



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

**Los tojolabales y la pastoral indígena en el
Sureste de Chiapas.**

**Comunicación e interacción entre los agentes de pastoral y
tojolabales católicos.**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

J O R G E V A L T I E R R A Z A M U D I O .

DIRECTOR DE TESIS: DR. JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN

COMITÉ TUTORIAL: DR. MARCO ESTRADA SAAVEDRA

DRA. EVA SALGADO ANDRADE

DR. RODRIGO PÁEZ MONTALBÁN

MEXICO, D. F., AGOSTO DE 2013

Agradecimientos

Han sido años difíciles por los que he atravesado y durante los cuales, al fin, se logra este trabajo de investigación. Un espacio de agradecimientos nunca será suficiente para considerar a todas y cada una de las personas que están involucradas en este proceso, pero sí debo agradecer de manera especial el apoyo incondicional de dos personas muy importantes en mi vida: Lorena Cordova Hernández y Jorge Valtierra Martínez. A ambos dedico este trabajo.

Agradezco a mis suegros y cuñados que son mi querida familia y me han hecho sentir desde el principio como parte de ellos. También a mis hermanas, a Luis Barrios, Ernesto Castro, a mis amigos Luis Abad Leal, Melissa Yépez, Amanda Torres, José Francisco “Tonxi” Lara, Carlos Patiño Gallegos y Sergio Medrano.

Agradezco también al Dr. Rodrigo Páez Montalbán, quien además de ser un buen amigo es un gran consejero y crítico, al igual que el Mtro. Mario Vázquez Olivera de quien he recibido amistad, sabios consejos y oportunidades que pocas personas ofrecen. Agradezco la amistad y apoyo del Dr. José Antonio Flores Farfán que se aventuró a acompañarme a lo largo de mi investigación. A los doctores Eva Salgado Andrade y Marco Estrada Saavedra por sus comentarios y aportaciones sin los que difícilmente podría haber hecho una tesis presentable. Agradezco a las personas que marcaron mi vida académica, a la Dra. Rachel Sieder, la Dra. Teresa Carbó, la Dra. Aída Hernández y el Dr. Jesús Ruvalcaba Mercado, de quienes he aprendido mucho, sobre todo, ética y compromiso. Gracias también a Yadira Lazcano, María Luisa Vega, Ricardo y Nancy García, pues sin su apoyo no hubiera sido sencillo obtener esta tesis.

Expreso mi gratitud también a las personas que me abrieron la puerta de su casa en muchas de las comunidades que visité. En especial a don Ramiro de San Arturo Las Flores; Carmelino, Martha y Manuel de Candelaria Bienes Comunes. Agradezco a mi amigo Jorge Paz Carrasco por las largas caminatas por Las Cañadas; a los integrantes de la Misión de Guadalupe, en especial a Juan Carlos Robles Gil FMS; al padre Ramón Castillo Aguilar, “Cata” y “Mary” de la Castalia que fueron indispensables para realizar este trabajo y para animarme en momentos de abatimiento durante mi estancia en Comitán, además de las clases de *tojolab’al*. Al arqueólogo Horacio Olivares por las buenas pláticas en cenadurías y cafeterías comitecas, y su asesoría sobre tojolabales en periodos prehispánicos.

Expreso mi gratitud al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales por el apoyo otorgado en los seminarios en línea que incrementaron mi conocimiento en metodología de la investigación; al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la oportunidad que me brindaron para realizar mis estudios y el apoyo de beca, sin la que esto hubiera sido imposible. Por último, al Acervo de Lenguas Indígenas Víctor Franco Pellotier y la Biblioteca Ángel Palerm, por proporcionarme las herramientas tecnológicas y bibliográficas para realizar gran parte de mi tesis.

México, D.F., 25 de agosto de 2013.

Índice

Introducción	7
Presentación	7
¿Qué tipo de investigación realizar? Metodología y teoría propuesta.	13
Primera parte. El primer contacto intercultural. Una perspectiva histórica del encuentro entre catolicismo y tojolabalidad	19
Capítulo 1. Los constructores del Reino de Dios (I): el encuentro de los misioneros con los “hombres auténticos”.	25
1.1 Los tojolabales. De un pasado olvidado a la memoria baldía.	25
1.1.1. La “Zona Tojolabal”: ubicación geográfica.	26
1.2. De San Mateo Ixtatán a la finca.	34
1.3 La memoria baldía y la liberación cardenista.	47
Capítulo 2. Los constructores del Reino de Dios (II): el resurgimiento de los “misioneros” en la Iglesia posconciliar	59
2.1 Introducción	59
2.2 El arribo de la pastoral indígena a la Iglesia mexicana.	66
2.2.1. El resurgimiento de la Iglesia de los pobres: La diócesis de San Cristóbal de Las Casas.	72
2.3 La pastoral en la Zona tojolabal: Los catequistas indígenas, la Misión de Guadalupe y La Castalia.	89
2.3.1. Los catequistas indígenas.	91
2.3.2. La Misión de Guadalupe.	99
2.3.3. La Castalia.	108
Capítulo 3 La diócesis de San Cristóbal y la Nueva Pastoral Indígena hoy: ¿una teología de la comunicación y de la ecología?	115
3.1 Introducción	115
3.2 El rescate cultural desde la catolicidad: la Teología india	117
3.3 La ecoteología: herencia de una pastoral de la tierra	125

3.4	La comunicación: el camino hacia la Nueva Pastoral Indígena	133
	Segunda parte La interacción entre agentes de pastoral y tojolabales: análisis desde una perspectiva microsocia y comunicativa.	141
	Capítulo 4 La cristiandad frente a los tojolabales: las relaciones de alteridades.	147
4.1	El surgimiento de la otredad a partir del encuentro entre dos culturas	147
4.2	La construcción del <i>otro</i> en la teoría social.	150
4.3	“Hacerse todo para todos...”. Discernir la otredad desde la fe.	154
4.4	El inicio “laboral” de un agente de pastoral.	161
4.5	Experimentar la extrañeza preconcebida en el estudio de caso.	166
4.5.1	Construyendo las relaciones de alteridades rumbo a la comunidad.	172
	Capítulo 5 ¿Dialogando con las culturas? La comunicación intercultural y la búsqueda de una teología de la interculturalidad	201
5.1	Introducción.	201
5.2	La comunicación intercultural o la interculturalidad en la comunicación	204
5.3	¿Hacer cosas sin palabras! El silencio comunicativo.	213
5.3.1	El silencio comunicativo.	218
5.4	Todo lleva a repensar la alteridad.	252
	Tercera parte. La construcción del Reino de Dios a través del diálogo.	260
	Capítulo 6 Una pastoral con nuevos bríos... ¿hacia una pastoral situada?	269
6.1	Introducción	269
6.2	La comunicación: el camino hacia una pastoral situada.	271
6.3	Contexto e inmediatez: componentes de la maquinaria de la intersubjetivi- dad.	274
6.4	Hacia una propuesta situada de interacción.	284
	Consideraciones finales.	291
	Mapas	295
	Bibliografía	301

Introducción

Presentación

Quizá uno de los lugares que la antropología mexicana más ha estudiado, sobre todo desde la década de los cincuenta, es el estado de Chiapas. Existen muchas razones para comprender el porqué del interés hacia esta entidad del sureste de México: la diversidad cultural y religiosa, la geografía y naturaleza que cautiva a turistas y científicos; la situación demográfica y económica que atrae a activistas y organismos altruistas o el interés hacia una Iglesia católica que se percibe como progresista y revolucionaria, al grado de vincularse con el levantamiento armado de 1994, entre otros.

Entre estos elementos que, en cierta medida, conforman el imaginario de Chiapas existen personalidades que descuellan. Una de éstas es Samuel Ruiz García, obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas entre 1960 y 2000, a quien se le adjudica el papel de mediador en las negociaciones entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Estado. Pero, además, es reconocido por su incansable labor a favor de los pueblos indígenas, su compromiso social y pastoral con ellos y, por supuesto, su tenacidad para emprender una acción diocesana hacia la construcción de una Iglesia y una catolicidad con “rostro indígena”.

Samuel Ruiz, sin embargo, no es la única persona que representa la labor de la diócesis. Existen individuos generalmente no reconocidos públicamente que han contribuido aún más que el otrora obispo en la transformación y desarrollo de la pastoral, como es el caso de los colaboradores de la diócesis y los agentes de pastoral religiosos y laicos.

También el contexto y las coyunturas políticas, históricas, económicas, y la ideología misma proveniente del exterior y de otras épocas aún remotas, es lo que ha dado las características que en la actualidad se perciben en la diócesis y el estado de Chiapas. Entre los elementos que conforman ese contexto —muchos de ellos consecuencia del proceso sociohistórico chiapaneco— está la diversidad religiosa, en donde podría incluirse la *etnificación* religiosa y cultural, por tomar el término de Pilar Gil Tébar (Cantón y Gil Tébar, 2011:100 y 102), aunada a la acción de los pastorales y la recepción de ésta (o no) de los tojolabales.

Esto es justo el foco temático de estudio de esta investigación, que no busca constreñirse en la labor de un personaje, sino en la acción de una serie de actores

sociales que tienen un mayor contacto que los propios antropólogos con los grupos indígenas, y los tojolabales. Me refiero a la interacción entre lo que por lo general se llama misioneros o agentes de pastoral y los tojolabales, de tal manera que si bien es de vital importancia “lo religioso”, esto será el contexto y la base ideológica a partir de la cual se da la interacción, pero el análisis se constriñe en la acción comunicativa e intercambio de significados socioculturales en un contexto sociorreligioso católico.

Existen otros factores además del contacto entre misioneros e indígenas que pesan en la interacción de los actores sociales arriba mencionados como el contexto histórico e ideológico. En Chiapas, visto como un atractivo escenario exótico, el problema de fondo tiene que ver con la percepción de ese exotismo que se manifiesta en lo religioso y lo étnico por parte del extranjero o “lo occidental” representado en la Iglesia católica, la comunidad científica y lo no-indígena. De aquí surge el término, aunque polémico, de alteridad u otredad.

Como se irá desarrollando a lo largo de este trabajo, la construcción de la otredad se da a partir de distintos y complejos procesos desde el momento en que se da un contacto, podríamos decir, “intercultural”; es decir, entre dos partes (individuos o grupo de individuos) cultural e ideológicamente distintas.

La noción y construcción de la alteridad está muy relacionada con la experiencia de lo extraño, y esta experiencia, en el caso de la presente investigación, “históricamente” se da a partir del encuentro que hubo entre las culturas nativas del continente americano y su visión particular, y el imperio español y su visión universal. Desde esta base, el encuentro entre los misioneros cristianos y los indígenas de la actual entidad de Chiapas fue, como en otras partes del continente, un “encuentro de alteridades” que implicaron algo más que un extrañamiento; es decir, el inicio de un proceso comparativo religioso y cultural, a partir del cual se emitieran juicios de valor y comenzara una lucha relativamente pacífica para establecer una “perspectiva y fe verdaderas” basadas en el cristianismo.

En este proceso, sin embargo, también se puede empezar a hablar de otros fenómenos que han ido transformando esa perspectiva recíproca prístina e inmediata del *otro*, pues la interacción, los procesos de transculturación y aculturación, entre otros, han sido factores clave para comprender cómo se ha ido desarrollando esa relación entre misioneros e indígenas y, por lo tanto, una relación de alteridades.

Si se piensa en tiempos más recientes, la experiencia de extrañamiento se da de una forma distinta, quizá con una actitud de observar con mayor cautela y “cientificismo” las características que posee el *otro* y que contrastan con las características propias. Sin embargo, en esencia es la misma actitud; es decir, aquella del encuentro con el *otro*, observar ciertos rasgos, compararlos con los propios y emitir un juicio de valor mientras se reafirma la identidad de uno y otro a su vez.

Por esta razón, sin ser el foco principal de esta investigación, la alteridad será un punto de análisis central para comprender el por qué en la interacción entre tojolabales y misioneros en el proceso comunicativo no llega a establecerse un “entendimiento” recíproco a cabalidad, siendo esto una de las principales preocupaciones de la diócesis, la pastoral indígena y las misiones, aunque es probable que no implique una preocupación de tal índole para los tojolabales. La explicación de esto tiene orígenes tan remotos como inmediatos, razón por la que es importante establecer una perspectiva multidimensional y multitemporal como lo abordaré más adelante.

Un aspecto que también es fundamental aclarar, sin el afán de hacer toda una arqueología de la religión cristiana histórica y sociológicamente, es el origen o esencia de la ideología cristiana que ha permeado a través del tiempo entre sus miembros y agentes y que, reiteradamente, lleva de nueva cuenta a la cuestión de la alteridad y sobre todo discursivamente.

Si nos vamos al origen del cristianismo o se analizara la Grecia clásica, habríamos de encontrar que la cuestión de la alteridad y la adaptación o acomodación a ésta, tiene relación con su base ideológica semítica que aún pervive. Desde mi punto de vista, y en el caso específico de este trabajo, si no se reconoce este aspecto del origen ideológico institucional y/o personal (subjetivo), se entendería menos desde dónde se determinan los lineamientos que deben seguir, aún en la actualidad, los pastorales en el momento de la interacción, y el porqué se trata de una cuestión o problema de incomunicación. Pero un propósito más de expresar un origen que rompe con la idea de una iglesia o una religión “occidental”, es porque de esta forma se puede entender que una religión como el cristianismo está constituida por muchos orígenes histórico-ideológicos; es decir, presenta una diversidad tan compleja y grande como la de los propios pueblos indígenas que conforman a América Latina, y que los rasgos de dominación también son características que han estado, a su manera, presentes en los propios pueblos indígenas desde antes de la llegada de “Europa” al continente

americano. Esto último por cierto, se expresa poco o nada en muchos discursos posmodernos de la actualidad y debe tomarse en cuenta que esto puede llevar a una esencialización o idealización del “nativo”.

La importancia de la religión en esta tesis es porque forma una parte fundamental del contexto social en el que se desarrolla el problema de estudio. Además, en el estudio de la religión están presentes dos características esenciales en cualquier investigación socioantropológica de esta naturaleza.

En primer lugar, la manifestación de la religión a través de la cultura o incluso la manifestación de la cultura a través de la religión, y la función, impacto y transformación social que ésta propicia. Esto implica, por ejemplo, la puesta en marcha de peregrinaciones como aquellas en las que aún participan algunas comunidades tojolabales, en un proceso de interacción social con otras comunidades, incluso de grupos étnicos distintos, lo que determina una mecánica social más compleja y amplia en donde aspectos y actividades remotos como el comercio, el intercambio cultural que culmina muchas veces en matrimonios interétnicos, los préstamos lingüísticos, la definición y confirmación de identidades culturales que marcan una diferencia entre el *yo* y el *otro*, entre otros aspectos; no sólo habla de una dinamicidad que contradice muchas veces nuestra perspectiva científicista de pensar en culturas estáticas y museísticas, sino que va esclareciendo la importancia de la función social de la religión.

En segundo lugar, la mirada y perspectiva que los sujetos de una cultura en específico expresan, entre otras vías, a través de la religión, que alude en parte a lo que se entiende por cosmovisión y en el que sobresale lo que se entiende por experiencia o vivencia religiosa. Ésta se trata de una acción vivencial individual y susceptible de compartirse colectivamente. La complejidad de la experiencia religiosa es que aunque se comparta nunca se vive de la misma manera o de forma homogénea por todos. Lo mismo ocurre, por lo tanto, con la cosmovisión; se comparten algunos aspectos más o menos homogéneos o comunes, pero no exactamente iguales porque la perspectiva de un sujeto no puede ser la misma que la de otro, como explica Ludwig Wittgenstein en sus “investigaciones filosóficas” (2004).

Así pues, la cosmovisión y la cultura son elementos de un alto grado de importancia que es lo que ha determinado la construcción y conformación de lo que hoy se conoce como cristianismo y/o doctrina cristiana. En este sentido, su origen no se constriñe sólo en el mensaje de Jesús de Nazaret que se ha expandido por el mundo

durante siglos a través de los apóstoles y sus sucesores. Existen otros elementos socioculturales que han influido en la paulatina conformación del cristianismo y su enriquecimiento, que tiene que ver con el contacto entre distintas culturas; es decir, aquellas que llevan el mensaje cristiano y aquellas que lo reciben, lo que lleva a un necesario proceso de acomodación, en muchas ocasiones conflictivo.¹

En realidad, el gran promotor del cristianismo fue San Pablo, quien actuó independiente de los doce discípulos de Jesús y fuera de Jerusalén, en donde no era visto con buenos ojos, sobre todo porque hablaba de Jesús sin haberlo conocido. Este último es uno de los aspectos que hacen del cristianismo promovido por San Pablo una doctrina alejada de los propósitos que Jesús tuvo con su trabajo y su mensaje, pero también se vislumbra una posible (re)interpretación de San Pablo del mensaje de Jesús o, en términos más cristológicos, la Buena Nueva del griego *Eu Angelion*; es decir, evangelio (cf. Dawson, 2005; De Vos, 1994; Micklem, 1966 y Guignebert, 1966).

La acción promotora de San Pablo que llevó esta Buena Nueva a tierras más allá de las fronteras judías se enfrentó a una serie de obstáculos, sobre todo porque en Grecia —donde tuvo una participación muy activa— la mayor parte de las “leyes” y fundamento cultural que sustentaba esta *protodoctrina*, no eran compatibles con sus costumbres y hábitos espirituales, por lo que San Pablo hizo muchas modificaciones “práctico-metodológicas” para adaptarse a las culturas griegas, lo que implicaba “separar el cristianismo del judaísmo e impulsarlo a convertirse en una religión original” (Guignebert, 1966:105) que podría traducirse más que una religión original, en la génesis de una doctrina heredera del movimiento “disidente” del nazareno y de un marcado semitismo adaptado a otro contexto sociocultural.

Como se puede ver hasta el momento, el Evangelio se fundamenta en una cultura oriental que va modificándose y adaptándose a las culturas a las que se muestra y esta acción es lo que podría definirse con un neologismo que en el contexto latinoamericano es bastante común y abordado en la cuarta Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo, en 1992: la inculturación del evangelio (cf. Valtierra, 2009). Sin embargo, antes de abordar una temática de esta naturaleza es

¹ En la historia del origen del cristianismo la acomodación ha estado presente y ha sido constante. Al parecer de Guignebert, “el cristianismo tiene sus primeros orígenes en un movimiento judío; aparece al principio y exclusivamente como un fenómeno que interesa a la vida religiosa de Israel, totalmente característico del medio palestino y realmente inconcebible fuera del mundo judío” (1966:29). Jesús el Nazareno hablaba mucho de justicia, pero también de resignación, de paz; nunca promovió la rebelión. No podía hablarse de un movimiento como tal ni tampoco algo trascendente fuera del ámbito judío.

indispensable tomar en cuenta que el cristianismo, tal como se conoce en la actualidad y más aún en el contexto chiapaneco, no sólo ha persistido a través de los siglos por medio de su gran capacidad de adaptarse y a su vez mantener sus principios rectores, sino que ha logrado superar muchos obstáculos de gran dimensión de naturaleza política, económica y social, por medio de reformas que la han llevado a modificar ideologías, e incluso proponerlas, arriesgándose y entrando en conflictos internos. Pero esto no se dio sólo con el Concilio Vaticano II ni con la Reforma en el siglo XVI. Los obstáculos por los que ha pasado la Iglesia son aún más remotos.

Por último, un aspecto más que debe mencionarse para dejar clara la ideología cristiana con respecto a los pueblos y culturas ante las que se ha presentado para convertirlos a la “fe verdadera”, tiene que ver con la manera de mostrar la naturaleza colonialista del catolicismo, pero también una forma de hacer mención, y vuelvo al tema, del pagano o gentil; es decir, el *otro*.

La otredad, ya no antropológicamente, es un tema que permea desde tiempos inmemoriales en el cristianismo. La Iglesia católica a la par del desarrollo de la ciencia, la revolución industrial, las revoluciones burguesas y demás eventos que han sido cruciales en la transformación y globalización del mundo, se ha acomodado y actuado con cautela para seguir en pie con su propósito evangelizador que no está del todo ausente de las cuestiones socioeconómicas y sociopolíticas. Sin embargo, a pesar de esto la Iglesia católica persiste en ver al sujeto que debe evangelizar como *otro*. Ya no como pagano, pero aún como *otro* que es ignorante, inocente, infantil, necio, pasivo, pobre, víctima y que, paradójicamente en la actualidad, es el pilar de la Iglesia latinoamericana, pues aún persiste entre muchos pueblos indígenas una confianza y fe en las instituciones católicas.

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas al respecto, sin por ello decir que es una excepción, se ha caracterizado por concebir a ese *otro* de forma distinta en la *praxis* diocesana, empezando por buscar descentrarse canónicamente —lo que puede constatarse con la escandalosa ordenación de diáconos indígenas o la propia teología india cristiana—, a partir de la traducción del Concilio Vaticano II que ya se había iniciado desde 1968 con la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín. Así, la diócesis de San Cristóbal fue una excepción con la puesta en marcha de una práctica pastoral diocesana que encontró su punto álgido con la llegada de Samuel Ruiz García y su paulatino proceso de “conciencia étnica”.

Como se ha visto, la importancia de conocer el origen ideológico del cristianismo, es comprender muchas de las posturas o la ruptura con muchas de éstas en relación a la *sui generis* diócesis de San Cristóbal, sus agentes de pastoral y su interacción con los pueblos indígenas, que en el caso de esta investigación se trata de algunas comunidades de la Zona Alta y Las Cañadas tojolabales. Pero antes de entrar de lleno al tema es importante explicar también la estructura del trabajo y la distribución teórico-metodológica de la tesis.

¿Qué tipo de investigación realizar? Metodología y teoría propuesta.

En la actualidad, muchos científicos sociales en contra de los procesos de construir, definir y clasificar al *otro*, y que después de analizarse son vistos como actitudes racistas y perspectivas eurocentristas; tienen el propósito de situarse en el *otro* y tratar de comprender que para éste, el *nosotros* es también una alteridad (investigación situada). Se trata de un argumento a todas vistas “descolonial” desde una corriente posmodernista, y que busca diluir las llamadas por la sociología crítica de Bourdieu (2005), “relaciones de poder”. Pero en esa perspectiva del dominado-dominante, el anhelo de alcanzar una horizontalidad y que, para ello, se desarrolla una postura salvífica del científico que asume conocer la verdad de los problemas que ubica en su estudio, cae aún en la actitud de suplir/representar la voz del *otro* con la propia. Esto significa que la persistencia en la noción de alteridad, a pesar del discurso “descolonial” y/o de victimizar al *otro* (*cf.* Cantón y Gil Tébar, 2011) sigue siendo una constante y se le quita el mérito al agente social visto como alteridad de tener criterio y fuerza propia para autorepresentarse.

Continúa así la reproducción de los tan criticados modelos occidentales detrás de la faceta que se pretende mostrar en el discurso del respeto a la diferencia étnica, y de base el origen de esta problemática no es la postura o corriente teórico-metodológica de las ciencias sociales, sino el proceso de la construcción, prejuiciada o no, que se hace del *otro*, y la reafirmación del *yo* a costa de esto; es decir, el papel de aquel que posee la solución, discernimiento y conocimiento sobre el tema, y lo que desde esa interpretación se define como un problema.

Entre los principales objetivos que se pretende alcanzar con esta tesis está el proponer otra vía investigativa que sirva de contribución a la disciplina socioantropológica, en donde la etnografía no sea la única o más importante herramienta

para el quehacer antropológico, o que las perspectivas macrosociológicas no sean los únicos elementos de que se dispone para obtener un resultado determinado. Existe un abanico más amplio del que pueden elegirse herramientas de análisis que rompan con el sesgo científico a partir del cual, desde mi perspectiva, muchos trabajos de investigación con métodos y corrientes en apariencia innovadoras, se han estancado en un estatus “en boga” y/o de crítica, pero sin propuestas. Para evitar esto, sobre todo en el caso de una ciencia tan basada en lo etnográfico, es importante tomar en cuenta los beneficios que puede otorgar una perspectiva pragmática e histórica, pero, sobre todo, interdisciplinaria.

La pragmática metodológicamente es uno de los dos ejes a partir del cual estaré desarrollando gran parte del contenido de esta tesis. Pero para poder realizar una investigación de esta índole se requiere necesariamente tomar en cuenta dos aspectos: la investigación debe ser en situación y no *a priori*. Pero además de esos aspectos, existen diversos elementos relacionados con la pragmática, además de la etnografía. Los estudios del lenguaje, en los que incluyo la Comunicación Intercultural, el silencio, los principios de cooperación y los actos de habla, el análisis conversacional y de discurso, la interacción simbólica, entre otros; son unas cuantas herramientas que conforman el menú del que hago uso en el análisis pragmático de mi material de investigación.

Otros aspectos que destaco de la pragmática para hacer mi análisis tienen que ver con la vertiente fenomenológica, íntimamente relacionada con los estudios del lenguaje, a la que acudo para tratar aspectos como la interacción simbólica, la intersubjetividad, el análisis “no apriorístico” del material de campo y, sobre todo, el análisis que implica la vivencia o la experiencia, por ejemplo, religiosa.

Por último, la pragmática a la que aludo no sólo se refiere a la pragmática del lenguaje, sino también a una tradicional y fundamental de la escuela francesa; es decir, la sociología pragmática —también llamada sociología de la crítica—, cuyos máximos representantes son, entre otros, Bruno Latour (1993 y 2007), Luc Boltanski (2009 y 1993), Philippe Corcuff (1998) y Mohamed Nachi (2006).

La sociología pragmática proviene de diferentes tradiciones epistemológicas como la pragmática alemana, la hermenéutica, la fenomenología, el pragmatismo norteamericano, todo ello contrapuesto al constructivismo y al estructuralismo, y enfocado al análisis de la acción, lo que lleva necesariamente a una investigación *in situ*,

pero no representando o interpretando el criterio de los agentes sociales que conforman la comunidad o sociedad que se analiza.

Esta corriente se diferencia de la sociología crítica (bourdieuana) en que no se basa en la teoría de la sospecha,² porque considera a los actores sociales capaces de tomar conciencia sobre sus propias posiciones como sujetos, son capaces de actuar y el papel del investigador no es el de portar el rol crítico por el cual esclarecer la solución del “problema”; parte de la idea de que los actores saben lo que hacen sin pretender bajo adjetivos como “descolonial” o “co-labor”, representar y solucionar; apuesta por los saberes prácticos de los propios actores para enfrentar una coyuntura determinada.

Otro eje de análisis que es vital para efectos de este trabajo es el histórico. En realidad no hago una investigación histórica a fondo, sino que he consultado de forma exhaustiva una cantidad bibliográfica considerable acerca de la génesis de la interacción entre la cultura occidental o europea representada por la Iglesia católica, y la cultura indígena, en este caso tojolabal. Pero la perspectiva histórica que me he empeñado a exponer en esta investigación no sólo alude a una serie de sucesos históricos a lo largo de cinco siglos, sino un proceso ideológico que si bien se ha ido transformando con el tiempo, mantiene una base esencial que la Iglesia católica sigue en su actividad pastoral, sobre todo en cuanto a la perspectiva que se tiene acerca de una alteridad (indígena).

En ambos ejes, el histórico o temporal y el macro/microsocial pragmatista, existe una correlación constante que caracteriza también a la pragmática misma; es decir, el *continuum* o la interacción constante que en el análisis, pero también en la acción misma, se da entre una dimensión y otra o una temporalidad y otra, creando un entramado o un flujo dinámico que, en el caso de las alteridades, van definiendo una red de acción y de actores que llamaré a lo largo del texto *relaciones de alteridades*.

En estas relaciones de alteridades, sin aludir por completo a la noción de *habitus* de Bourdieu, no se trata simplemente de una imagen o un conjunto de significados extraños en un individuo frente a otro, sino que conlleva en cada uno toda una lógica y un contenido ideológico, una cosmovisión específica, costumbres, rituales, vivencias subjetivas a lo largo de su vida, un proceso de socialización determinado, entre otros elementos, que se expresan en el momento en que se intenta entablar una interacción.

² Nardacchione (2012a) habla de la teoría de la sospecha a la que se contraponen la sociología pragmática como aquella que considera que todas las críticas discursivas no son más que coberturas ideales que en realidad esconden un entramado de intereses o de relaciones de dominación más profundos y complejos.

El proceso de interacción que implica un esfuerzo por cada una de las partes interactuantes de resignificar y/o descodificar los significados que el interlocutor expresa a través del habla, la gestualidad, las actitudes, la proxémica, entre otros; es lo que hace posible hablar de relaciones de alteridades con el fin único de llegar a una comunicación, que no es sólo un intercambio de palabras.

Este proceso tan complejo, que a su vez es parte de la cotidianeidad, muchas veces no llega a lograrse; es decir, hay una incomunicación. Así como podemos “fracasar” en nuestra intención de comunicarnos con un individuo al viajar en el transporte público propiciando malentendidos, si nos remitiéramos a otros contextos, dimensiones y temporalidades como, por ejemplo, el intento de comunicación entre israelíes y palestinos, entre fray Pedro de Gante y los indígenas a quienes éste pretendía evangelizar, o en la actualidad entre agentes de pastoral y los tojolabales; a partir de un análisis adecuado y una actitud humilde y dispuesta a dialogar por parte de las ciencias sociales, se podrían obtener resultados muy diferentes que incidan en beneficio de la ciencia y el establecimiento de buenas relaciones entre las partes, pero, sobre todo, para la buena comunicación entre sujetos de distintas culturas, muy similar a la noción de *negociación* de Homi Bhabha (2002), como se desarrollará más adelante (véase capítulo 6).

La estructura de esta investigación está formada por tres partes o secciones: una contextual, una pragmático-interactiva y una conclusiva. En la primera parte se expone un panorama histórico analítico en el que pueda vislumbrarse la ideología cristiana heredada en el momento del encuentro entre misioneros e indígenas, enfocado en el estado de Chiapas.

En esta primera parte, que abarca los capítulos uno, dos y tres; se observará de forma general los procesos de larga, mediana y corta duración que conforman la interacción entre los actuales agentes de pastoral y los tojolabales, en lo que se ha denominado como una segunda oleada misionera de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (De Vos, 1994 y Viqueira, 1989). Este análisis se centrará en explicar *grosso modo* la tarea evangelizadora y el quehacer de la Iglesia católica en América Latina y, en específico, en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Asimismo, se intenta presentar la interpretación histórica que se ha hecho sobre el origen del pueblo tojolabal —tanto el origen mítico como los resultados que ha proporcionado la investigación histórica—, así como la memoria histórica de los propios tojolabales, en lo que se ha

hecho llamar por algunos autores como Mario Humberto Ruz (1981, 1983, 1992, etc.) *memoria baldía*, o el *baldío* por usar el término de los propios actores tojolabales.

En cuanto al quehacer pastoral actual, en donde hablo de la *nueva pastoral indígena*, se abordan temas de gran preocupación y que rompe en apariencia con la lógica de una *praxis* eclesiástica como la ecología, el desarrollo sustentable y el “buen vivir” que se origina a partir de lo que Leonardo Boff llama *ecoteología* (Boff, 2006). De esta forma, culmino con esta primera parte, mostrando una acción pastoral indígena distinta a la que aún se ubica y vincula con la Teología de la liberación, con una acción teopolítica o un progresismo militante en un tenor liberacionista.

La segunda parte de la investigación, conformada por los capítulos cuatro y cinco, se centra en el desarrollo del término y noción de alteridad en su acepción teórica pero también desde una perspectiva eclesiológica, retomando lo tratado en los capítulos precedentes. En esta sección se desarrollan aspectos como el concepto de relaciones de alteridades desde un análisis etnográfico, comunicativo y, en cierta medida, conversacional, por lo que puede considerarse esta parte como una sección pragmático-lingüística de la investigación. De hecho, aquí se manifiesta la mayor parte del material etnográfico recabado desde el 2008 hasta el 2011, a través de ejemplos muy concretos para analizar la interacción entre tojolabales y agentes de pastoral.

Lo que distingue esta sección, muy aparte de la primera, es que a través de un análisis de situaciones que temporalmente se ubicarían en la inmediatez, se busca comprender cómo es la interacción en tanto un dispositivo básico de la acción pastoral de la Misión de Guadalupe; cómo ésta va transformándose con el paso del tiempo —por eso se trata de un análisis de los años 2008 a 2011 y, sobre todo, de un agente de pastoral específico, Jorge Paz Carrasco—, y las formas conscientes o inconscientes en que se expresa todo ese contexto o eje histórico “colonial” en lo que podría pensarse como relaciones de poder o pruebas de fuerza.

La tercera parte que es más bien una sección conclusiva del trabajo, presenta en un sexto y último capítulo una reflexión acerca de la labor sociocientífica ligada a contextos y casos como el trabajado aquí, pero añadiendo, por un lado, una postura crítica y/o autocrítica hacia nosotros como científicos sociales, hacia nuestro papel como investigadores y los efectos e incidencias a partir de nuestra presencia en las comunidades indígenas, y, por otro, una propuesta final para trascender el estatus de crítica en la investigación social.

Es evidente que sin alejarse del foco de estudio con esta reflexión se está aludiendo a una parte crítica del quehacer pastoral de una misión (o misiones) por reproducir esquemas de trabajo y de interacción que no distan mucho de los que planteamos y reproducimos como científicos sociales. De ahí que en pos de una investigación situada como una forma de comprender mejor las relaciones de alteridades, asumiéndonos también como *alter*; es decir, subjetivándonos o situándonos; se pueda lograr una investigación que trate, por lo menos, de proponer otras perspectivas a través de la interdisciplinariedad.

La manera de abordar esta parte será con la pregunta *¿hacia una pastoral situada?*, en donde se buscará pensar el quehacer científico no sólo como un modelo de utilidad para la acción pastoral, sino viceversa, aludiendo a la interdisciplinariedad, intercontextualidad y la necesidad de un intercambio de propuestas en pos de alcanzar una interacción comunicativa “intercultural”, en la que nuestro rol histórico como “seres occidentales” dulcifique nuestro posicionamiento como sujetos impositivos y clasificadores con el fin de tratar de establecer una dialogicidad con la menor cantidad de indexicales de poder.

Ex hacienda Cinco Señores, Oaxaca, 31 de marzo de 2013

Primera parte

El primer contacto intercultural

Una perspectiva histórica del contacto entre catolicismo y tojolababilidad

- *¿Qué es el baldillito, tío David?*
- *Es la palabra chiquita para decir baldío. El trabajo que los indios tienen la obligación de hacer y que los patronos no tienen la obligación de pagar.*

(Rosario Castellanos)

En el proceso de comunicación o *situación comunicativa* (cf. Flores Farfán, 1984, Cicourel, 1974 y Hamel y Muñoz, 1982) entre mestizos —y/o extranjeros— y tojolabales,³ puedo distinguir un par de dimensiones o niveles situacionales y temporales. Me refiero, por un lado, a uno de naturaleza interactiva y de temporalidad inmediata o mediata⁴ que se puede analizar a su vez desde una perspectiva similar a la de un *continuum*; es decir, desde una acepción que interactúa de un plano subjetivo a uno colectivo y viceversa, y otra que lo hace desde un nivel micro y macrosocial.

La otra dimensión o nivel de estudio tiene que ver con la interacción dada desde una temporalidad mediata y/o remota, pues el análisis que se pretende realizar en este trabajo de investigación no estaría completo si sólo se tomara en cuenta un momento o instante en que se da el evento comunicativo y de interacción, debido a que hay un contexto y antecedentes de fondo que explican la naturaleza del problema, sea ésta ideológica, cultural o ambas, y que sin ese trasfondo no se lograría sino un trabajo reducido a lo meramente etnográfico.

Esto último no sólo justifica la existencia de una contextualización burdamente dicha, sino que el sustento teórico de este trabajo apela a la necesidad de una metodología pragmática y pragmatista que no se constriña en una perspectiva holística e histórica, ni tampoco microsocia y espontánea, sino la noción de un *continuum* que

³ Para efectos de este trabajo hago la diferencia entre tojolabal para referirme al grupo étnico de la familia mayense, denominado por lo general con ese nombre, y *tojolab'al* refiriéndome a la lengua que ellos hablan.

⁴ La dimensión de naturaleza inmediata e interactiva puede observarse en la noción de *encuentro social* de Goffman (1964 y 1967) o la interacción misma (cf. Goffman 1967; Weinreich, 1974; Flores Farfán, 1984; Gumperz, 1989; Zimmerman y Bierback, 1997; Rodrigo Alsina, 1999; Scollon y Scollon, 2001, Agar, 2002, Habermas, 2002, entre otros).

implica un análisis pluridimensional, pluricentrista, crítico y autocrítico, plurisituacional e integral (cf. Curcuff, 1998; Boltanski, 1990; Nachi 2006; Dodier, 2005, entre otros).

Estas perspectivas o planos de temporalidad como unidad de análisis, observan desde el instante en el que se da el ‘encuentro’, en este caso entre agentes de pastoral y tojolabales, hasta lo que podría entenderse y ubicarse como una relación comunicativa o el desarrollo de una interacción. Sin embargo, al hablar de dos niveles de temporalidad me refiero a uno en el que la etnografía y el análisis se focaliza a un momento cuasi-presente, inmediato y espontáneo, y otro de temporalidad más amplia o de larga duración,⁵ si el análisis se remonta al momento en que se da una serie de encuentros o el contacto que a través del tiempo ha dado lugar al encuentro con las características que éste conlleva —en este caso el siglo XVI con la llegada y establecimiento de la Orden de Predicadores o dominicos, o la llegada de las misiones y otras congregaciones y religiosos que colaboran con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas a mediados del siglo XX, dependiendo del punto de análisis al que se quiera dirigir la investigación—. Esto quiere decir que un encuentro con los obstáculos comunicativos que se dan, con el juego de perspectivas recíprocas sobre la alteridad, con los elementos y significaciones comunes que se comparten, entre otros; están, en cierta medida, influidos por un pasado y/o historia de un contacto intercultural, del que casi se es inconsciente pero que está ahí presente. En la actualidad, la interacción entre agentes de pastoral (misioneros) y tojolabales católicos involucra por lo menos a los miembros de dos misiones: la Misión de Guadalupe y La Misión Tojolabal, también llamada la Castalia.

Esta investigación lleva en sí misma una problemática de corte teórico y de diferentes perspectivas, en las que se interrelacionan diversas disciplinas como la antropología social, la antropología religiosa (o antropología de la religión), la sociología de la crítica (o sociología pragmática), la comunicación intercultural y los estudios del lenguaje, la historia, entre otras.

⁵ Es indispensable mencionar a Fernand Braudel con respecto a la noción de la “Larga Duración”. Para él, el acontecimiento que puede ser como un encuentro o una interacción como aquella a la que me referiré en este trabajo (conversación, encuentro social, etc.), está asociada a la corta duración o duración inmediata. Esta duración “a penas dura, a penas se advierte su llama” [...] “Un acontecimiento puede, en rigor, cargarse de una serie de significaciones y de relaciones. Testimonia a veces sobre movimientos muy profundos; y por el mecanismo, facticio o no, de las causas y de los efectos, a los que tan aficionados eran los historiadores de ayer, se anexiona un tiempo muy superior a su propia duración (Braudel, 1999:65). Esta sería la larga duración, la de los procesos; es decir, “una historia de aliento más sostenido” (*Idem*:64).

Al respecto, aunque la información de primera mano surge de un minucioso registro etnográfico durante un periodo de trabajo de campo que va de agosto a diciembre de 2008 y de mayo de 2010 a mayo de 2011; todo el proceso de investigación se sustenta, más allá de una descripción etnográfica como tal, en un análisis del material en audio, una revisión bibliográfica histórica y de las instituciones y organismos del pasado y presente involucrados con el tema y un análisis antropológico, e incluso de doctrina cristiana.

La complejidad que implica analizar y explicar la situación comunicativa en un contexto intercultural relacionado y contextualizado en lo sociorreligioso, requiere de grandes esfuerzos para comprender el proceso que da lugar a un encuentro dado y que puede establecer idealmente una comunicación intercultural (CI). Por un lado, veo necesario que para lograr un buen análisis de esto sin caer en sobreinterpretaciones, se debe observar y estudiar (desde la etnografía y una parte de los estudios del lenguaje) los estereotipos y las imágenes que se construyen del que difiere culturalmente del *yo/nosotros*; es decir, las alteridades.⁶

Para comprender el fenómeno de la interacción entre misioneros y tojolabales, es indispensable obtener una perspectiva histórico-social del pueblo tojolabal, la historia de cómo surge el encuentro y/o contacto de éste con “occidente” —sobre todo con la Iglesia católica para efectos de este trabajo—; el paulatino y diferenciado proceso de aculturación; el impacto y resultado de una práctica al principio misionera y luego doctrinaria hacia el tojolabal y viceversa; el periodo de la finca (memoria baldía) que conlleva un dominio pero a su vez un aislamiento que favorece o protege los rasgos culturales tojolabales y atrasa los efectos de su aculturación; y una segunda oleada emergente de acción pastoral misionera a mediados del siglo XX con una ideología progresista que evidentemente no surge por generación espontánea.

⁶ En definitiva, las alteridades son construidas por los referentes ideológicos y culturales de quienes conforman la cultura dominante del *sí mismo* o del *yo*. Aunque las alteridades también cumplen con la función de definir al *yo* como en un efecto espejo, la importancia de hacer una revisión histórica con vistas a comprender la ideología que durante siglos, con sus debidas transformaciones, ha perdurado hasta el día de hoy y sigue determinando los criterios y el quehacer de los grupos occidentales que trabajando con las “otredades indígenas” o culturas-otras; es justamente comprender cómo se construye e interpreta a los indígenas, y cómo interactúan —o intentan interactuar— los agentes de pastoral con éstos. Volvemos al mismo argumento, si sólo se analiza y se comprende la inmediatez, además de ser una comprensión parcial, se estaría analizando un acontecimiento que pragmáticamente es infructuoso sin el contexto no sólo visto como panorama general, sino como elemento fundamental por el que se rigen las acciones sociales en todas sus dimensiones.

Todo lo anterior no sólo da por resultado una perspectiva distinta que se tiene del pueblo tojolabal con respecto al resto de los grupos étnicos que habitan en el estado de Chiapas, sino que implica una tendencia obstinada entre los estudiosos, activistas y militantes en incluirlos y “generalizarlos” como un grupo maya que sufre y posee las mismas características de otros grupos como el tzotzil, tzeltal, ch’ol, lacandón, entre otros. Esto no sólo es una prueba de la ignorancia aún persistente acerca de los tojolabales manifiesta en la poca producción de material y estudios acerca de ellos, o la visión colonialista del no indígena que niega las particularidades culturales de los pueblos indígenas en Chiapas, sino la necesidad de entender mejor su cultura y así, siendo un poco más coherentes con los discursos sobre los derechos indígenas, respetar en verdad su derecho a la diferencia étnica empezando por no panmayanizarlos, no vincularlos irresponsablemente con su participación en movimientos militantes, no visibilizando sólo a los líderes que representan la voz de otros ni adjudicándoles características utópicas y esencialistas a su cultura.

En este estudio se anhela, entre varios propósitos, acercarse a una comprensión de la cultura tojolabal y la comunicación que se tiene con la llamada cultura occidental representada por los agentes de pastoral. No sólo se trata de un estudio de los misioneros y sus procesos de evangelización, sino de la comunicación o falta de ella que surge entre éstos con los tojolabales, en gran medida, debido a una asimetría presente en la comunicación (verbal y no verbal)⁷, la sobreinterpretación cultural de los tojolabales por parte de religiosos y colaboradores de éstos, las fallas comunicativas de ambas partes, entre otros.

Esta primera parte está conformada por tres capítulos quizá muy ambiciosos. El primero de ellos presenta un esbozo histórico de los tojolabales desde el encuentro de ellos con la geografía chiapaneca y la religiosidad occidental, hasta la época de la colonización de la Selva Lacandona, y una descripción geográfica de la zona en la que habitan en la actualidad.⁸ En el segundo capítulo expongo, después de una ausencia

⁷ Con asimetría no me refiero a las relaciones de poder dominante-dominado, muy características de la sociología crítica de Bourdieu que alude a la famosa teoría de la sospecha y el papel del investigador de develar el discurso oculto (Nardacchione, 2012; Nachi, 2006; Boltanski, 1990). El tono en el que intento manejar asimetría a lo largo de esta investigación tiene que ver más con la *miscommunication*, el choque cultural y lingüístico que se observa en una interacción intercultural.

⁸ Los límites de este capítulo no llegan a tratar el tema de neozapatismo, pues esta etapa histórica indispensable para entender la naturaleza social de Las Cañadas Tojolabales ya forma parte del segundo capítulo en el que la presencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y los agentes de pastoral católicos “liberacionistas” es un elemento crucial en la organización social y construcción teopolítica de

misionera de la Iglesia católica con los tojolabales, el surgimiento de un “segundo oleaje misionero” en la Iglesia católica sancristobalense, que entra en contacto de nuevo con los tojolabales y que da origen a dos misiones católicas, la Misión de Guadalupe y la Castalia, las cuales emprenden un trabajo que a la fecha busca romper con los modelos pastorales convencionales y doctrinarios de antaño, porque la labor que emprenden se caracteriza por una pastoral *in situ* y práctica. En el tercer capítulo expongo de forma breve el quehacer de la diócesis de San Cristóbal el día de hoy en una pastoral indígena renovada.

El objeto de lo que ofrece esta sección del trabajo es dar una base no sólo a la segunda parte de este trabajo (capítulos 5 y 6), sino dar a conocer el origen de un pueblo y su relación con un organismo religioso como la Iglesia católica y algunos modelos económicos como las fincas, de tal forma que pueda comprenderse la manera peculiar en que los tojolabales han recibido a los agentes de pastoral y sus enseñanzas, que en algunos casos les ha llevado a una cierta resistencia, obligando a los misioneros a cambiar de estrategia. Se trata, entonces, de exponer un primer eje histórico que más que fungir como preámbulo o contextualización de este tema, es una vía primordial de análisis.

esta zona que funge, incluso, como plataforma de acción de movimientos de emancipación como el EZLN.

Capítulo 1

Los constructores del Reino de Dios (I): el encuentro de los misioneros con los “hombres auténticos”.

*Jani jab'il jumasa ja yora ayto ja majani ja b'a ajyiye ja jnan jtatiki, ja yenle'i ini ayuk ya'tele'a sok mini xb'ob sts'une ixim mini libre ayuke ajyi'a, kechani wa x-at'tijiye b'a yalaj jatantik ajwalali, sok kechani wa x-aji yi'ile jla yal'tel jatan ajwalali.*⁹

(Arturo Lomelí González)

1.1 Los tojolabales: de un pasado olvidado a la memoria baldía

Los *tojolwinikotik* es el nombre con el que los tojolabales se denominan a sí mismos en algunas zonas. En otras se asumen como “meros tojolabaleros”, y algunas más, dependiendo del grado de “pureza” que ellos mismos conciben de sí mismos por el contacto que tienen con los mestizos o, incluso, la cantidad de préstamos del *kastiya* o español, simplemente se asumen como tojolabaleros o tojolabales.¹⁰

En *tojolab'al*, que es el idioma que ellos hablan, *tojol* que es un atributivo que se forma de la palabra *toj-* que significa “algo recto, correcto o derecho”, en tanto que *-ol-* es un morfema derivacional. Es decir, *tojol* es un atributivo que significa correcto, honesto, auténtico, verdadero (Furbee-Losee, 1976:26). Si a este atributivo se le añade *winik* (hombre), tenemos entonces que *tojolwinik* quiere decir, hombre honesto o auténtico. *Tojolwinikotik* es la forma plural de *tojolwinik*; es decir, hombres auténticos.

Lo mismo ocurre con *tojolab'al* que viene de *ab'al* (palabra, lengua, habla), que deriva del verbo transitivo *ab'* (escuchar, percibir, entender), y que con el atributivo *tojol* significa lenguaje correcto o auténtico. Sin embargo, lo correcto o auténtico alude a una cosmovisión en la que los tojolabales son el centro o pertenecen al centro del mundo o *muxuk satk'inal* (ombligo del universo) (Mattiace, 2001:76 y Gómez Hernández y Ruz, 1992:19). Pero no necesariamente se refiere a un centro geográfico, sino a la identidad del tojolabal y de su origen y/o su cultura:

⁹ “En aquellos tiempos cuando existía la esclavitud en que vivían nuestros padres, ellos no tenían trabajo ni podían sembrar libremente, nomás trabajaban en las milpas de los patrones. Sólo daban su trabajo para el patrón” (Lomelí, 1998:71).

¹⁰ Si bien desde la perspectiva de ellos el nombre que se utiliza para identificarse es el de *tojolwinikotik* (hombres auténticos), en otras zonas, y en específico en las que centro principalmente este trabajo, ellos no se asumen con ese término, sino como “tojolabales” o “tojolabaleros” (cf. Castillo Ramírez, 2009). Para evitar confusiones que no forman parte central de este tema, me estaré refiriendo a ellos como tojolabales.

[...] Es como *tojolwinikotik* que en *Kastiya* (español) es los hombres abténticos. Para mí el hombre abténtico soy yo. No tú. Yo soy *tojolwinik* y tú *jnal*¹¹. Para mí yo soy abténtico y no tú, porque ni te conozco y no sé si sos abténtico pue'. Tú no me conocés y para ti soy indígina, pero no podés pensar como yo porque estás en mi casa [comienza a reír] ¡Pensálo! Lo tuyo no puede ser abténtico para mí” (Entrevista abierta con Andrés,¹² 3 de septiembre de 2010).

Las palabras de este abuelo del ejido de Lomantán son muy interesantes porque, además de lo que puede obtenerse con un análisis semántico del léxico *tojolab'al* que él usa para tratar de explicar porqué se denominan los tojolabales como auténticos, es también un reflejo de lo que históricamente ha vivido el pueblo tojolabal desde su memoria más tardía que ha sido ya olvidada, hasta su memoria más reciente a la que se le ha denominado “memoria baldía” (cf. Ruz, 1992).

Antes de empezar a abordar de manera sucinta la historia de los tojolabales, es importante ubicarlos geográficamente y señalar las comunidades en las que se centran gran parte de los datos de este estudio. Pero es necesario aportar en este trabajo una introducción que aclare una serie de confusiones geográficas con respecto a una serie de topónimos y delimitaciones territoriales que se usan indistintamente. Me refiero a lo que se denomina de forma ambigua y poco precisa como Zona Tojolabal y/o Zona Sureste.

1.1.1 La “Zona Tojolabal”: ubicación geográfica

¹¹ *Jnal* significa en *tojolab'al* mestizo o ladino. Algo que cabe señalar con respecto a esta palabra que en el contexto de la entrevista se contraponía a la noción de hombre auténtico (*tojolwinik*), lo cual puede aludir a la completud y la perfección del ser, el caso del ladino o *jnal* puede aludir a una “j” que es un pronombre posesivo en primera persona del singular, y *nalan* que significa cintura o mitad. *Jnal*, por lo tanto, alude a un sujeto que no está completo, que está a medias y que es el ladino o mestizo. Para Carlos Lenkersdorf el *jnal* es para los tojolabales lo que para el mexicano es el gringo. El *kaxlan*, que podríamos considerarlo pragmáticamente como un sinónimo de *jnal*, también alude a un sujeto traicionero. La palabra *kaxlan* se le atribuye, de hecho, a algún animal salvaje que es peligroso y traiciona. (cf. Lenkersdorf, 2001 I) En el caso de los tojolabales que habitan en la zona montañosa o en las Cañadas, comunidades en las que centro gran parte de mi estudio, utilizan la palabra *kaxlan* para referirse al mestizo en general y *jnal* para hablar bíblicamente del fariseo, en donde se confirma esta noción de que el mestizo es un “ser traicionero” y el *jnal* se utiliza para hablar de alguien que no pertenece, en este caso a ellos. (Notas de campo, 6 y 7 de noviembre de 2010). La autenticidad a la que se refiere el atributivo *tojol*, puede referirse y relacionarse con la construcción de una imagen, ya por su memoria histórica llena de explotación, abuso y discriminación del *kaxlan*, que contrasta a la imagen de sí mismo como “honesto”, o para hacer esa diferencia entre el *tojolwinik* y el mestizo; es decir, es en primera instancia un indicador de la presencia de la alteridad o diferenciación en una relación intercultural, asimétrica y conflictiva.

¹² A lo largo del texto utilizo pseudónimos para salvaguardar el anonimato de los entrevistados.

Cuando se habla de la “Zona Tojolabal” y/o la “Zona Sureste” existe una cierta opacidad para cualquier lector que trata de identificar el sitio en el que se ubican estas áreas en el estado de Chiapas. Esto se debe, por un lado, a que la delimitación precisa de un área geográfica habitada por los tojolabales ha cambiado de forma constante, sobre todo en la zona o subregión de Las Cañadas, y que obedece, entre otros aspectos, a la migración constante de éstos a partir de, por ejemplo, la expulsión de algunos miembros de una comunidad determinada por diferencias políticas y religiosas —lo que da lugar a la fundación de nuevas comunidades— o problemas en la irresolución de la cuestión agraria.¹³

El caso de la migración, al igual que sucede con muchos otros grupos étnicos, es una característica casi innata de los tojolabales. En la actualidad, es difícil verlos establecidos de manera definitiva en esas zonas sin que haya, por lo menos alguna vez, salido de su territorio por diversos motivos. Entre los más comunes está el de buscar empleo, lo que alude a una imperiosa necesidad económica. Pero algo que se distingue en los tojolabales, a diferencia de otros grupos indígenas y campesinos del país, es que casi siempre regresan a sus comunidades de origen.

Otro motivo de migración no necesariamente tiene que ver con el aspecto económico en tanto una gran necesidad que los obligue a buscar fuentes de empleo. En realidad, ellos han sido migrantes a lo largo de su historia. A excepción del periodo conocido como “el baldío”, los tojolabales se han movido constantemente hacia otras tierras; desde los Cuchumatanes guatemaltecos hacia la zona de los Llanos de Comitán, y posteriormente hacia el Valle de las Margaritas (Piedrasanta, 2009 y Álvarez, 2000), hasta una constante migración en tiempos más recientes como la llamada *colonización de la Lacandona* entre los años treinta y sesenta (cf. Estrada, 2004 y 2007a y 2007b; De Vos, 2000), o la migración de los jóvenes y jefes de familia para trabajar en la construcción y el campo en localidades como Playa del Carmen, Tuxtla Gutiérrez, Ciudad de México, Tijuana, Arizona, Florida, Nueva York, entre otros lugares (Notas de campo 2008 y 2010).

¹³ Aunque pareciera que la época de expulsiones o de acciones comunitarias en contra de quienes no profesan una fe determinada quedó atrás, siguen ocurriendo eventos de esta naturaleza aún hoy, como puede observarse en el diario La Jornada del 17 de abril de 2013, escrito por el corresponsal Elio Enríquez. Por razones que desconozco no se puede consultar en línea, pero por este medio existen otros sitios en donde puede leerse la misma nota: <http://eldespertadoramericano.com/2013/04/17/evangelicos-de-chiapas-dejan-su-comunidad-acusan-presiones-de-la-jornada-en-linea/> y <http://hoyloleo.com/2013/04/17/evangelicos-de-chiapas-dejan-su-comunidad-acusan-presiones-de-catolicos/>

A diferencia de los momentos en que la migración se haya debido a imperativos bélicos, políticos, religioso-ideológicos, etc., en las últimas décadas se ha dado hacia otros lugares del país o de la Unión Americana, lo que no implica un desplazamiento que conlleve a su establecimiento definitivo en ese lugar, sino que después de un tiempo regresan a su comunidad de origen:

(Raúl)—Yo pagué un coche en Margaritas para ir a Tijuana. Llegué de por sí allá, de por sí fui en Tijuana. Quedé ocho día, nueve ahí esperando pasar a los Estados. Pe' no se pudo de por sí. A Luego contré un mi trabajo en pábrica de televisiones. JVC se llama. Y estuve de por sí ocho mese de por sí. Ya no interesé en ir a los Estados, gané dinero, *tak'in* decimos aquí en *tojolab'al*, regresé en Candelaria y encontré mujer. Ya con pamilia no vas lejos. Vas querer quedar.

(JVZ)—Pero fuiste para allá para ganar dinero ¿no?

(Raúl)—Sí pue', pero no. Gané dinero; gastas. Quiere ¡púcha! Quiere mucho pa' vivir allá. Pe' se hace hombre de por sí ir allá. (Entrevista con R de Candelaria Bienes Comunales, Chiapas, 7 de noviembre de 2010).

En este fragmento de entrevista se percibe no sólo un caso de tantos en los que hay migración, sino que en realidad el objetivo único de migrar no es para ellos sólo obtener un ingreso más para sostener a la familia.¹⁴ Hasta cierto punto es una suerte de ritual de paso; es decir, es uno de tantos procesos para “hacerse hombre”. En Lomantán, don Andrés me comentaba que migrar a los Estados Unidos es peligroso y en ocasiones se paga con la vida. Sin embargo, la importancia para muchos jóvenes al cruzar la frontera es “vivir la aventura” y regresar a la comunidad como hombre y buen partido para encontrar pareja.¹⁵

La idea, según él, es ir a los Estados Unidos para tener otras experiencias, sobre todo si se trata de trabajar en algo distinto “a la milpa”. Al final, dice don Andrés, que ellos terminan trabajando en el campo:

¹⁴ Al respecto tuve oportunidad de platicar con jóvenes de diversas comunidades tojolabales (Candelaria Bienes Comunales, Gabriel Leyva, El Santuario, Santa Rita Sonora y San Arturo las Flores) que habían migrado a otras partes del país (Saltillo, Ciudad Juárez, Distrito Federal) y de los Estados Unidos (Nueva York, Phoenix, Florida) y la mayoría coincidía en lo mismo: es una aventura, vivirla “te hace hombre”, una vez teniendo familia ya es difícil migrar, ganas bien pero gastas mucho también, es peligroso, etc.

¹⁵ El testimonio de “Raúl” se da en una comunidad sumamente alejada de la localidad en donde entrevisté a Andrés (ver mapa 4 en apéndice). Es un aspecto que comparten en apariencia los tojolabales y da pie a que considere que el proceso migratorio tojolabal es más un ritual de paso que una imperiosa necesidad económica.

[...] pero con cosas que aprendieron, llegan con sus botas de vaquero y diciendo cosas en inglés. Algunos llegan ya viciados. Ya no quieren trabajar su milpa. Pero otros, los más jovencitos, regresan, encuentran mujer, se casan y ya sólo salen a la *suidad* a buscar trabajo si las aguas chingaron la milpa. Si no es por eso no se van (Entrevista Andrés, Lomantán, Chiapas, 3 de septiembre de 2010).

La movilidad de los tojolabales aparenta ser un factor que complica al investigador su ubicación geográfica. Pero, considerando que es común que regresen a sus comunidades de origen o que si se llegan a establecer en las ciudades en donde tienen la oportunidad de conseguir un trabajo más estable y duradero —por lo general en Las Margaritas o en Comitán—, esto hace más fácil ubicar, que no determinar, el espacio que habitan.

La mayoría de los autores que han estudiado a la sociedad y cultura tojolabal, coinciden en que éstos están establecidos principalmente en el municipio de Las Margaritas, aunque existen algunos núcleos poblacionales de importancia en los municipios de Comitán y Altamirano, y otro tanto en La Independencia, La Trinitaria y Maravilla Tenejapa (*vid.* mapa 4). El área que abarcan estos municipios comprende diversas situaciones geográficas y climáticas; es decir, zonas boscosas, pequeños valles intermontanos, zonas más cálidas como Las Cañadas, áreas selváticas, núcleos cercanos a las ciudades y que por lo general son zonas de extensas llanuras en donde estaban establecidas las fincas desde finales de la época colonial (*cf.* Escalona, 2011).

Sin embargo, cuando uno platica con los tojolabales sobre las tierras que habitan, ellos nunca se refieren al bosque, a los valles o a los llanos. Ellos hablan de la montaña, el ejido, la cañada o la selva. La imagen exógena y estereotipada que se tiene, por ejemplo, de la selva, es la de un lugar con vegetación y humedad excesiva y un calor agobiante. Muchos tojolabales al hablar de ésta se refieren a lugares fríos. Esto se debe a que la selva como tal puede ser alta o baja. La selva alta puede traducirse en bosques tropicales o semitropicales (como el caso de algunas cañadas y puntos un poco más elevados), en tanto la selva baja es lo que se conoce como “tierra caliente”.¹⁶

La montaña es en realidad un área boscosa, en algunas partes sumamente deforestada, que goza de una elevación considerable —en ocasiones de más de 2000

¹⁶ Las comunidades tojolabales que forman parte de mi investigación pertenecen, en términos generales, a una de las cañadas (zona selvática) que está aproximadamente a 700 msnm y a la zona montañosa que pertenece a la cabecera de Gabriel Leyva Velázquez a 2100 msnm (*ver* mapa 5).

msnm— y un clima de templado a frío. En estas altas elevaciones, sobre todo en el municipio de Las Margaritas, existen comunidades que, a diferencia de otras, se dedican a cultivar con fines de autoabastecimiento maíz, frijol, chayote y calabaza; comen poca carne y el consumo de huevo, azúcar, café y camarón de río, es común.¹⁷

Los cultivos por lo general varían de zona en zona, dependiendo del nicho ecológico en donde habitan. Por esta razón, se puede observar, por ejemplo, que existen algunas diferencias entre el maíz de la montaña, al que llaman “bolita” o “*ixim bolita*” y el maíz de otras zonas más cálidas y que es más parecido al que conocemos comúnmente en la ciudad (Notas de campo noviembre de 2010).

En la zona de las Cañadas los productos cultivados son casi los mismos que en la montaña —aunque en el caso del maíz éste tiene una forma diferente, y la leguminosa que se conoce como botil no se da más que en tierra fría— pero lo que se da muy bien en estas tierras más cálidas, y que en algunos casos ya se cultivan, son plátano o guineo, axiote, café, lima, caña de azúcar, papaya y otras plantas comestibles que crecen en áreas más altas y frías como la pacaya y diversos tipos de hongos.

A decir verdad, Las Cañadas y la zona de los valles o llanos (donde estaban establecidas la mayor parte de las fincas) son las tierras más fértiles y donde se pueden diversificar más los cultivos; es por eso que estas zonas eran de sumo interés para la Iglesia y luego los mestizos finqueros; sobre todo las que están más cercanas a las ciudades de Comitán, Las Margaritas, La Independencia, La Trinitaria, así como zonas en las que se supone que cohabitaron los tojolabales con otros grupos étnicos, conocida

¹⁷ Otros productos que forman parte de su abastecimiento diario se dan de forma natural. Por ejemplo, en la zona alta o montañosa es común que se consuman *morax* (zarzamora), duraznos, *pataj* (guayaba) o *pix* (tomate); y animales como *jalaw* (tepezcuintle), *ivoi* (armadillo), *ujchum* (tlacuache), *machin* (mono) y *k'ulal chej* (venado de cola blanca). Ellos también comen algunos insectos como el *tz'isim* (hormiga arriera) o el *ch'ixkirin* (chicharra), aunque se da en terrenos más bajos y cálidos. La característica de estos productos, sobre todo en el caso de los vegetales y frutos, es que no son afectados por fenómenos como las heladas (*tew*), plagas, epidemias o la presencia de animales que acaban con las milpas, como es el caso del [*K'ulal*] *chitam* (jabalí),¹⁷ a diferencia de otros productos cultivados que son seriamente amenazados como el botil, el maíz, el frijol o la *tzila* (lo que se conoce, al menos en el altiplano mexicano, como “chilacayote o chilacayota” (voz náhuatl *tzilacayutli* o calabaza blanca). Pero cuando se habla de este alimento en *tojolab'al* se le conoce como *mayil*); y animales domésticos como reses, gallinas o cerdos. El ganado vacuno, porcino y ovino, en realidad no es común en las zonas de Las Cañadas y la Montaña. En Las Cañadas, suelen cazar venado, tepezcuintle, armadillo, entre otros animales, además del consumo de insectos. La carne la compran por lo general a algún comerciante que pasa por esas comunidades una o dos veces al mes y la conservan encima del fogón para que se ahúme. En el caso de la Montaña la obtención de productos como aceite, azúcar y otros, los compran en otras comunidades —en mi estudio de caso en Gabriel Leyva Velázquez— y la carne es escasa. En la zona fría, por ejemplo, existen factores que hacen difícil la cacería, debido a un proceso de deforestación a partir de un incendio que ocurrió hace quince años (del que se dice fue provocado por el gobierno en contra del EZLN que ahí se resguardaba), y las condiciones económicas no les permiten comprar carne o tener ganado. Por lo general, cuando matan jabalíes es cuando ellos pueden consumir carne, y de vez en cuando comen gallinas o guajolotes.

como Los Llanos —la zona aledaña al Valle del Grijalva (antes valle de Copanaguastla)— donde destacan las localidades de San Bartolomé de los Llanos (hoy Venustiano Carranza), Socoltenango, Villa las Rosas, entre otras. Esta región en específico era de enorme importancia para la Orden de Predicadores (dominicos) que se estableció durante mucho tiempo en esta área y, desde su salida hasta mediados del siglo XX para los criollos y ladinos que ocuparon estas zonas para el ganado, el cultivo de la caña de azúcar, maíz, café, entre otros.

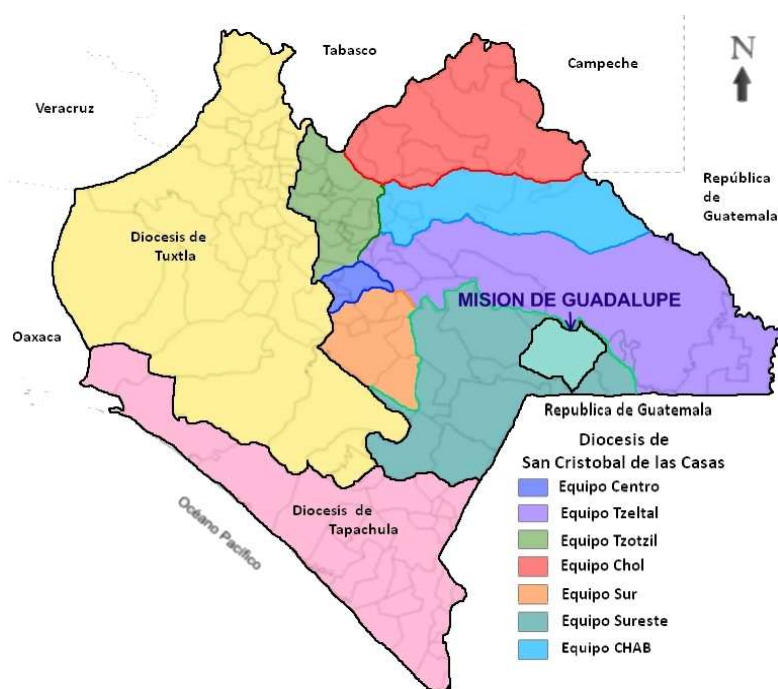
La población tojolabal oscila entre 37,667 y 43,169 habitantes (hablantes mayores de cinco años de edad), de los que entre el 90% y 80% habita el municipio de Las Margaritas y parte de Altamirano (PINALI, 2009:19). El resto se ubica en la zona conurbada de Comitán de Domínguez, los municipios de Comitán, La Trinitaria, Maravilla Tenejapa y La Independencia.¹⁸ Esto es lo que conforma la Zona Tojolabal. Ahora bien, hablar de la Zona Sureste implica un territorio mayor que éste. Sin embargo, el uso común que se le da al término “Zona Tojolabal” o “Zona Sureste” como algo casi indistinto, tiene que ver más bien con una demarcación territorial que viene desde la Iglesia; es decir, de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, y no precisamente del Estado.

El origen de esta división territorial se relaciona con la preocupación que tenía la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en tiempos del obispo Lucio Torreblanca (1944-1959) acerca de la actividad pastoral catequética, sobre todo, después de un largo periodo durante la primera mitad del siglo XX lleno de descalabros y conflictos con el gobierno mexicano. A partir de estos altercados el descuido y abandono de la diócesis implicó una baja actividad eclesiástica. Torreblanca pretendía revertir esta situación. Fue él quien comenzaría a establecer distintos órdenes religiosas en la entidad (Misioneros del Espíritu Santo, Jesuitas...) para iniciar una pastoral catequética cristiana que empezaría a perfilarse hacia los indígenas, por conformar éstos una parte

¹⁸ Esta ubicación geográfica no siempre fue así. Antes de la época en que se establecieron las fincas a mediados del siglo XIX, los tojolabales ocupaban una mayor extensión compartida con otros grupos étnicos como coxoh, cabiles y probablemente tzeltales, lo cual no se reconoció sino varios siglos después. Esto quizá a la condición histórica de los tojolabales de siempre ser subordinados (*cf.* Ruz, 1983). Antonio Gómez Hernández y Mario Humberto Ruz (1999) hablan de un proceso de ladinización que fue determinante en el desplazamiento de los tojolabales hacia la ubicación arriba señalada, pero no se refiere sólo a que haya habido un desplazamiento de sus territorios originales, aunque sí hubo muchos casos de desposesión, sino también de un desplazamiento cultural y lingüístico que les llevó a muchos tojolabales y otros grupos a ladinizarse, razón por la que los coxoh y los cabiles sean considerados en la actualidad grupos extintos (Gómez Hernández y Ruz, 1999:29-30).

importante de la población en Chiapas (Morales Bermúdez, 2005:114 y Estrada, 2004:204).¹⁹

La gran diversidad cultural que había en el estado de Chiapas llevó a la Iglesia a tomar una decisión que facilitara la organización de su quehacer pastoral. Ante esto, se optó por hacer una división del territorio. Esta es la razón por la que a mediados de la década de los setenta, que correspondió ya a la gestión de Samuel Ruiz, ya se había establecido la división del estado de Chiapas en tres diócesis (Tuxtla, Tapachula y San Cristóbal de Las Casas).



Mapa 1.

Fuente: (<http://misiondeguadalupe.maristas.edu.mx/>).

En la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, que era en la que predominaba la población indígena, se crearon seis regiones de acuerdo no sólo con un criterio geográfico y ecológico del área que comprende la diócesis de San Cristóbal, sino

¹⁹ Como se verá más adelante, José Francisco Orozco y Jiménez, obispo de Chiapas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, tuvo una iniciativa de llamar distintos órdenes y congregaciones religiosas para apoyar la labor catequética de la diócesis. Sin embargo, en la época de Torreblanca su llamado a otras órdenes y congregaciones se debía a que era indispensable sentar las bases de una pastoral indígena y, al mismo tiempo, disminuir los privilegios de un clero local empoderado, por lo que la salida de muchos miembros religiosos del lugar y la entrada de “gente nueva” era la estrategia del obispo.

también sociocultural y lingüístico. Estas regiones se denominan Zona Chol, Zona Sur, Zona Sureste, Zona Centro, Zona Tzotzil y Zona Tzeltal (*vid.* mapa 1). Sin embargo, a raíz de una serie de conflictos entre la Orden de Predicadores y la Compañía de Jesús, se crea una séptima zona llamada Chab (Estrada, 2007:186).

La Zona Sureste, en específico, comprende los municipios constitucionales de Comitán, Chicomuselo, Frontera Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, La Trinitaria y Tzimol. En este sentido, haber hecho una división de acuerdo a un criterio sociocultural y lingüístico no coincide con lo que en realidad abarca la Zona Sureste, pues en estos municipios existen muchos grupos indígenas y no indígenas como tzotziles, tzeltales, tojolabales, chujes, k'anjobales, mames, jacaltecos, acatecos y campesinos mestizos (PINALI, 2009:23).

Una solución frente a esta diversidad fue la puesta en marcha de una acción por parte de la diócesis de subdividir esta zona —como se hizo en las demás zonas también— y poner a cargo diversas parroquias y misiones con la tarea de atender las necesidades pastorales del área que les fue asignada. De ahí surge la Zona Tojolabal que, aunque también abarca algunas comunidades k'anjobales y tzotziles, es una subregión que en su mayoría está habitada por tojolabales y está atendida por la Misión de Guadalupe, como se ilustra en el mapa 1 (*supra*), y La Castalia.²⁰

Más allá de la aclaración arriba expuesta acerca del territorio que comprende la Zona Tojolabal, es importante señalar que cuando se le encomendó la tarea a estas dos misiones comitecas para llevar a cabo su labor pastoral entre los años sesenta y setenta, encontraron que la Zona Tojolabal abarcaba un territorio mayor del que se había delimitado hasta entonces, debido a la colonización de las tierras nacionales entre 1940 y 1965, que comprendía una parte de la Selva Lacandona.

La Misión de Guadalupe, por ejemplo, tenía como encargo ocuparse de la catequesis de los grupos campesinos tojolabales de la zona fría —parte de lo que ahora denominan Zona Pinada— hasta que notaron que con la colonización se internaron en la Selva Lacandona hasta la tierra caliente, extendiendo su radio de acción y grupo focal de trabajo, por lo que empezaron a atender también chamulas, huixtecos, tenejapas, mestizos, etc. (Estrada, 2004:206).

²⁰ Ambas misiones se ubican en la ciudad de Comitán de Domínguez, la primera en el barrio de las Siete Esquinas y la segunda en el barrio de Yalchivol.



Mapa 2.

Fuente: (<http://misiondeguadalupe.maristas.edu.mx/>).

En la actualidad, la zona de trabajo pastoral de la Misión de Guadalupe ha sido dividida para poder organizar mejor sus visitas y repartirse de una forma ordenada entre cada uno de los agentes de pastoral de las misiones para hacer su labor. La división de su zona pastoral comprende siete áreas: Pinada, Alta y Nueva Esperanza, Guerrero, Río Blanco, Juárez, Caliente y Legión de María (*vid.* Mapa 2).

Otro aspecto que con seguridad redefinió la ubicación y restructuración de las zonas pastorales fue la emergencia de comunidades y municipios autónomos, sobre todo en la subregión de Las Cañadas. Son estos cambios y una serie de características en los tojolabales que los hace diferentes a otros grupos étnicos chiapanecos, principalmente de los Altos, pero para entenderlo mejor es indispensable echar un vistazo a su historia.

1.2 De San Mateo Ixtatán a la finca

Según advierten algunos autores (Schumann, 1981; Ruz, 1981 y 1999; Lenkersdorf, 1986; Piedrasanta, 2009), el origen de los tojolabales se ubica geográfica e históricamente en los alrededores de San Mateo Ixtatán, en los Cuchumatanes guatemaltecos, que compartían con los chujes, alrededor del 300 a.C. al 300 d.C. (*vid.* mapa 6 y 7).

La salida del grupo tojolabal de su *muxuk* (ombligo, lugar de origen) *mateano* tiene relación con una serie de disputas que sostuvieron con los chujes, a raíz de un

crecimiento económico que tuvo San Mateo Ixtatán no sólo en la zona, sino más allá, llegando a ser parte de una importante ruta prehispánica comercial, que distribuía, sobre todo, un producto de gran valía y relativamente escaso en Mesoamérica; es decir, la sal.²¹

Este producto en específico; es decir, la sal de San Mateo, fue conocida en toda Centroamérica y el Altiplano Central de México (Piedrasanta, 2009:39-40). Las altas demandas de la sal fueron tales que los chujes, quienes se apropiaron de las minas salinas y que cohabitaban y/o interactuaban con los tojolabales y otros grupos vecinos, se encargaron casi por completo de la explotación y procesamiento de éstas, de las que se extraía sal blanca y sal negra, esta última muy apreciada por su valor curativo, sagrado, ritualístico e incluso culinario.

La sal no sólo llegó a ser un elemento de prestigio y riqueza para los chujes de San Mateo, sino que trajo disputas y enfrentamientos con otros grupos vecinos, entre ellos los tojolabales. Piedrasanta dice que “después de situarse alrededor de la sal, los chujes crecieron, se multiplicaron, se diferenciaron internamente y dieron inicio a las rivalidades o abiertas disputas por el control de las minas” (2009:65).

Estas disputas se prolongaron sobre todo con un grupo que se denomina en los mitos como *chialon* y que en otros mitos, sobre todo del lado mexicano, se identifican como *zapalutas*, y con los *yaxbatz* que son un grupo chuj de San Sebastián Coatlán.²² Es evidente que los tojolabales estaban involucrados en estas disputas, lo cual rememoraban aún hasta hace 25 años en algunas comunidades como San Mateo Veracruz, en sus festividades (Gómez Hernández, 2002:20).

Los *chialon* o *zapalutas* eran, al parecer, un grupo más vulnerable y pacífico que los *yaxbatz*, en parte porque no poseían atributos sobrenaturales para defenderse, según reza la leyenda. Ellos, después de enfrentarse buscando un dominio en las minas de sal, ser derrotados y expulsados de su territorio no sólo siguieron una ruta en busca de un

²¹ El lugar en el que se encontraban las minas de sal no era precisamente en San Mateo, sino en un lugar cercano llamado *K'atepam*, que en apariencia también era habitado por tojolabales (Ruz, 1981 I:46). Pero gran parte de la historia alrededor de las minas de la sal son parte de mitos que en la actualidad siguen vigentes entre algunos grupos chujes (Cordova, 2012), y que gracias a pláticas con algunos de ellos indirectamente puedo tratar de ir construyendo y comprendiendo el pasado remoto y casi olvidado entre los tojolabales (Notas de campo, 2010 y 2011).

²² Los *yaxbatz* se mencionan en la actualidad como un pueblo chuj que habla otra variante lingüística, y que en apariencia tiene más cercanía con el *tojolab'al*. En el caso de los *zapalutas*, éstos son reconocidos como rezadores a los que acuden los tojolabales todavía, cuando se dirigen cada año en romerías hacia San Mateo Ixtatán antes de la época de lluvias a ofrecer maíz para después llevarlo a sus comunidades y mezclarlo con el resto de sus semillas y así sembrarlo (Gómez *et al.*, 1999:64).

lugar propicio para su asentamiento, sino que literalmente comenzaron a huir del asedio de los chujes mateanos. En este proceso, del que se tiene poca información y más bien es de origen arqueológico, se explica la presencia, asentamiento y posterior movilidad de estos grupos en Chiapas, pasando por *Chin k'ultik*, *Tenam Puente*, *Jun chab'in* y el Valle de Las Margaritas.

De los zapalutas y otros grupos no se tiene la seguridad si derivaban de los chujes o eran quizá otros grupos mayas que con los tojolabales, k'anjobales e incluso chujes pasaron por este proceso de movilidad de forma paralela, y se distribuyeron en lo que actualmente son los municipios de La Trinitaria, Comitán y La Independencia. De hecho, es probable que los zapalutas sean o por lo menos se puedan relacionar étnicamente con lo que se conoce como tojolabales y/o coxoh indistintamente.²³

En varias conversaciones acerca del origen del pueblo tojolabal que sostuve con el arqueólogo Horacio Olivares, quien trabaja desde hace tiempo en el sitio arqueológico de Tenam Puente y sus alrededores, me enteré que más allá del mito de la “guerra de la sal”, en efecto los tojolabales venían de las elevaciones guatemaltecas cuchumateanas y que fueron estableciéndose en diferentes periodos y puntos hacia los Llanos de Comitán.

Chin k'ultik pudo haber sido uno de los puntos que éstos ocuparon a lo largo de su ruta en territorio mexicano hacia los Llanos de Comitán, lo que se puede constatar de manera preliminar porque este nombre es de origen *tojolab'al* (*Chin* (j)*k'ultik* = nuestro cerrito). Tenam Puente es otro punto en donde existen características tojolabales, además de que a sus alrededores existen en la actualidad ejidos habitados por ellos, quienes continúan con sus tradicionales romerías hacia territorios alguna vez también habitados parcialmente por tojolabales; es decir, hacia San Bartolomé de los Llanos.²⁴ Sin embargo, lo que es interesante y aún una incógnita, son algunos puntos a las afueras de la actual Comitán como *Jun chab'in* que muestran la posible presencia o

²³ Ruz hace la diferencia entre los coxoh y los tojolabales. Son los coxoh a quienes se les relaciona con los zapalutas. Además, coxoh y tzeltales, quizá chujes también, eran grupos que cohabitaban en la zona de Comitán, y bajo los cuales los tojolabales vivían subordinados (cf. Ruz, 1983). Para una mejor ubicación se puede consultar en el apéndice el mapa 6, en donde se observan las fronteras culturales.

²⁴ Sobre los habitantes de San Bartolomé de los Llanos, en realidad, no se tiene noticia de la presencia de tojolabales. En la obra de Thomas Cage (1980), se habla de grupos de lengua y costumbres similares a los de Zinacantán; es decir, tzotziles. Sin embargo, en las propias leyendas tojolabales y algunos datos de cronistas como Thomas Cage, Fray Antonio de Remesal (1964), entre otros, se sabe de la presencia de éstos que pudieron haber sido lo que se identifica como coxoh. En realidad, no se tiene noticia de los tojolabales en ningún documento de archivo y crónica hasta finales del siglo XVII (cf. Ruz, 1999).

asentamiento del grupo chuj en el pasado, a pesar de ser un sitio que se supone haber sido ocupado por tojolabales, coxoh y quizá cabiles y tzeltales.

Al parecer, más allá de un asedio por parte de los chujes hacia los tojolabales y otros grupos, en muchos casos se trataba de un desplazamiento lento de estos últimos de Guatemala hacia Chiapas en el que no sólo se asentaba un grupo, sino que había una relación interétnica y comercial muy activa. Pero eso no significa que no hayan existido rivalidades, enfrentamientos o reconquistas territoriales —que al parecer es lo que ocurrió en el caso de Comitán; es decir, que los tojolabales reconquistaron o reocuparon ese territorio expulsando a los chujes.

La explicación arqueológica del abandono de un espacio tiene que ver en ocasiones con guerras y disputas, pero también con el agotamiento de los suelos y otras cuestiones climáticas o, incluso, un cambio significativo en la actividad social y comercial frente al surgimiento de nuevos centros comerciales y urbanos. Ante la escasez de información, salvo lo que se puede deducir a partir de estudios etnolingüísticos, arqueológicos y de los mitos, lo que se sospecha es que los tojolabales, a lo largo de su historia fueron trasladándose y ocupando diversos puntos hasta llegar a Tenam Puente y la antigua Balun K'anán (Comitán).²⁵ De ahí, sin un total abandono territorial y por cuestiones que aún no se pueden explicar, los tojolabales se trasladaron y se asentaron en el valle de Las Margaritas, donde, por cierto, fueron encontrados cuando los españoles llegaron a estas tierras del sureste mexicano (*cf.* Álvarez, 2000).

La incertidumbre en la historia del pueblo tojolabal también se extiende al periodo de la colonia. De hecho, hasta finales del siglo XVII y el siglo XVIII es cuando se hace mención de este pueblo en documentos o crónicas en un libro de 1686 en el que “se asientan las licencias otorgadas a confesores y predicadores, previamente examinados en las lenguas habladas por sus feligreses” (Ruz, 1981:36) o la crónica de Fray Francisco Ximenez en 1720, que habla de la lengua *chanabal*, aludiendo probablemente a la cuarta lengua (*chan-ab'al*) o lengua tojolabal (Gómez, Palanzón y

²⁵ Con respecto a Balun K'anán se dice en el propio Comitán y entre algunos cronistas y autores comitecos, que proviene de *Balun K'anal* o nueve estrellas. Al pensar este sitio como un antiguo asentamiento tojolabal se puede deducir que se trata más bien de los nueve espíritus o guardianes protectores de parajes y pueblos. Es decir, así como los tzeltales tienen a los ancestros *me'itlabil*, los tzotziles a los *totilme'il* y los ch'oles a los *tyatña'ab*, los tojolabales tienen a los nueve guerreros o guardianes (*balun k'anán*). Estas formas míticas y otras más como la importancia de la ceiba, las cuevas y los manantiales, resurgen en el periodo de las fincas, desde el siglo XVIII, y eran espíritus por lo general revestidos y disfrazados de santos católicos indianizados, a quienes se les atribuía la fertilidad agrícola y la prosperidad económica de las fincas (García de León, 1985 I:125), aunque la etnografía no precisa estas características en los tojolabales con tanta recurrencia como otros grupos.

Ruz, 1999:30). Es por ello que los pocos autores que han escrito sobre su historia aluden a un periodo o memoria histórica olvidada, pues ni los propios tojolabales tienen noticias de estos periodos tan remotos, sino a través de la memoria histórico-mítica de otros grupos como los chujes.

Existen algunos ancianos que llegan a identificar a San Mateo Ixtatán o Guatemala como el *muxuk* (ombligo, lugar de origen) si se toma en cuenta que en algunas comunidades como San Antonio B'awitz, Rosario B'awitz, Veracruz, Saltillo, entre otras, continúan en la actualidad con la costumbre de emprender el camino, antes de la época de lluvias, hacia San Mateo a través de romerías o *k'u'anel*.²⁶ Entre las romerías más importantes y que aluden a una tradición relacionada con el pasado histórico del pueblo tojolabal, está la de San Mateo, pero también existen otras dirigidas a San Bartolomé de los Llanos, Santo Tomás Oxchuk, la Trinitaria o antigua Zapaluta, entre otras.

La memoria tojolabal manifiesta en estas peregrinaciones, sin embargo, es muy débil. En ocasiones lo que se puede observar es una posible tergiversación de hechos históricos a los que agregan eventos que nunca vivieron como tales o que es parte de la integración de tradiciones y costumbres venidas de occidente:

Los tojolabales, sobre todo en Chiptik, un poco en Veracruz, hacen su... ¿cómo se les dice? Como carnavales pues. Algunos dicen que es en donde representan la guerra de la sal que tuvieron con los chujes hace un chorro de años, pero cuando tienes más de treinta años conviviendo con ellos y platicas con los viejitos, ellos te van a decir que son representaciones muy viejas que tienen desde que estaban en la finca, y que se refieren a la lucha que tuvieron los cristianos con los moros o con los infieles. Hay personajes como Santiago apóstol y Carlo Mango. No Magno [se ríe], Mango le dicen. Yo creo que se refieren a Carlos V, pero así lo dicen ellos. Ahora bien, dime tú qué tienen que ver con los chujes, con su historia prehispánica y todo eso. Si acaso se sabe algo o se interpreta algo de estas manifestaciones, lo que queda claro es que la memoria histórica tojolabal viene del periodo de la finca y no más allá (Entrevista Ramón Castillo, Pbro. 01 de octubre de 2010).

²⁶ Estas romerías forman parte de una ritualidad sumamente importante en la población tojolabal desde varios puntos de vista. Socialmente porque es un espacio de confluencia comunitaria e intercomunitaria, incluso intercultural porque existen mestizos campesinos que también se presentan en la peregrinación. Pero también desde el punto de vista ritualístico y cosmogónico es importante porque es con éstas como se revive (la memoria) y se renueva precisamente el sistema cosmogónico (*vid.* mapa 6).

Es importante retomar en esta entrevista lo que acabo de mencionar en párrafos anteriores; es decir, que la memoria tojolabal (antes de la finca) durante una época colonial temprana y en la época prehispánica como tal, está prácticamente olvidada.²⁷ Pero esta pérdida de memoria tiene una explicación muy lógica.

El periodo histórico en el que se ubica la conquista de los españoles del territorio mesoamericano, así como la Conquista Espiritual, fue un proceso cruel y lleno de abusos en el continente americano, como describen en sus memorias algunos frailes de la época —quizá el más importante de ellos fue fray Bartolomé de Las Casas (cf. Las Casas, 2005; Ruz *et al.* 2002; Ricard, 2002; Ximénez, 1999; Remesal, 1964).

Este proceso cruento que ha continuado a lo largo del periodo colonial, el siglo XIX y en la actualidad, ha sido acentuado y alimentado por rebeliones e iniciativas de resistencia que ha llevado a muchos grupos, incluso, a su extinción. Pero la resistencia indígena y la desaparición de algunos grupos no necesariamente están relacionadas con la violencia (física); es decir, existieron factores que de manera paulatina, más allá de la aculturación y transculturación, llevó a la desaparición y/o supervivencia de grupos étnicos como, en el caso del estado de Chiapas, los cabiles y los coxoh —en caso de que no se tratara de los tojolabales— en lo que se ha denominado como un “proceso de ladinización” (cf. De Vos, 1994 y Ruz, 1992).²⁸

En otros casos, la resistencia de grupos indígenas como los chiapanecas implicaba una directa confrontación con los españoles. El resultado de esto, como era de esperarse, fue una severa represión que les diezmó considerablemente hasta su extinción total que se dio a mediados del siglo XIX. En otros, se trataba de resistencias indirectas, muy similar a la noción de resistencia oculta de James Scott (1985).

Para el historiador Jan De Vos los grupos étnicos, desde el periodo de la Conquista, la Colonia y el Baldío, optaron por diferentes formas de resistencia: 1) *Resistencia abierta*, la cual implicaba una confrontación directa y constantes

²⁷ Al respecto Ruz, entre otros, reafirman esta posición cuando dice que la memoria histórica (oral) tojolabal “parecería circunscribir este periodo a la últimas décadas del siglo XIX y principios del siglo XX” (Ruz, 1992:17).

²⁸ Este proceso de ladinización aún persiste en muchas comunidades indígenas contemporáneas. Tiene que ver con una suerte de aculturación, debido al contacto “pacífico” interétnico, pero también con un proceso de transculturación debido a la inserción casi obligada de aspectos culturales extranjeros o de la cultura dominante que propician el desplazamiento cultural y lingüístico. Este proceso de ladinización dio lugar en muchos casos a la extinción total de grupos indígenas (coxoh, cabiles), en otros ha propiciado su estatus de “en peligro de extinción” (mocho’ o qato’k) y en otros continúa con un paulatino desplazamiento lingüístico y cultural (cf. PINALI, 2009).

levantamientos y rebeliones que culminaron en fuertes y violentas represiones, aunque también se clasifica dentro de este tipo de resistencia la emigración de todos aquellos grupos que se fueron en busca de tierras despobladas y que estaban fuera del control gubernamental de los españoles.

Quienes pasaron por este tipo de resistencias (confrontaciones y rebeliones), sufrieron la presión y procesos punitivos de los colonizadores, de tal manera que en lugar de resolver una situación de dominio, terminaban en “peores condiciones que antes, por eso se prefería encauzar sus esfuerzos de sobrevivencia en el río subterráneo de la (2) *resistencia velada*, dejándola fluir silenciosa pero poderosamente debajo de las evidencias cotidianas” (De Vos, 1994:70).

La resistencia velada fue practicada en muchos casos, y consistía en la realización de prácticas que eran toleradas por las autoridades civiles y religiosas y/o que se llevaban a cabo “a escondidas” al interior de los hogares, en la milpa o en el monte. También existía, según advierte De Vos, una (3) *resistencia negociada*; es decir, una forma en la que los indígenas pactaban y hacían concesiones a sus dominadores, lo que coadyuvó en algunos casos a mantener una relativa autonomía, pero también con el riesgo de perderla (1994:68).

Además de estas manifestaciones de resistencia, según observo, existieron casos en los que grupos como los tojolabales no buscaron o no hubo mucha oportunidad de enfrentarse con los españoles. Esto, aunque puede aludir a una resistencia velada en la clasificación de Jan De Vos porque continuaron llevando a cabo sus costumbres y rituales en la intimidad del hogar; en realidad nunca tuvieron algún problema en reconocer la autoridad civil y religiosa ni entrar en conflictos violentos. Pero el motivo de esto puede ser el simple hecho de haber habitado un territorio rico y fértil que atrajo el interés principalmente de los dominicos.

Cuando la Orden de Predicadores se establece allí de forma pacífica, éstos fungen como protectores de los indígenas, se involucran con ellos, aprenden sus lenguas, defienden sus derechos contra los atropellos de los encomenderos y autoridades; es decir, no dan oportunidad de que los españoles intervengan, y menos que abusen de ellos, tal como lo hiciera fray Bartolomé de Las Casas (Remesal, 1964:403). Esto explica la falta de confrontación entre tojolabales y de otros grupos étnicos que habitaban la zona, con los conquistadores y colonizadores. De hecho, si en la actualidad Chiapas observa una situación muy diferente al resto de México y

Centroamérica, sobre todo en cuanto a la religiosidad y el menor grado de desplazamiento cultural y lingüístico —principalmente en los Altos de Chiapas— es, en gran medida, por el establecimiento de los dominicos en el estado.

Fuera de los Altos de Chiapas, existe una menor manifestación cultural y religiosa *folklorista* en los grupos étnicos de familia lingüística mayense. Es aquí en donde los dominicos se asientan y llevan a cabo la mayor parte de su labor pastoral. Este asentamiento implicó una fuerte ausencia de españoles, criollos y mestizos, al menos durante gran parte del periodo colonial, por lo tanto, un proceso distinto de aculturación.²⁹

Como ya se mencionó, la presencia y asentamiento de los dominicos en Chiapas implicó una protección de los indígenas frente a la crueldad de los conquistadores y colonizadores españoles. Entre las figuras religiosas defensoras de los indígenas que más destacan en la historia de Chiapas y que sería la base religiosa en la zona de los Llanos y gran parte del territorio chiapaneco, se encuentra fray Bartolomé de Las Casas quien no sólo protestó por el trato inhumano que los españoles daban a los indígenas, sino que logró que la Corona española hiciera reformas para abolir la esclavitud y proteger la mano de obra indígena contra los colonizadores españoles (Harvey, 2001:59 Brading, 1992:75-121 y Remesal, 1964:300, 301, 340 y 341).

El resultado de su lucha se vio en el año de 1542 cuando la Corona española expidió leyes en las que se estipulaba que las autoridades indígenas tenían derecho a controlar los asuntos de sus comunidades, con la condición de que fueran responsables ante la Corona, sobre todo en materia tributaria, y de que sus costumbres no violaran o se contrapusieran a la doctrina eclesiástica.³⁰ En este sentido, aunque los pueblos debían ser gobernados de acuerdo a los designios coloniales, los indígenas podían disfrutar de cierto grado de autonomía (Harvey, 2001:59).

²⁹ Si a esto se le agrega el relativo aislamiento que vivieron los tojolabales durante el periodo de la finca desde el siglo XVIII hasta mediados del siglo XX, se puede comprender que hubo un atraso en el proceso de aculturación y transculturación, por lo menos en algunos rasgos socioculturales que sí sufrieron de inmediato otros pueblos indígenas, aunque la resistencia abierta y velada entre los tojolabales fue casi inexistente. A propósito de resistencias, la “resistencia negociada” y la “resistencia velada”, en tanto una cooperación con autoridades civiles y religiosas fue una constante, al menos, entre los dominicos y los pueblos de los Llanos de Comitán, pues como ya se mencionó antes, existía una cierta libertad en estos pueblos de vivir con sus usos y costumbres, mientras abrazaran el cristianismo y la doctrina cristiana.

³⁰ Dice el historiador Neil Harvey que “Las actitudes pragmáticas de los dominicos coadyuvaron al respeto de las formas autóctonas en cuanto a celebrar y vivir la cristiandad; es decir, se concedía autonomía a las cofradías en la celebración de sus fiestas siempre que mostraran devoción al cristianismo” (2001:60).

Sin embargo, el área de influencia de los dominicos se vería amenazada en el año de 1560, ya que la Corona emitió una Cédula Real en la que se prohibía que las órdenes religiosas, en específico agustinos y dominicos, poseyeran bienes raíces y ejercieran actividades lucrativas. Así sería difícil mantener la labor misionera, la cual consistía no sólo en adoctrinar a los indígenas, sino protegerlos del abuso de los encomenderos y terratenientes, así como enseñarles a trabajar el campo.

Estas medidas fueron cuestionadas y originaron fuertes protestas por parte de las órdenes afectadas. Este malestar ejerció cierta presión en la Corona española, que no tuvo otro remedio que modificar el contenido de la Cédula Real para autorizarles la posesión de bienes, pero sólo en los centros urbanos; es decir, no en los pueblos de indios (Ruz, 1992:56).

Esta determinación de la autoridad imperial y otras más se establecieron con la idea de ser obedecidas, pero como con la mayoría de los mandamientos reales en la Nueva España, éstos se acataban formalmente pero no se cumplían en la práctica. La zona de influencia y establecimiento de los dominicos en Chiapas, por lo tanto no se constriñó únicamente a las zonas urbanas, sino que llegó a los pueblos de indios. A pesar de todo esto, en el año de 1579 los dominicos piden a la Corona que se les otorgara más tierras so pretexto de continuar su labor misionera, que no podían sostener frente a su condición económica “precaria”, y fue entonces que éstos se expandieron en zonas en las que en un inicio estaba prohibida la presencia de cualquier otro que no fuera indígena; es decir, los únicos no-indígenas que podían ocupar este territorio serían los curas doctrineros, otrora misioneros (De Vos, 1994:116 y Ruz, 1992:61).

Una vez establecidos y consolidados los dominicos en sus áreas de influencia, en las que ningún otro sujeto no-indígena podía estar presente, el temor a los abusos, la esclavitud y la desposesión de tierras fue desapareciendo. Los tojolabales formaban parte de estos pueblos que estaban bajo la protección de la Orden de Predicadores por vivir en las cercanías o incluso al interior de los territorios que éstos poseían.

Entre las consecuencias que la presencia de los frailes y su protección les otorgaba, en específico a los tojolabales, así como la relativa autonomía de que éstos gozaban por las leyes que había emitido la Corona, más allá de la conservación de su lengua y de un aplazamiento del proceso de ladinización, es que pudieron socializar con la cultura occidental, representada por los dominicos, y discernir dicha cultura sin hacer a un lado la suya.

Así como los tojolabales se supone que pudieron comprender el cristianismo que luego adoptaron como parte de su religiosidad —lo que sí podría considerarse como un desplazamiento de su religiosidad autóctona—, aprendieron la lengua, las actitudes y costumbres del colonizador y el misionero, por lo que el monolingüismo y el monoculturalismo no era una característica tan generalizada en ellos. Los tojolabales tuvieron entonces un proceso de *resignificación sociocultural* muy eficiente.³¹

La única condición indispensable que debían cumplir los tojolabales para sostener ese estatus de privilegio era aceptar la doctrina cristiana (Harvey, 2001:60).³² Esto trajo un doble efecto en materia religiosa, además de las consecuencias socioculturales mencionadas arriba. Por un lado, una paulatina pérdida o transformación de sus manifestaciones religiosas originarias, de las que se conservan algunos elementos ritualísticos, no así insertos en su práctica religiosa cristiana.

Por otro lado, los tojolabales pudieron seguir rindiendo una suerte de culto a los elementos de la naturaleza, sin que la inserción de santos cristianos implicara una sustitución o disfraz para veneración de ciertas deidades, como sí ocurre de manera marcada con otros grupos alteños y/o de parte de la llamada franja finquera en los albores de Ocosingo entre los tzeltales (Legorreta, 2006 y Pinto Durán, 2002). Por lo tanto, pensar en los tojolabales de manera generalizada como un grupo étnico y cultural que manifiesta en la actualidad su religiosidad con una fuerte carga de la religión originaria o autóctona recreada no es tan verosímil. De ahí la importancia del asentamiento de los dominicos para comprender parte de las características socioculturales y sociorreligiosas de los tojolabales en la actualidad.³³

³¹ Incluso, después de la salida de los dominicos y la entrada de los criollos y mestizos a través de las fincas, los tojolabales pudieron resignificarse y discernir e integrar la cultura de la finca a la propia, como motor de reorganización y construcción sociocultural y sociorreligiosa (cf. Valtierra, 2012a, Legorreta, 2006 y Pinto, 2002).

³² Harvey (2001:61) aclara que a pesar de esta protección y defensa de los frailes dominicos, también hubo obispos que abusaron de su poder y perseguían la religiosidad indígena como pagana.

³³ En la religiosidad tojolabal sí se pueden observar algunos elementos “muy discretos” que aluden a una perspectiva no cristiana o pagana, pero tiene que ver más con un culto específico a ciertos elementos naturales y/o relacionados con su pasado en la finca. La religiosidad abiertamente manifestada en ellos, en específico los católicos, es la de un cristianismo tradicional o “apegado al canon”, que no sólo es producto de los cursos de catequistas de mediados del siglo XX, sino de la misma finca y la manera en que el finquero o patrón administraba en ausencia del sacerdote los servicios religiosos. El caso de tzeltales y tzotziles, por poner un ejemplo, fue distinto porque éstos y su resistencia negociada y velada, en los términos de Jan De Vos (1994), asumieron una conversión al cristianismo aunque en lo privado continuaban con sus prácticas. Quienes no fueron presas del sistema y periodo de la finca, sufrieron, además de un proceso de aculturación, la imposición de una conversión una vez que la Iglesia notó estas prácticas paganas, en la que el instrumento del “santo patrono” fungió un papel primordial de reinterpretación religiosa y resignificación cultural de los indígenas.

La labor importante de los frailes con respecto a los indígenas tiene que ver a su vez con un doble resultado. Por un lado, una transformación religiosa, comenzando con volver los antiguos centros ceremoniales en templos católicos, y una constante labor de introducción de la Palabra de Dios (evangelización). Por el otro, una conservación y al mismo tiempo libertad en la manifestación religiosa, siempre y cuando fuera cristiana, de algunos grupos indígenas ya conversos (tolerancia de la manifestación religiosa).

En relación a lo anterior, Jan De Vos identifica también dos momentos a partir del establecimiento de los frailes, sobre todo en la región de Los Llanos. Al inicio, hay una etapa misional que se refiere al momento en que los dominicos se van introduciendo en tierra indígena y van predicando la palabra de Dios. Después, estos misioneros se convierten en curas doctrineros (De Vos, 1994:114); es decir, ya habían convertido a los indígenas al cristianismo y eran permisibles en su forma de manifestar su cristiandad, pero ahora la labor eclesiástica consistiría en consolidar su establecimiento en tierra indígena, continuar dando la Palabra de Dios a los indígenas conversos y enseñarles otras labores como nuevas técnicas de elaboración artesanal, crianza de ganado y nuevos cultivos, a menudo en beneficio de la orden, para aprovechar la muy fértil tierra de los Llanos.

La etapa evangelizadora de los dominicos se valió de diversas estrategias como la introducción de los santos cristianos en las comunidades indígenas en las que se presentaban. Esto explica el porqué de los nombres de muchos de estos pueblos combinados algunos de ellos con algún otro nombre indígena. Esta estrategia dio lugar en apariencia a una mejor aceptación de la fe y la permanencia de sus costumbres y rasgos culturales (*cf.* De Vos, 1994; Harvey, 2001; García de León, 1985). De esta manera:

La religión popular antigua siguió, sin embargo, viva, amalgamándose lentamente con el cristianismo peninsular, reinterpretándose o reacomodándose comunidad por comunidad. Algunos santos penetraron en las mitologías locales, prestaron su nombre a los antiguos héroes culturales, enmascararon sus hazañas o encubrieron sus viejas pugnas bajo los nuevos motivos que la intolerancia española aportaba (García de León, 1985:31).

Las enseñanzas agropecuarias de los dominicos fueron importantes también, pero no para que los indígenas las llevaran a cabo en su vida cotidiana, sin depender de la orden. El paternalismo que caracterizó a los dominicos hacia los indígenas impedía que éstos pudieran desenvolverse y desarrollarse, por ser considerados casi como menores de edad e idealizados. Es precisamente el proceso lascasiano de idealización al que se refiere De Vos, que es un antecedente muy cercano a la noción rousseauiana del “buen salvaje” y que ha sido adoptada por muchos investigadores, religiosos, activistas y otras personas desde hace algunos siglos (*cf.* De Vos, 2004b).

Los factores que debilitaron la influencia de los dominicos y el fortalecimiento del proceso de ladinización, se relacionan con el comienzo de una depresión económica en el siglo XVI y XVII que obligó a la Corona a tomar medidas más fuertes en la recaudación de impuestos. Esto llevó a los dominicos, encargados de la captación tributaria en estas zonas, a comportarse más severos de lo que ya eran, llegando al maltrato en caso de no ver respuesta en los indígenas e imponer medidas exageradas que se contraponían al pragmatismo que les había caracterizado. Al respecto Neil Harvey es muy claro cuando explica la situación basándose en la denuncia de un franciscano de la época, fray Bautista Álvarez de Toledo:

Los nuevos obispos también denunciaron la religiosidad indígena como una velada forma de paganismo y emprendieron una agresiva campaña para combatir a los chamanes nativos y todas sus prácticas de idolatría y brujería. También intentaron reducir las actividades de las cofradías, que habían sido fundamentales para el ajuste cultural conseguido bajo el pragmatismo dominico (Harvey, 2001:61).

Era evidente que con estas acciones los dominicos empezaban a tener menos popularidad que antes. Sin embargo, no era un motivo exclusivo de su creciente debilidad. Existen otros factores, en apariencia externos, que influyeron en el deterioro de lo que parecería una zona indígena protegida de amenazas externas:

- 1) El cese de la amenaza o conquista definitiva de los españoles sobre los lacandones en 1694. A partir de entonces se empiezan a vislumbrar las ventajas que traería a los españoles la apropiación de la fértil tierra del Valle de las Margaritas y los llanos, ya sin las amenazas de los lacandones. Así pues, españoles y criollos empezaron a apropiarse de tierras orientales

cercanas a la Selva Lacandona, en el actual municipio de Las Margaritas. Era el inicio de todo un proceso de apropiación de las tierras que hasta ese momento eran ocupadas por los dominicos; por lo tanto, un proceso de ladinización.

- 2) Los pueblos de indios, empezaban a ser ocupados por una minoría no-indígena, principalmente comerciantes, tenderos y rancheros. Es, de alguna forma, un proceso de ladinización que iría creciendo sobre todo en lugares “en donde la permanencia de frailes y la cercanía de tierras fértiles garantizaban a los inmigrantes estabilidad social y excelentes perspectivas económicas” (De Vos, 1994:116). Los casos más representativos aquí descritos son Chiapa, Ocosingo y Comitán.
- 3) Otro elemento de peso es la contienda que había entre el clero secular y los dominicos, que dio por resultado que éstos últimos protegieran sus feudos más importantes, sus haciendas agrícolas y ganaderas que conservaron hasta el siglo XIX. Pero no así el dominio ni la batuta en cuanto a decisiones pastorales en la otrora área indígena de influencia dominica.
- 4) Este último motivo se relaciona con las epidemias que a lo largo de la época colonial se daban, pero que para estas fechas diezmó gravemente a los pueblos indígenas.

Lo que podía observarse en esa época de debilitamiento dominico, era una cultura tojolabal con muchos valores culturales incorporados a lo largo del “dominio” de la Orden de Predicadores y el contacto constante de los comerciantes, tenderos, y demás rancheros ladinos; valores que ya habían sido interiorizados y que se manifestaban en el siglo XVIII en la religión y la lengua; es decir, desde el discurso religioso que lejos de ser el discurso autóctono o incluso sincrético, se trataba de una práctica revestida de una musicalidad y ambiente indígena, pero finalmente muy cristiana.

En el caso de la lengua, según insinúa García de León, la propia organización parroquial en Chiapas y, en cierta medida, la división arbitraria más o menos basada en ciertas características regionales y culturales, eran el motivo de un acelerado proceso de diferenciación dialectal (1985:124).

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, la población ladina fue apropiándose más y más de las tierras baldías en la medida en que cesaba la influencia y

relativa protección de los dominicos hacia los indígenas. Este proceso acelerado de ladinización y dominio, no se vio interrumpido por el periodo de independencia. De hecho, la influencia de los criollos hacendados y comerciantes que sostenían las características de los indígenas como flojos y borrachos por naturaleza, justificaban su maltrato; es decir, argumentaban que con estas características, si es que se quería aprovechar la mano de obra barata indígena, se les debía tratar con “mano dura”.

Los indígenas ya no estaban protegidos por ningún tipo de ley y los dominicos ya no eran garantía de defensa de los abusos que cometían los ladinos sobre el pueblo indígena. Los ladinos comenzaron a introducir y crear necesidades como el aguardiente o productos de primera necesidad. A partir de entonces, con las oportunidades que empezaban a tener para comprar/acaparar tierra y con el endeudamiento que los indígenas como los tojolabales contribuían al adquirir fiado algunos de estos productos, la vulneración de estos grupos sin protección legal aumentaba paralelamente al abuso del ladino.

Al respecto, señala Jan De Vos: “Después de 1821, los indios cambiaron de dueño, pero no de condición. Habría más sufrimiento pues las leyes de indias que los protegían ya no tenían vigencia” (De Vos, 1994:160). Es este el momento a partir del cual se les estaría despojando durante los más de 100 años posteriores de sus tierras, de su vida y de su fuerza de trabajo. Este fue el inicio de la memoria baldía, también conocida como “la finca”.³⁴

1.3 La memoria baldía y la “liberación” cardenista

La relativa autonomía en la que vivieron muchos grupos indígenas chiapanecos a lo largo de gran parte del periodo colonial, incluyendo la región de los Llanos, se vio sensiblemente afectada, en parte por el debilitamiento de la Orden de Predicadores, la represión de las autoridades coloniales de los levantamientos y el despojo y dominio de una clase empresarial que crecía rápidamente desde finales del siglo XVIII y el siglo XIX (*cf.* Harvey, 2001).

³⁴ La finca no es una estructura propia del siglo XIX. Durante la colonia ya era un territorio que estaba en manos de una élite regional de propietarios y que habitaban los indígenas como “mano de obra no pagada o peones, bajo un régimen que se conoce como baldío. El baldío se refiere a las tierras que permanecen incultas (por lo general tierras que sí pertenecían a los indígenas), razón por la que los dueños podían apropiárselos y explotarlas. Sin embargo, los indígenas recuerdan y ubican “el baldío” como la época en la que ellos trabajan “de balde” (Escalona, 2009:56-57).

Si bien las rebeliones y la represión de éstas por parte de las autoridades civiles fueron un motivo de control y sumisión de los indígenas, un aspecto que les afectó aún más fue la expansión de comerciantes, rancheros y tenderos que con el tiempo se convirtieron en propietarios y empresarios agrícolas que ganaron terreno al acaparar tierras baldías y despojar a muchos indígenas de su territorio, ya sea apoderándose de éstos o cobrando las deudas que los indígenas adquirirían con los ladinos.³⁵ Esto es parte, por cierto, del proceso de ladinización del que Mario Humberto Ruz y Jan De Vos hablan en sus trabajos (*supra*). Esta situación era cada vez más generalizada y así trascendió el resto del siglo XVIII. Sin embargo, a esta coyuntura se añadió un periodo conflictivo y de ruptura debido a la Revolución de Independencia.

Una vez consumada la independencia, en el estado de Chiapas se reúne el Concejo Supremo de esa entidad el 12 de septiembre de 1824, para anunciar su anexión al territorio mexicano (*cf.* Vázquez Olivera, 2010 y Benjamin, 1990:41). A partir de entonces, se presentan dos situaciones generalizadas en su acepción política y agraria. En el primer caso, los caudillos y líderes militares locales que apoyaron el movimiento independentista se encargaron de gobernar sus zonas de influencia, pero sin mucho éxito porque no pudieron evitar el ambiente hostil y de efervescencia que venía desde el siglo XVIII animado, sobre todo, por una encarnizada lucha de las élites que conformaban facciones políticas e ideológicas diferentes, y los empresarios emergentes que buscaban el control de la tierra y la fuerza de trabajo indígena (Harvey, 2001:64).

En el segundo caso, más allá de la práctica constante de despojo por parte de la misma clase empresarial emergente, hubo un incremento en la denuncia de tierras baldías que ocuparon rápidamente, empezando por las que se encontraban a los alrededores de Comitán (Ruz, 1992:137), quedando así los indígenas con una insuficiencia de tierra para ampliar sus ejidos, lo que les obligó a desplazarse en busca

³⁵ Al respecto, dice Jan De Vos que la presencia ladina crecía en los llamados pueblos de indios, en parte porque empezaron a crear necesidades como establecer y fabricar el aguardiente al que acudían los indios y del que se hacían dependientes. En este sentido, el vendedor de aguardiente llegó a ser “el agente de explotación más funesto que hayan tenido que soportar los indios, aún hasta tiempos muy recientes” (De Vos, 1994:166). En la actualidad, puede pensarse más en las grandes transnacionales con la venta de refrescos, comida “chatarra” y pesticidas, o los programas gubernamentales con sus apoyos económicos o programas para “reducir el hambre” que crean más dependencia y no solucionan su situación económica y su estatus de segregación.

de más territorio o permanecer y convertirse en siervos del nuevo propietario (De Vos, 1994:169).³⁶

Desde 1826 el primer congreso chiapaneco había promulgado una serie de leyes agrarias que ratificaron esta demanda de tierras baldías. En estas leyes que fueron cruciales para, por así decirlo, hacer oficial el despojo de tierras, propiciaron que todas las tierras consideradas ociosas, siempre que se comprobara que no poseían propietarios, fueran afectadas y ocupadas. Era evidente que muchas de esas tierras ociosas pertenecían a los indígenas. A pesar de que existía la indicación de que se tenía que comprobar que en verdad fueran tierras baldías, esto se pasaba por alto, y para el año de 1844:

[...] todas las tierras cuyos dueños no supieran o pudieran comprobar de manera adecuada su posesión, podrían ser legalmente enajenadas como terrenos baldíos. De esta manera, cualquier persona que dispusiera del capital necesario y de las conexiones políticas adecuadas, era candidato a participar en el reparto del “pastel” agrario (De Vos, 1994:161).

En vista de que las tierras comunales de los indígenas eran las primeras afectadas, la acción por la que se optó fue construir ahí sus casas de forma permanente. Sin embargo, en el año de 1847, el congreso del estado aprobó una ley que obligaba a los campesinos a concentrarse en los poblados, de tal forma que las tierras abandonadas fueron presa fácil de la oligarquía terrateniente del Valle del Grijalva, del Soconusco oriental, de los Llanos de Comitán y de los Altos de Chiapas (De Vos, 1994:163).

Lo que debe destacarse de ambas características en este periodo anterior a las reformas liberales desde 1856, es que el actor principal del conflicto era la clase empresarial emergente, quienes a su vez se fueron agrupando en dos facciones políticas

³⁶ Los tojolabales que no eran desplazados y decidían permanecer en los territorios que se conocían como fincas —que eran un tipo de haciendas cuya unidad formaba la producción social de mayor importancia en el estado y de la que dependía gran parte de la vida económica y las formas de poder político e ideológico dominantes (García de León, 1985:I:97)— se les permitía sembrar sus milpas a cambio de trabajar para el finquero de tres a cinco días por semana sin remuneración y servir en su casa siete días seguidos de modo rotatorio y periódico (De Vos, 1994:169). Aquellos que decidieron abandonar su tierra considerando que la mayoría de éstas, sobre todo al oriente de Margaritas, ya habían sido ocupadas, terminaron pidiendo trabajo como asalariados en alguna finca. La diferencia entre los que permanecían y los que ofrecían su fuerza laboral se define en términos como el baldío, y el mozo o laborío (trabajadores de temporal). A los laboríos, sin embargo, no se les dejaba en libertad hasta que cumplieran con su trabajo y saldaran las deudas que adquirirían en las tiendas de raya, táctica del finquero que culminaba en una deuda impagable y, por lo tanto, la pérdida de la libertad del mozo (De Vos, 1994:170).

e ideológicas que conformaron más adelante el principal motivo de conflicto en la entidad. Cuando el ambiente hostil, debido a las diferentes posturas ideológico-políticas era cada vez más evidente, no sólo indicaba una situación crítica y de dominio de esta clase, sino también la debilidad y casi ausencia de la autoridad central que explicaría en parte el porqué Chiapas se regía por las decisiones y presiones de los propietarios locales, y no tanto por las decisiones del Gobierno Federal.

Otros autores le adjudican esta diferenciación del estado en parte por su lejanía de la capital, el poderío que ganaban las propias élites, que no eran otra cosa que precisamente estos terratenientes surgidos desde el siglo XVIII, y la Iglesia católica que, inclinada al bando conservador, jugaría un papel importante en las disputas contra los liberales aun después de las medidas reformistas liberales a mediados del siglo XIX (*cf.* Harvey, 2001; De Vos, 1994, Ruz, 1999 y 1992...).

Este escollo dieciochezo de élites de comerciantes y “finqueros” contra autoridades civiles y eclesiásticas se transforma y cobra mayor fuerza en la primera mitad del siglo XIX, siendo una declarada oposición entre los liberales —por lo general ubicados en las llamadas tierras bajas (El Valle del Grijalva o la Frailesca y los Llanos de Comitán)— que identificaban como obstáculos para lograr sus propósitos políticos y su desarrollo económico a la facción conservadora —concentrados la mayoría de ellos en los Altos— y la Iglesia católica, cuyo poderío se concentraba primordialmente en el clero secular y otro tanto en la Orden de Predicadores que aún poseía plantaciones y haciendas en las tierras bajas y los Llanos de Comitán.

Una vez que los liberales empezaron a ganar terreno, sobre todo tras la revuelta del Plan de Ayutla en contra de Antonio López de Santa Anna en 1854, se dio acceso a las élites de las tierras bajas al gobierno. A partir de entonces, con la administración de Ángel Albino Corzo (1855-1861), se puso en marcha la Ley Lerdo y una serie de medidas reformistas liberales que significaron un duro golpe para el bando conservador y la Iglesia misma, que incluía la desamortización de bienes eclesiásticos y privatización de éstos.

Con estas reformas que afectaban al clero y a los conservadores su reacción no se hizo esperar e incitó a diversos grupos indígenas y conservadores guatemaltecos a apoyar un movimiento conservador de carácter contrarrevolucionario, aunque sin

mucho éxito (*cf.* Olivera, 2005).³⁷ Algunos años más tarde, en 1862, se dio un evento de mucha importancia en la historia de México conocido como la Intervención Francesa y el posterior establecimiento del Segundo Imperio Mexicano entre 1864 y 1867, apoyado en un principio por el bando conservador y la Iglesia católica. Sin embargo, pese al dominio de los conservadores respaldados por las fuerzas extranjeras en este periodo, nunca pudieron recuperar su fuerza en territorio chiapaneco.

Después de las reformas liberales, la principal en 1856 y el decreto durante el régimen porfirista en 1878 de la supresión de ejidos mediante su fraccionamiento y reparto entre los antiguos usufructuarios (De Vos, 1994:164 y Ruz, 1992:142), el poder político se subdividió en cacicazgos que agravaron la situación de los indígenas, pues si bien se buscaba hacer más productiva la tierra sin afectar a los indígenas, los finqueros que ya estaban establecidos no permitirían que sus privilegios disminuyeran.³⁸ Es en el año de 1892 cuando logran presionar al gobierno local para que expida una ley (1893) que establecía que los ejidos no se distribuyeran entre los poseedores de derechos indios, sino vendidos al mejor postor en subasta pública (De Vos, 1994:164).

Los cacicazgos más importantes que perdurarían hasta bien entrado el siglo XX, son los de Sebastián Escobar en el Soconusco, José Pantaleón Domínguez en Comitán, Pomposo Castellanos en Tuxtla y Juan Grajales en Chiapa (Harvey, 2001:65). En adelante serían los nombres y apellidos que más se escucharían durante el resto del siglo XIX y parte del XX.

La importancia de mencionar estos cacicazgos no es que sea a partir de éstos lo que conformaría el periodo de la finca. Como dije antes, la finca se trata de una figura que se origina a partir de lo que se identifica en parte como un proceso de ladinización y el paulatino crecimiento de la clase territorial que se apropiaba de un mayor territorio, supuestamente desocupado y que fue crucial en la conformación sociocultural del

³⁷ La afectación de la Ley Lerdo y la Constitución de 1857 refrendada en el estado de Chiapas en 1858 por la Constitución Estatal fue sobre todo en los ejidos, tierras baldías y propiedades de las cofradías de las comunidades indígenas y favorecía a los terratenientes. Mercedes Olivera (2005) dice que la igualdad ciudadana y la democracia liberal con respecto a los indígenas deja claro que significó el aumento de una discriminación étnica y su exclusión dentro del estado y la federación que a la postre los relegaría al trabajo servil en las fincas.

³⁸ Entre los motivos que el gobierno tenía para la supresión de la propiedad colectiva (más allá de una ideología liberal que bajo la justificación de la igualdad jurídica perjudicó a los pueblos indígenas y la posesión de las tierras que habían logrado mantener), era que el rezago económico y social que se vivía en el país se debía a las formas de propiedad prevalecientes. La propiedad comunal se consideraba esclavizadora y antieconómica. A esto se opusieron los caciques porque contrarrestaba sus privilegios, pero el decreto de 1892-1893 dio lugar a un abierto despojo que dejó “la puerta abierta hasta los últimos reductos indios” (Ruz, 1992:152).

pueblo tojolabal y de otros grupos étnicos en la actualidad, incluso del actual territorio chiapaneco (Gómez Hernández y Ruz, 1992:17).

La finca, sin embargo, no sólo constituye una demarcación territorial y un complejo productivo. Se trata de un espacio que alentó y recreó buena parte de la raigambre indígena colonial y que recreó hacia su interior una cultura “con el bagaje conceptual, tanto de los peones como de los patrones” (Pinto, 2002:52).³⁹ Si bien la finca sí dio lugar a un proceso de ladinización en muchos casos, también coadyuvó a la recreación de la República de Indios colonial al interior de sus fronteras. Pudiera pensarse que con la finca se erradicó gran parte de las características socioculturales del pueblo tojolabal, pero en realidad lo que ocurrió fue su resignificación, aunque colocándola en una posición de servidumbre (Estrada, 2007:168; Gómez Hernández y Ruz, 1992:18 y García de León, 1985:112-130).⁴⁰

Lo que sufrieron los indígenas tojolabales durante este periodo de la finca, independientemente de ser un “refugio sociocultural”, no era muy diferente a lo que vivieron durante el debilitamiento del control de los dominicos a lo largo del siglo XVIII; es decir, el despojo y, hasta cierto punto, el maltrato fueron aspectos que sólo cambiaron de manos.

En la escasa literatura que hay al respecto, el periodo de la finca se ubica cronológicamente en un periodo entre 1850 hasta la década de 1930. Estas fechas no son muy precisas si se considera que muchas de las características de la finca se presentaban en las haciendas y plantaciones que poseían los dominicos desde la segunda

³⁹ Más allá de un proceso de ladinización, debe considerarse que el patrón también formaba parte de estos espacios y también se recreó culturalmente; es decir, así como la finca, sobre todo en el caso tojolabal fue una suerte de protección o refugio cultural de los tojolabales que coadyuvó al retraso del proceso de aculturación y su conservación como grupo social, la importancia de la figura del patrón fue grande y éste mismo también se empapó de la cultura de los mismos tojolabales.

⁴⁰ El baldío o finca fue un refugio sociocultural y un espacio de recreación de las tradiciones y, en muchos casos, cultos religiosos que se suponen eran originarios. El proceso de ladinización conllevó un aniquilamiento sociocultural que se ve reflejado en la sociedad urbana comiteca y a sus alrededores. Escalona dice que los tojolabales que moraban en barrios de la ciudad dejarían de hablar muchos de ellos y al poco tiempo su lengua (Escalona, 2009:56). El desplazamiento de los tojolabales de Comitán, sobre todo por el acaparamiento de los ladinos y las epidemias, les hace conmemorar a la antigua Balun K’anan como el *satk’inal muxuk* o centro del mundo, o el *Chonab’* que alude al lugar en donde había mercado, así como otros lugares de asentamiento tradicional. Ese desplazamiento los llevó a la conformación de otros centros como *Guakanajate’* (La Independencia) y *Jusnajab* o Margaritas. Sin embargo, “el abandono de los centros tradicionales de asentamiento no significó, en modo alguno, la renuncia a los patrones culturales forjados con la herencia americana y la europea. El tojolabal no dejó de serlo por perder su tierra e integrarse a la finca...” (Gómez Hernández y Ruz, 1992:19). “Si bien ésta [la finca] sufrió las reelaboraciones y refuncionalizaciones de esperar en todo fenómeno social vivo, fue exactamente en este espacio —y no en el de las antiguas comunidades— donde perduraron con mayor fortaleza aquellos rasgos que hoy son considerados como tojolabales. De las antiguas fincas surgió la mayor parte de los ejidos que en la actualidad son percibidos y se perciben como indios” (Ruz, 1992:345).

mitad del siglo XVI. Sin embargo, la finca a mediados del siglo XIX mostraba una consolidación en el sentido de que los caciques eran ladinos que conformaban una clase empresarial que iba en aumento, debilitando a la clase política de tal forma que ellos mismos empezaron a formar parte de esa clase política. Podría decirse que el gobierno de Chiapas dependía de los finqueros.

Durante esta época se conformaba el control político y económico regional en Chiapas, pero también la conformación de la sociedad y cultura tojolabal, incluyendo su sociorreligiosidad. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX los finqueros eran junto con los caudillos (a menudo también terratenientes) los únicos que imponían y modificaban las leyes a su favor (García de León, 1985:97). Un ejemplo de ello es Emilio Rabasa, que era político, intelectual, finquero y gobernador de Chiapas durante el periodo porfirista.

La importancia de Rabasa, por cierto, tiene que ver con su inflexible postura hacia el centralismo, pero también hacia la fragmentación de las tierras colectivas. En consecuencia, sus acciones en contra de esto dio lugar a que los indígenas que habían conservado su tierra o la oportunidad de obtenerlas, se resignaran a nunca acceder a éstas y empezaran a buscar trabajo en otras partes, sobre todo en las plantaciones de café y cacao que prosperaban en el Soconusco o en la selva con las empresas madereras, aunque en este caso muchos eran llevados a la fuerza (*cf.* De Vos, 1988).

Algunos tojolabales fueron afectados por esta situación:

[...] Nu pus dicían los abuelos de nosotros que la pinca [finca] era mero difícil. Yu ya nu me acuerdo yu. Era así, pichito [haciendo una señal para designar el tamaño de un niño pequeño]. Mi abuelo y mi papá también jueron a las pincas de *kajpe'* [café] allá en Sucunusco, le dicen. Trabajaban una temporada y luengo regresaban en comunida'. Un mi tío también salía a trabajar de laborío. Así dicen los que van de temporada. Pero él iba allá en Carranza, Pujiltik, todo, todo allá para trabajar en la caña. Sí. Llevaban su prijol [frijol], su kamotiyo [papa], su tortilla, su tsejebcito [tortilla elaborada de maíz tierno y canela], así todo pa no gastar porque el *ajwal* era cabrón y daba comida, pe' cobraba y así ya no muy rendía la paguita. Así contaban pue'... (Entrevista Ignacio San Antonio B'awitz, 4 septiembre 2010).

La fuerte dependencia económica a la que se obligaba a los indígenas chiapanecos a raíz de estas medidas tomadas por el gobierno de Chiapas —y detrás de éste los finqueros—

no era el problema más grave, sino la búsqueda de una permanencia forzada de éstos para la explotación de su mano de obra. En efecto, la esclavitud había sido abolida desde hacía muchos años, pero los medios de los que se valían para justificar la continuidad de un trabajo muy parecido a ésta eran diversos. El más común era el endeudamiento que el trabajador campesino (indígena) adquiría con el patrón que lo contrataba.⁴¹

El endeudamiento empezaba por préstamos que el trabajador pedía a su patrón, los artículos de primera necesidad que compraba en la tienda de raya, el aguardiente que pedía fiado, etc. Este era un medio eficaz del finquero para crear dependencias y justificar la permanencia obligada del mozo en la finca.

Otras tácticas para aumentar la dependencia que usaba el *ajwal* o patrón en la Zona Tojolabal y de los Llanos de Comitán, era el financiamiento de las ceremonias religiosas. No era una obligación de él, pero sí era una obligación infundada desde la colonia entre los tojolabales. El patrón les garantizaba la oportunidad de que ellos tuvieran sus fiestas religiosas, pudieran casarse o bautizar a sus hijos, pero esto no era gratuito y no necesariamente tenía un beneficio económico directo para el cacique.

La importancia para el terrateniente de las ceremonias religiosas tenía varios motivos. Por un lado, el cacique tenía una relativa presión por parte de la Iglesia católica de contribuir a la preservación del cristianismo al que los tojolabales estaban adscritos desde hacía siglos. Por lo general, él financiaba las ceremonias religiosas que se celebraban en alguna capilla que estuviera cerca de la “casa grande” y pagaba al sacerdote.⁴²

Otro de los factores de importancia en relación a las ceremonias religiosas era por el evidente endeudamiento que el campesino adquiriría con el patrón por ser él

⁴¹ Cuando los campesinos indígenas buscaban trabajar en alguna plantación o empresa, se le contrataba y se le transportaba al lugar de trabajo, pero ahí comenzaba su deuda porque se le descontaba de su ingreso los gastos de transporte, alojamiento, alimentación, etc. Era evidente que lo que le restaba no era suficiente para subsistir o para la manutención de su familia, por lo que pedían préstamos y así sucesivamente hasta que la deuda era impagable. También se daba el caso de aquellos que pedían trabajo y en el momento de ser contratados pedían parte de su paga por adelantado (*cf.* Harvey, 2001:70).

⁴² La casa grande era como se le llamaba a la casa del patrón de la finca. Era muy común que al lado o frente a la casa grande se edificara un templo, al que recurrían los indígenas cuando había alguna festividad. Un ejemplo de esto se puede observar en algunas fincas que aún siguen en pie en los ejidos de Veracruz y Saltillo, pero también se puede observar en la misión de La Castalia, en el barrio de Yalchivol, en la ciudad de Comitán de Domínguez. Esta misión antes de fungir como tal, eran unos baños y antes de eso era una plantación que gozaba de mucha agua. El nombre de Castalia o Kastalya se debe a las fuentes griegas en un viaje que hicieron las hijas del dueño y le llamaron así porque en el área de la “casa grande” existen muchos ojos de agua (Castillo Aguilar, 1999).

quien dio financiamiento, el cual no sólo consistía en pagar al sacerdote, sino también la fiesta, la comida, la bebida, etc.

Un factor más, y quizá el de mayor conveniencia para el finquero, era que al ser él quien contribuía al financiamiento de los sacramentos y su intervención en general en el casamiento y bautizo —incluyendo en muchos casos el “derecho de pernada”— esto era una forma de vincularse con los trabajadores; es decir, el que el *ajwal* fuera compadre o benefactor de sus trabajadores a través de las ceremonias religiosas, obligaba a éstos a su vez a ser fieles a su patrón. Pero, además de asegurar la fidelidad o endeudamiento de sus trabajadores, el finquero veía la oportunidad de invertir. Por ejemplo, en el casamiento el patrón intervenía “sea en la elección de la familia de la niña adecuada para la familia del niño o exigiendo al padre de la infante aceptar a un solicitante propuesto por él” (Gómez Hernández, 2002:21). El interés del patrón, más allá del control de este tipo de decisiones, era que los varones tuvieran una mujer segura por dos motivos principales:

- 1) Para que al llegar a una edad casadera, el hombre engrosara las filas de mozos o baldíos y adquiriera a su propia cuenta aguardiente, manta, panela, maíz y frijol que sus padres adquirirían en la tienda de raya para el matrimonio del joven (*Idem*).
- 2) Para asegurar la descendencia y, por lo tanto, engrosar las filas de herederos de las deudas de sus padres.

Lo que es evidente, sea porque el patrón financiaba las festividades de sus trabajadores, costeaba el transporte, fiaba productos de primera necesidad u otorgaba adelantos; el endeudamiento era el principal motivo de retención y permanencia de los trabajadores en la finca. Los números indican que para el año de 1910, los endeudados sostenían gran parte de la productividad de las fincas, ocupando el 50% del total de mano de obra, siendo el resto los baldíos quienes realizaban ese quehacer (Harvey, 2001:70).

La situación vivida en las fincas habitadas por los tojolabales, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX y durante el porfirismo no se dio sólo en Chiapas, sino en casi todo el territorio mexicano. Pero en Chiapas perduró más tiempo que en el resto del país, a pesar de que la Revolución Mexicana estalló y dio pie a una serie de iniciativas de cambios en materia agraria.

Durante el gobierno de Rabasa se dio un movimiento de oposición (antiporfirista) que encabezaba el obispo José Francisco Orozco y Jiménez con el apoyo de los indígenas en los Altos. En esta época empezaron a surgir muchas revueltas y a poner tensas las relaciones entre algunos finqueros que eran medianamente rabasistas (sobre todo los alteños) y la Iglesia que en este momento era apoyada por la clase explotada y algunos antirabasistas.⁴³ La Iglesia chiapaneca no sólo había formado un club antiporfirista, sino que orquestó o influyó en la organización de una rebelión muy fuerte conocida como la “guerra del pajarito” (cf. García de León, 1985; Ríos Figueroa, 2002).

El poder de Rabasa no pudo resistir demasiado el ambiente de oposición y menos aún cuando los carrancistas llegaron en 1914 con un afán integrador, lo que les valió apoyo y simpatía en algunos sectores, al menos por un tiempo, porque su entrada al mando del general José Agustín Castro no veía por los intereses de los caciques, sino limitar sus privilegios con la expedición de la ley de obreros que estipulaba una jornada de trabajo de ocho horas, la instauración del salario mínimo, el seguro para enfermedad y accidentes, la supresión de las cárceles privadas, el mejoramiento de las condiciones de vida y la supresión del trabajo de menores (Gómez, *et al.*, 1999:38).

Los indígenas y clases trabajadoras simpatizaban con los carrancistas, pero no hicieron mucho revuelo. Quienes sí protestaron fueron las elites caciquiles. El 2 de diciembre de 1914 los finqueros se reunieron en la ribera de Canguí y firmaron un acta para oponerse al carrancismo, porque consideraban que éste era un ejército de ocupación, era un movimiento anticlerical que acusó a la Iglesia de pretender fomentar la rebeldía y no apoyar la revolución; se expropiaron los bienes del obispo Orozco y Jiménez; expulsaron sacerdotes y prohibieron el uso de hábitos religiosos, así como la celebración de oficios.⁴⁴ Quien se puso a la cabeza de este movimiento opositor, conocido como la “rebelión mapache”, fue Tiburcio Fernández Ruiz.

Cualquiera pudiera pensar que este movimiento en contra de los carrancistas no sería apoyado por todos los indígenas, ya que hasta cierto punto el carrancismo era en

⁴³ Otro de los motivos que explican la oposición a Rabasa es porque durante su periodo de gobierno (1891-1911) llevó a cabo un proyecto “modernizador” que involucraba indirectamente la transferencia de la capital de Chiapas en San Cristóbal de Las Casas a Tuxtla Gutiérrez, lo cual se llevó a cabo en 1892, con el fin de “lograr una burocracia nueva y una reorientación geográfica y comercial nueva de Chiapas. De hecho, el intento de San Cristóbal de Las Casas por recuperar la capital fue parte de la discordia y el anti-rabasismo apoyado por el obispo Francisco Orozco y Jiménez (Ríos Figueroa, 2002:29-30).

⁴⁴ Cabe señalar que pese a que sí había disputas y desacuerdos entre muchos terratenientes y la propia Iglesia, el anticlericalismo no era bien visto ni aceptado, sobre todo en la región de los Altos.

beneficio de ellos. Sin embargo, es bien sabido que por lo menos en la región de los Llanos de Comitán, la adhesión de los tojolabales a los finqueros fue una constante. En ocasiones podría tratarse de fidelidad, pues el patrón, más allá de la figura del ser despiadado, también representaba la de un benefactor (*cf.* Pinto, 2002 y Legorreta, 2006), pero en otras de temor a las posibles represalias del patrón (*cf.* Harvey, 2001:73).

Así pues, los carrancistas también encontraron gran oposición en el grupo de campesinos y finqueros que encabezaban el movimiento contrarrevolucionario, cuyos integrantes eran conocidos como “los mapaches”. Esta ofensiva triunfó finalmente sobre las fuerzas revolucionarias, aprovechando la coyuntura de enfrentamiento entre Obregón y Carranza. En 1920 se impuso en calidad de presidente municipal “el mapache” Fernando Borraz. Con Obregón tomando las riendas de la nación mexicana, los mapaches le juran lealtad, siempre y cuando éste asegurara que la reforma agraria no afectaría al sistema latifundista y que habría una autonomía de facto para seguir gobernando Chiapas sin la intervención federal.

Obregón supo negociar bien. En apariencia las cosas se calmarían. Sin embargo, la tendencia de llevar a cabo el reparto agrario no cesaba. En 1931 se emprendían las primeras acciones “posrevolucionarias” del reparto agrario, pero el proceso era lento y la servidumbre seguía ocupando el grueso del sistema laboral agrícola chiapaneco. Lo revelador fue el impulso que dio el presidente Lázaro Cárdenas en 1939.

La presidencia de Lázaro Cárdenas sería un parteaguas en la historia de Chiapas no sólo por el reparto, sino porque durante su gobierno llegó el corporativismo. Se empezó a conformar una comunidad revolucionaria institucional y un caciquismo indígena que obligó a los terratenientes a empezar a perder privilegios y ceder terreno a los baldíos y laboríos (Gómez *et al.*, 1999:40). Se creó una confederación obrero-campesina que se integró a la CTM, y se creó el Sindicato de Trabajadores Indígenas, además de haber sido el protagonista de la reconciliación entre la Iglesia y el Estado, consolidándose durante el gobierno del general Manuel Ávila Camacho en 1941 cuando éste se declara católico (Ríos Figueroa, 2002:106).

La conformación de cacicazgos indígenas, más allá de pensar que fue un beneficio generalizado para todos los indígenas, dio lugar a que muchos de ellos no tuvieran acceso a la tierra y emigraran para colonizar otros territorios “nacionales” que formaban parte de la Selva Lacandona. Marco Estrada habla de un contexto de tensión y competencia que se dio entre los tojolabales por la adquisición de tierra, que no sólo los

obligó a migrar y colonizar la selva, sino también a crear nuevas formas de organización local, porque al quedar libres de la finca, cuyo sistema de organización era un orden social de subordinación y coerción, no tenían una base o sistema de organización social (cf. Estrada, 2005).

Este proceso de colonización se empezó a dar entre 1930 y 1965 (Harvey, 2001:74-75), pero en el ínterin, después de un debilitamiento de la Iglesia desde la segunda mitad del siglo XIX y su presencia sólo nominal en las primeras décadas del siglo XX, resurge esta institución con una serie de propuestas pastorales y de acción social interesantes que serán partícipes del proceso de emigración y colonización de la Selva Lacandona, así como la doctrina y atención de los ejidos y reestructuración territorial de lo que serían las nuevas colonias indígenas, producto de la fragmentación de las fincas.

En el próximo capítulo, que corresponde al resurgimiento de la vida misionera en Chiapas, trataré de explicar de forma breve en un apartado el involucramiento y papel de los agentes de pastoral en el proceso de organización social (y política) de los tojolabales culminada ya la colonización de la selva, en lo que atinadamente Estrada llama *Civitas Christi* (2011; 2007a; 2007b y 2004). Pero antes será necesario hablar de la historia y surgimiento de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y su pastoral indígena.

Capítulo 2.

Los constructores del Reino de Dios (II): el resurgimiento de los “misioneros” en la iglesia católica posconciliar.

Debemos liberarnos también de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales cuando producen muerte. Necesitamos liberarnos cuando el mundo en que vivimos no acepta al Señor. La inspiración por la libertad, fundada en motivos de fe, la tenemos antes que nada en la Biblia.

(III Sínodo diocesano, SCDLC)

2.1 Introducción

En los últimos párrafos de la introducción a esta primera parte de la tesis se menciona de paso la historia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la primera mitad del siglo XX, o por lo menos su contexto sociohistórico y sociopolítico a partir del resurgimiento misionero.

Es evidente que abordar un tema tan complejo y de la antigüedad de un organismo como la Iglesia católica rebasa los límites de este trabajo. Sin embargo, existen muchas dimensiones históricas que influyen y que no pueden pasarse por alto para comprender el (re)surgimiento de la vida misionera en Chiapas, sobre todo porque en México, y más en el siglo XX, existe una atmósfera distinta a la del resto del continente en la que se desenvuelve la actividad eclesial.

Entre los principales aspectos que caracterizan a la diócesis de San Cristóbal está la pastoral indígena y su *modus operandi*. En la actualidad, mucha gente piensa que el origen de ésta en la diócesis se debe sólo al obispo Samuel Ruiz García durante su gestión (1960-2000) y la influencia de la teología de la liberación, que se supone que entra en vigor en su proyecto pastoral; por lo tanto, se considera que ambos factores dan origen al resurgimiento de la vocación misionera. Pero, en realidad esto viene de mucho tiempo atrás, máxime si se trata de la naturaleza social y política que conlleva esta pastoral.

En primer lugar, la discusión y preocupación del catolicismo alrededor de la cuestión de los indígenas y campesinos data de finales del siglo XIX, en que un grupo de seglares en connivencia con algunos presbíteros que abrazaron el mensaje de la encíclica papal *Rerum Novarum* de 1891, expresaron una conciencia social y la

necesidad de retomar una praxis misionera.⁴⁵ En concreto, la Iglesia católica en el periodo presidencial de Porfirio Díaz no tuvo problemas y vivió en una relativa calma, razón por la que no se involucró en el ámbito político. Sin embargo, el mandato de Díaz no quedó exento de críticas por parte de la Iglesia, que principalmente se dirigieron a las condiciones en las que vivían los indígenas y campesinos explotados en “las haciendas”.

La discusión de la Iglesia al respecto se puso sobre la mesa durante el Primer Congreso Católico que se llevó a cabo en Puebla en 1903. Las propuestas a las que se llegó se relacionaban con la solución de los problemas de los indígenas y campesinos, empezando por la puesta en marcha de misiones anuales, que es una práctica que la Iglesia había dejado atrás, y que sin suplir a la doctrina cristiana buscaría establecer actividades para promover la oración y cantos en las iglesias que estaban al interior de las haciendas para que los trabajadores asistieran antes y después de su jornada laboral (Negrete, 2000). Aunque es visible una práctica que no solucionaría problemas más profundos y que lejos estaba de la pastoral indígena de los años sesenta como la de San Cristóbal de Las Casas, sí puede observarse la emergencia de una conciencia social que había estado ausente desde hacía mucho tiempo en la Iglesia.

En segundo lugar, y relacionado con esta época y este congreso en específico, resurge en la Iglesia mexicana la propuesta de retomar una opción misionera como solución a los problemas sociales que aquejaban a México —aunque, en aquella época, éstos sólo se centraban en la pérdida de valores morales—. Tres años después, en el Tercer Congreso Católico celebrado en la ciudad de Guadalajara en 1906, el tono de esta conciencia social empieza a mostrar un cambio de criterios al denunciar la esclavitud que, de forma muy cercana, definía el estado en el que muchos indígenas y campesinos vivían en las haciendas a lo largo y ancho de México (Negrete, 2000).

No fue sino varias décadas después cuando se empezó a poner en marcha la acción misionera con respecto a estas reflexiones, pues bien se sabe que hubo muchos eventos históricos que interrumpieron los propósitos planteados en estos congresos, entre los que destacan la Revolución Mexicana, las políticas anticlericales y la persecución de la Iglesia, el establecimiento de una educación socialista, entre otros.

⁴⁵ Es importante tomar en cuenta que el mensaje que inspira estas discusiones no surge como una reacción a la injusticia vivida durante la sociedad decimonónica, sino a partir de un cambio ideológico social que la Iglesia sostuvo en la época del papa León XIII frente a la complejidad de la sociedad moderna que se expandía en el mundo, y que se expresó en la encíclica *Rerum Novarum*.

Tomando en cuenta estas bases aún ideológicas del resurgimiento de la vida misionera en México, en la pastoral indígena de Chiapas se identifican dos etapas previas a la época de Samuel Ruiz. Una primera consiste en la identificación de los indígenas como población que conformaba el grueso de la entidad y que vivía en condiciones de desventaja, explotación y pobreza.

Esto lo supo identificar muy bien en su momento el obispo Francisco Orozco y Jiménez a principios del siglo XX, pero de nueva cuenta la coyuntura sociopolítica no ayudó para poder implementar un plan de acción pastoral indígena, pues este obispo como los que le siguieron fueron expulsados, y la Iglesia en esta entidad estuvo casi ausente, hasta la llegada del obispo Lucio Torreblanca y Tapia en 1944.⁴⁶

Por otro lado, la ideología de muchos de los jerarcas eclesiales “contestatarios” como Orozco y Jiménez, no necesariamente estaban de acuerdo con la “conciencia social” católica y mucho menos podía asociársele como un hombre de ideología decimonónica progresista que, si bien aceptaba la injusticia y desigualdad social que le adjudicaba una culpabilidad al Estado, la solución y el tono que hubiera tenido la pastoral indígena estaría más bien basada en la caridad de quienes poseen recursos y la resignación de quienes no (Campbell, 1976:17).

La segunda etapa comienza justo con el obispo Torreblanca que en 1952 implementa una pastoral indígena que, aunque aún doctrinaria, fue una pastoral organizada, bien administrada y en la que se retoma el llamado de distintas órdenes y congregaciones religiosas que había hecho Orozco y Jiménez. Así, todo esto llevó a la construcción y al comienzo de un proyecto pastoral bien cimentado y duradero y con una posición más definida sobre la injusticia hacia los pueblos indígenas no sólo del Estado, sino también de los finqueros.⁴⁷

⁴⁶ Entre la salida del obispo Francisco Orozco y Jiménez en 1913 y la llegada de Lucio Torreblanca en 1944, los efectos de la “desfanatización” del maximato, las políticas anticlericales del Estado mexicano y la escasez del clero por la misma situación, dio lugar a la imposibilidad de plantear una vida pastoral. Hubo destierros y una acción débil de la Iglesia que en realidad no representaba un peligro significativo para el Estado (Ríos Figueroa, 2002:50). Durante esta época se puede pensar que no había una presencia de la Iglesia católica en Chiapas, sino hasta el periodo de Torreblanca en que pone en marcha un plan de doctrina cristiana dirigida a los indígenas en 1952, y que dio continuidad Samuel Ruiz (cf. Morales Bermúdez, 2005 y Ríos Figueroa, 2002).

⁴⁷ Aunque en esta época persistía la noción de “iglesia social” de la *Rerum Novarum*, hubo otro documento pontificio que influyó mucho que es la encíclica *Rerum Ecclesiae* expedido por el papa Pío XI en 1926, cuya preocupación central es la expansión del Reino de Dios. El contenido de esta encíclica, además de las vertientes espirituales de Pío XII, es de suma importancia para Torreblanca y su visión de la diócesis como un “territorio de misión” (Morales Bermúdez, 2005:91), en el que se tiene como objetivo primordial una pastoral que logre poner “en contacto a los gentiles con la verdad evangélica, haciéndola cada día más asequible por medio de los mensajeros evangélicos” (Pío XI, *R.E.*:8). Desde este documento

A partir de esta segunda etapa de la pastoral en Chiapas le seguirán otras fases que se darán a lo largo de los cuarenta años de la gestión de Samuel Ruiz como obispo, y una más en los doce años que van desde su salida de la diócesis. La pastoral indígena actual, de hecho, puede pensarse, por un lado, como una proyección de aquella que se dio en tiempos de Samuel Ruiz que heredó una serie de pensamientos e ideologías, empezando por la doctrina y participación de muchas congregaciones y órdenes religiosas de la época de Torreblanca; la etapa de la *catequesis integradora* de la época de Samuel Ruiz, producto, en parte del influjo de la teología de la liberación y la teología de la inculturación, y una fase de la *nueva pastoral indígena* o una *pastoral indígena renovada* que surge de estas bases ideológicas y políticas (cf. Morales, 2005 y Valtierra, 2012b) —ya en la época de Felipe Arizmendi como obispo—; pero, además, en las que se involucran otras áreas de interés como el desarrollo sustentable, la ecología política, los derechos a la diferencia étnica y la autodeterminación; una educación integral que se empieza a dirigir hacia una educación intercultural; el rescate cultural y religioso a través de la recursos como teología india; la pastoral de la tierra; la ecoteología; entre otras.⁴⁸

En tercer lugar y aunado a lo anterior, se lee entrelíneas que antes de esta *nueva pastoral indígena* había una actividad y postura política y social de la Iglesia en un país en el que algunas décadas atrás la Iglesia vivía en un ambiente de persecución, censura y anticlericalismo por parte del gobierno. Asimismo, decía, se tiene la idea de que la teología de la liberación fue el punto de partida para el resurgimiento de una acción misionera, principalmente en Chiapas. Pero, existen autores como Enrique Dussel que hablan de diferentes etapas del liberacionismo en México, como es el caso de la

se observa ya la conciencia de una acción misional dirigida a los infieles, en este caso a aquellos que hacía falta evangelizar (los indígenas), más aún cuando la presencia de otras confesiones no católicas a través del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la década de 1940 representaba una seria amenaza (cf. Estrada, 2004)

⁴⁸ Esta nueva pastoral indígena tiene como meta lograr una Iglesia Autóctona, aunque por caminos distintos a los propuestos por la diócesis que Marco Estrada (2004) define con el apelativo de liberacionista; es decir, se trata de una pastoral con una perspectiva menos doctrinaria o menos enfocada en catequizar, y menos involucrada en una acción política y contestataria. Esto significa que busca otros caminos más relacionados con lograr la autosuficiencia de los pueblos indígenas, así como promover que éstos sean fieles a su entorno natural y a sus propias raíces culturales que, manifestadas en su religión, conlleva a la autoctonía de la catolicidad. A propósito de esta noción de autoctonía de la catolicidad, la Iglesia Autóctona, aparece en el Concilio Vaticano II. En el documento *Ad Gentes* 6 y 22, se habla de iglesias particulares jóvenes o iglesias autóctonas particulares como aquellas arraigadas en sus costumbres y culturas. Esta noción ha cambiado con el paso del tiempo. En el momento álgido del liberacionismo latinoamericano, se entendía como lo originario que aplicado a la Iglesia se refiere a la fidelidad a las propias raíces culturales (cf. Marzal, 1973:107 y 108).

Revolución de Independencia, y que no tiene nada que ver con una acción misionera como tal. ¿En qué momento, entonces, la Iglesia católica, sobre todo en Chiapas, pasa de la doctrina a una *praxis misionera*, entendiendo también *praxis misionera* como la puesta en marcha de la diócesis de un plan de organización política y social hacia y en las comunidades indígenas?

Es indudable que el contenido ideológico y político de la teología de la liberación fue uno de los motores que han influido en dinámicas e imaginarios sociales, así como movimientos sociales que en el caso de México, sin embargo, queda sólo a nivel de influencia. De hecho, aunque la teología de la liberación es concebida por muchos ideólogos como Miguel Concha, Michael Löwy o Phillip Berryman como un amplio movimiento social a partir de la acción de un sector o un actor popular que, inspirado en su fe, anhela la liberación social de su pueblo, esto es medianamente cierto.

En primer lugar, las dinámicas sociales en las que se ubica la teología de la liberación en la literatura, no se encuentran de forma concreta en las comunidades locales y los combates sociales a nivel regional, sino en la producción intelectual; es decir, todos aquellos actores comprometidos en estas “comunidades pobres” no fueron los que formularon, desarrollaron e hicieron visible la teología de la liberación, sino los intelectuales del clero, los activistas que gozaban de cierto estatus de prestigio y de relaciones o redes transnacionales, en las que se capitalizaban las propuestas y el desarrollo de la “lucha” social liberacionista (Tahar-Chaouch, 2007a y 2007b).

La lógica de esto, y en el caso de Chiapas en específico, puede comprenderse a partir de una perspectiva sociológica y otra histórica. Desde la sociología pragmática, en la que se basa gran parte de este trabajo, un movimiento social considera primordialmente la agencia de un líder (un actor popular) que ejerce una fuerza (de influencia) con respecto a sus aliados frente a otra fuerza contraria (El Estado, una fuerza política, religiosa, empresarial, etc.), en una dinámica de pruebas de fuerza,⁴⁹ lo que para la sociología crítica de Bourdieu sería una relación de poder.⁵⁰

⁴⁹ La **sociología crítica** es base casi bíblica para gran parte de los científicos sociales, y que se sostiene de una noción casi psicopatológica de la verdad oculta que se mantiene detrás de un discurso y una acción. La sociología crítica concibe un escenario específico a partir de una *teoría de la sospecha* (Nardacchione, 2012a), como un *illusio* en el que el investigador ocupa un lugar desde el cual juzga a los actores con la tendencia de objetivizarlos y considerarlos incapaces y pasivos. El investigador en su papel salvífico y el que tiene la respuesta del porqué y la solución del problema, habla por el actor, no realiza una investigación en situación ni parte de la noción de que los actores saben lo que hacen. La **sociología pragmática**, en cambio, se basa en la noción de *continuum*, articula un principio epistemológico y otro metodológico, considera lo micro y lo macrosocial, el criterio de la acción se mide en proceso, en un *en*

El líder dirige a sus aliados hacia un propósito firme que puede discursivamente definirse, en este caso como la liberación de los oprimidos con un fundamento de fe, pero en realidad la trascendencia de un movimiento social implica la búsqueda de metas más concretas y a corto plazo que modifiquen las circunstancias que producen las necesidades, preocupaciones y problemas de esos aliados, so pena de una pérdida de fuerza del movimiento, incluso su extinción.

La teología de la liberación, en este sentido, no fue un movimiento social como tal; no hubo ni surgió un líder que produjera epistemológicamente un liberacionismo en la *praxis*, sino que algunas iniciativas y agrupaciones o actores *in situ* (agentes de pastoral), encontraron un fundamento interesante o una influencia de ésta para su acción. Pero los líderes de estas agrupaciones, por lo general, estaban formados y/o dirigidos bajo la sombra de jerarcas y teólogos, y que en la *praxis* buscaban un fundamento de su acción en el planteamiento de las obras de estos intelectuales.⁵¹

Ahora bien, el *quid* de inicio es ¿cómo entró la teología de la liberación en México y Chiapas, si es que así fue? Para empezar, creer que la teología de la liberación fue parte fundamental de la pastoral diocesana en Chiapas, implica también ignorar una serie de aspectos coyunturales e históricos que ocurrían en México.

Cabe destacar que la influencia de la teología de la liberación en México llegó tiempo después de su desarrollo en el resto de América Latina. Un factor que explica

train de se faire con el postulado de seguir a los actores sobre el curso de sus acciones. En resumen, mientras Bourdieu, o la sociología crítica, remite la capacidad de los actores a campos específicos, los deconstruye, categoriza, interpreta y habla por ellos, la sociología pragmática los extiende a un sinnúmero de situaciones locales, a través de las cuales éstos, los actores, son capaces de mutar y adaptarse en un mecanismo de *continuum*.

⁵⁰ Al no tomar la noción de relaciones de poder por mostrar una visión en suma paranoica, delimitada y representativa de actores vivos que los objetiviza y les quita su dinamicidad natural, elijo el término pragmático de **pruebas de fuerza** que consiste en la fuerza que un sujeto o colectividad tiene en potencia, y que sólo es potencializado o ejercido en el momento en que existen aliados u otros actores que no han “despertado” su capacidad de fuerza, pero esta noción de pruebas de fuerza no es la idea tradicional de *dominado-dominante*, sino que parte de la idea pragmática; es decir, en acción y en situación en la que las fuerzas se miden de manera permanente con otras fuerzas en potencia. Todos tienen esta fuerza y en cualquier momento puede surgir; es decir, en un movimiento social un líder puede perder fuerza frente a otra que surge, pensando en otro líder que surge y resta aliados (actores en estado pasivo o con fuerza en potencia, pero no en acto) al primero. Pero “nadie posee el poder, se lo tiene en potencia o se lo ejerce en acto” (Nardacchione, 2012a). Las relaciones de poder de la sociología crítica, expresan una naturaleza estática e inmóvil de una relación *dominado-dominante*; una relación teleológica oculta en el discurso. Para Callon (1986), las relaciones de poder se diferencian de la fuerza porque se plantea una lucha entre *dominado y dominador* o *agente-pasivo*, entre aquellos que imponen un punto de vista y quienes se adhieren pasivamente a los intereses y discursos del otro.

⁵¹ Esto significa que la teología de la liberación no fue un movimiento, sino una teología o reflexión desde la fe con una postura política. El movimiento social y político que asumió la diócesis en México, sí fue movido por el influjo de esta teología, pero, *strictu sensu*, no fue un movimiento liberacionista.

esta situación es, por un lado, que México vivía circunstancias políticas distintas a las de otros países y, aunque sí estaba presente un bando de izquierda que llegó a reprimirse con dureza por parte del gobierno federal, la Iglesia católica no buscaba meterse en problemas con el Estado ni participar políticamente, pues décadas atrás ya habían sufrido un alto grado de persecución y represión por parte de éste.

Por otro lado, la entrada de las ideas de la teología de la liberación en el país, se relaciona con el hecho de que un grupo de intelectuales teólogos exiliados llegaron a México a mediados de los años setenta, acogidos y apoyados por el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo. Para cuando la teología de la liberación influye de manera tajante en el pensamiento de muchos agentes de pastoral o misioneros en Chiapas, la puesta en marcha de una pastoral indígena no doctrinaria, *in situ* y en la que los indígenas formaran parte de ésta, ya se estaba dando desde 1968 y con mayor énfasis después de 1974.

Fue desde entonces en que se desarrollaría una pastoral *in situ* y dependiendo de las necesidades de las comunidades indígenas, pero en la que también se consideraba la cuestión cultural y étnica, que no trataba la teología de la liberación como tal. Así pues, la transformación de una iglesia social —como se le denominaba a aquella que basaba su acción en la *Rerum Novarum*— a una iglesia comprometida y con rostro indígena, debió necesariamente pasar por procesos complejos vinculados con la situación histórica, la entrada de ideologías sociopolíticas vinculadas a la cristiandad y los pilares que sustentan al cristianismo, y la materialización de todo esto a raíz de documentos y encuentros que fueron definitivos en el pensamiento de Samuel Ruiz y la puesta en marcha de acciones pastorales innovadoras en su momento a partir de comprender el mundo indígena que le rodeaba.

La pregunta clave, entonces, tendría que ver, mejor dicho, con el nacimiento o la entrada de la pastoral indígena en México. Difícilmente se puede hablar de una pastoral indígena en América Latina, en donde imperaba la idea de la “opción por el pobre y el oprimido”. De la misma manera es difícil hablar del auge y desarrollo de una teología de la liberación en México, que haya dado origen a la pastoral indígena. Quizá es esa la importancia de analizar en la praxis pastoral el nacimiento de una pastoral indígena, pues si se piensa en la actividad de la Iglesia en la época del liberacionismo —del que nacen importantes corrientes como la pedagogía del oprimido y la filosofía de la liberación (cf. Dussel, 2000)— la presencia de los pueblos indígenas y su cultura debió

obligadamente modificar las “premisas teóricas liberacionistas” por una práctica acorde y convergente con la diversidad cultural latinoamericana.

Así pues, en la praxis pastoral latinoamericana había preocupaciones particulares por la cuestión de la tierra, pero también por la concepción autóctona que de ésta se tenía. La cosmovisión fue algo que con el tiempo se fue respetando y considerando vital en la lucha de la Iglesia por la liberación de su pueblo. La cuestión en esto es cuándo y dónde se desarrolla una acción “liberadora” que antepusiera la etnicidad, la cultura y religiosidad autóctona a un proyecto pastoral, y quizá, salvo algunas excepciones, es en el Sur mexicano (Veracruz, Oaxaca, Chiapas, entre otros), en donde se desarrolla una acción pastoral con algunas ideas liberacionistas, pero, primordialmente, con una conciencia étnica.

2.2 La emergencia de la pastoral indígena en México

Los años sesenta y setenta se caracterizaron a nivel mundial por un ambiente de efervescencia y de oposición al “imperialismo” y “capitalismo”, en tanto causas de la desigualdad social y económica en las llamadas por Immanuel Wallerstein (2010) y Gilberto Giménez “periferias” (Giménez, 2000:20); es decir, las naciones que rodean a los centros de concentración del poder. Esto, sostiene Giménez, es una de las razones por las que emergieron muchos movimientos a lo largo del siglo XX en busca de la denuncia contra el abuso y dominio de los núcleos de poder en contubernio con algunas autoridades de las mismas periferias, y dio lugar a la producción de muchas obras que se convirtieron en íconos de los movimientos de liberación, sobre todo, latinoamericanos.⁵²

La Iglesia, que estaba al día con lo que ocurría en el mundo, fue modificando su carácter meramente doctrinario y lo elevó a una posición y perspectiva, primero social y luego política. Para muchos estudiosos de la Iglesia católica en México y América Latina, el Concilio Vaticano II significó un instrumento o dispositivo crucial para esta trascendencia teoideológica de la Iglesia, a través de la traducción que de éste se hizo en la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), celebrada en 1968, en la ciudad de Medellín, Colombia.

En realidad, el gran efecto que trajeron estos documentos en la composición estructural de la Iglesia es que, aunque no puede decirse que era una organización

⁵² Un buen ejemplo es toda la producción literaria de Leonardo Boff, la obra de Eduardo Galeano (Las venas abiertas de América Latina), la publicación masiva de diarios y escritos de revolucionarios, entre otros.

monolítica, acentuó aún más su heterogeneidad y las diferentes posiciones e intereses de cada uno de sus miembros. Se trata, entonces, de una reforma que puso al día —razón por la que se le llama a este momento *aggiornamento*— el discurso político y la perspectiva de misión de las instituciones de la Iglesia frente a una acelerada modernidad que exigía una apertura del catolicismo hacia las coyunturas sociopolíticas y la diversidad sociocultural (cf. Hernández Avendaño, 2006 y Camp, 1998).

Desde entonces, se prepara el terreno y se coloca un escenario propicio para la entrada o formación de una *iglesia progresista*, en la que la atmósfera y algunos eventos globales influyeron, incluso, al propio Concilio Vaticano II y a una posición reflexiva de la Iglesia.

En América Latina, que fue el lugar en donde más impacto tuvo esta reforma, se vivía una atmósfera de descontento por parte de la población que incitó al surgimiento de muchos movimientos de protesta y lucha, que inspiraron la tónica y dirección de la Conferencia Episcopal de Medellín. En este encuentro se determinó como un reto eclesial la puesta en marcha de una pastoral que tuviera como opción preferencial al sector más pobre de la población. Pero existió una serie de críticas en el encuentro previo a Medellín, organizado en la ciudad de Melgar, y en donde se invitó a un antropólogo social, Gerardo Reichel-Dolmatoff, que reprochó a la acción misionera imponer el pensamiento doctrinario y occidental a los pueblos indígenas a los que se dirigen, y no respetar sus rasgos culturales (1972).

El mensaje del Concilio Vaticano II, a la luz de estas críticas que se trataron en el encuentro de Medellín, la Primera Declaración de Barbados, la encíclica papal *Populorum Progressio* (1967), entre otros; pregonaba un compromiso social y un diálogo con las culturas, lo cual fue muy tomado en cuenta en un continente en el que gran parte de su población en estado de pobreza y explotación, estaba conformada por grupos indígenas y afrodescendientes.⁵³

⁵³ Los documentos *Gaudium et Spes* y el *Lumen Gentium* de Vaticano II; la encíclica *Populorum Progressio* (1967) y Medellín (1968); no sólo fueron significativos, por lo menos en América Latina, para abrir espacios de discusión acerca de la situación a nivel global, sino modificar gran parte de su doctrina —doctrina social cristiana— a una enseñanza social de la Iglesia que lleva en sí misma un tono absolutamente liberador (cf. Blancarte, 1994: 8). Un aspecto más que debe aclararse es sobre el contenido de la encíclica *Populorum Progressio* que dos años después de los acuerdos del Concilio Vaticano II promulga Paulo VI, y provoca un conflicto de autoridad al interior de la Iglesia porque trata del creciente desequilibrio entre los países ricos y pobres, critica el neocolonialismo, el capitalismo y alienta la cooperación entre los pueblos y el derecho de todos al bienestar. Esta encíclica es el marco previo a la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín 1968 (vid. Concha, 1986:65-86) y es una base importante de la posterior escisión entre la Iglesia conservadora y la progresista.

La consecuencia de estas discusiones estriba en que un gran sector del catolicismo de corte oficial buscaría alejarse de su campo de acción en las ciudades de blancos y mestizos hacia el ámbito rural, preponderantemente campesino e indígena, tomando en cuenta poco a poco su cultura expresada a través de sus antiguos cultos y religiones que pervivieron junto con el cristianismo en un amplio espectro sincrético o de coexistencia religiosa (Dussel, 1998:74). La tendencia de los sectores progresistas, no sólo dentro de la Iglesia, fue dirigirse al desposeído para cambiar su realidad menesterosa, pero también asumir una postura contraria y muchas veces intolerante hacia el conservadurismo y los grupos que detentan el poder.

Esta puede ser una explicación parcial no sólo de la escisión al interior de la Iglesia del ala progresista, sino también del porqué se van de la ciudad para llevar a cabo su labor en el campo en donde se supone que se encuentra el sector poblacional más vulnerable.⁵⁴ Sin embargo, al principio muchos actores católicos influidos por las posiciones ideológicas de los teólogos de la liberación abandonaron la ciudad para realizar su labor en el campo y con los indígenas. Pero no discernieron las diferencias culturales de forma inmediata, como ya se mencionó antes. Ahora bien, esto es una perspectiva a nivel latinoamericano. Pero ¿por qué en México se observa una gran diferencia al respecto?

En aquellas épocas (décadas de 1960-1970), Cuba y su proceso revolucionario tuvo una fuerte influencia en la izquierda mexicana, y esto animó a un buen sector del episcopado a declarar los peligros que implicaba el comunismo. Esta posición en contra del comunismo ya estaba cimentada desde la época del presidente Manuel Ávila Camacho en la primera mitad de la década de 1940, lo que coadyuvó a una más pronta reconciliación entre el gobierno y la Iglesia. El resultado de esta influencia de la Revolución Cubana en México, llevó al clero a ofrecer ayuda al gobierno desde su trincheras para oponerse a esa amenaza. Pero después del Concilio Vaticano II un sector de la Iglesia empezaba a simpatizar con los movimientos de izquierda.

Cuando sucede la masacre del movimiento estudiantil en Tlatelolco en 1968 en tiempos del presidente Gustavo Díaz Ordaz, y el llamado “halconazo” a las afueras de la

⁵⁴ Es evidente que no sólo se dirigen al campo, sino también a las zonas de miseria de las ciudades, pero el vínculo entre ambos sectores es que muchas veces esas zonas urbanas marginadas se forman con la llegada de la gente que sale del campo en busca de mayores oportunidades de empleo y mejoras económicas.

Escuela Normal Superior de México en 1971, en tiempos de la presidencia de Luis Echeverría Álvarez, la Iglesia católica, en general, quedó impactada por un grado de represión nunca antes visto en el siglo XX, por lo menos no después del *Maximato*. El sector de la Iglesia que simpatizaba con los movimientos de izquierda reaccionó y generó una serie de discusiones al interior del organismo eclesiástico. Por un lado, el ala conservadora de la Iglesia no quería volver a tener problemas con el gobierno y no quería manifestar públicamente su opinión. Pero el ala progresista no podía quedarse con los brazos cruzados y permitir este grado de violencia y represión sin decir nada.

Los sacerdotes y religiosos que simpatizaban con el ala progresista de la Iglesia eran los que tenían un mayor vínculo con organizaciones estudiantiles y obreras, no querían manifestar una actitud de prudencia y desvincularse de asuntos que “no competen” a la Iglesia, como argumentaban algunos jerarcas conservadores, (*vid. Concha, 1986:88*).

A esta coyuntura se aunó lo obtenido de Medellín, las discusiones posteriores a este encuentro, la simpatía de muchos miembros del clero hacia una posición progresista y la influencia de muchos exiliados “liberacionistas” que llegaron al país. La escisión entre gran parte de la jerarquía y los sacerdotes con ideas más progresistas “marca una crisis dentro de la institución, en particular en los crecientes conflictos internos de autoridad y en la ruptura de la homogeneidad ideológica estable desde 1929” (Camp, 1998:51) —año en que culmina nominalmente la *Cristiada* y la política anticlerical—. ⁵⁵ De hecho, es en la década de 1970 y 1980 cuando más religiosos renuncian a la Iglesia por estas diferencias, y se vuelven “laicos comprometidos”; otros se mantienen en la vida religiosa, pero con una postura muy contraria, incluso a la de

⁵⁵ Hay un aspecto que es importante aclarar al respecto. La tensión entre un ala oficialista y conservadora y otra progresista no fue así de tajante y tan polarizada. Hubo miembros de la Iglesia que si bien no estaban completamente de acuerdo con posturas radicales como la teología de la liberación que se la asociaba con la “toma de armas” y el conflicto, sí compartían algunos ideales de justicia. Gracias a este sector “neutral” muchos de los proyectos progresistas de la Iglesia fueron apoyados financieramente por la propia Iglesia. No está de más decir que la teología de la liberación puede verse desde dos panoramas distintos: una teología teórica que es la que más se ha difundido y la que está plasmada en los libros, y otra práctica, *in situ*, que se le asociaba con lo expuesto en estas obras, pero que “[...] distaba mucho de una práctica consciente basada en la teoría de la liberación. Sólo se actuaba congruentemente con el mensaje bíblico, el de una Iglesia dirigida a los pobres no para darles consuelo, sino otorgarle herramientas para salir adelante sin violencia. Leíamos a Boff, Freire y compañía, pero no por eso puedo decir que Samuel y los que colaborábamos con él estuviéramos metidos en la teología de la liberación. Leímos al “Che” y no por eso íbamos a hacer una revolución cubana en Chiapas” (Ramón Castillo, pbro. 12 de noviembre de 2008).

sus hermanos dentro de la misma congregación (Comunicación personal con Gerardo Torres, FMS, 20 de noviembre de 2008).⁵⁶

Los efectos de Medellín en México coincidieron con un periodo en el que había fuertes cuestionamientos hacia el Estado sobre la situación económica y política. La Iglesia, pese a la diferencia de posturas ideológicas, encontró en Medellín un espacio de reflexión que logró que algunos jerarcas latinoamericanos modificaran sus posturas ideológicas, entre ellos Samuel Ruiz García por parte de México que ya era obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas (1960-2000), y empezaran a trabajar inspirados en estos lineamientos, aunque adaptados a las circunstancias y contextos en los que realizaban su labor.

Además de estas fuentes de influencia y la teología de la liberación, algunos autores atribuyen el cambio de jerarcas como don Samuel Ruiz por el contacto estrecho que durante su gestión tuvo con la multietnicidad de las comunidades indígenas de la diócesis y sus problemas. Pero también debe considerarse que la Iglesia en Chiapas pudo asumir una postura de denuncia por una política agraria que no había funcionado y por los abusos de poder del gobierno federal y local, gracias a que, a diferencia del resto del país, la política anticlerical del gobierno mexicano en Chiapas no fue tan profunda y se dio de una manera distinta.

Lo que llama la atención no es que el contexto en el que trabajaban algunos religiosos haya influido en su transformación ideológica, sino por qué a partir del contexto de esa época, al igual que en el resto de América Latina, la Iglesia mexicana de izquierda encuentra su campo de acción, sobre todo, en los márgenes de la ciudad o lejos de ésta. En general, se puede hablar de una tensión al interior de la Iglesia por diferencias ideológicas, y no sólo por la teología de la liberación. También su posición en contra de la política indigenista y el retorno a la perspectiva de un pasado glorioso destruido por la colonialidad y el imperialismo, concatenado a lo que Renato Rosaldo (1991) llama *nostalgia imperialista*.

La opción por el pobre que es el foco de trabajo de la iglesia progresista o liberacionista, más allá del mensaje evangélico y el mensaje del Concilio Vaticano II, alude a una labor asistencialista, pero también se trata de una acción que trasciende lo doctrinario y se vuelve más pragmática. El lugar en donde se puede llevar a cabo esa

⁵⁶ Estos ex religiosos formarán parte de las bases de laicos comprometidos que colaboran en un plan pastoral determinado, y es lo que se llama comúnmente *misionero laico*.

praxis es el campo o en los cinturones de miseria en el sector urbano. Sin embargo, un aspecto que debe tomarse en cuenta también es que, considerando que el grueso de esta ala progresista estaba conformado por nuevas generaciones de religiosos y seculares comprometidos social y políticamente, se puede tratar de una respuesta o una forma de protesta hacia el organismo eclesiástico y sus instituciones ortodoxas y cupulares, caracterizadas por una inacción frente a la coyuntura mundial. Esto, desde mi perspectiva, es lo que propicia un mayor énfasis en el mensaje posconciliar acerca de construir una *iglesia autóctona* y pluricentrista dentro de la catolicidad, que para muchos ha sido una propuesta muy criticada o una mala interpretación de los acuerdos del Concilio Vaticano II por tratarse de una iniciativa cismática.

Ahora bien, en estas épocas de efervescencia política a nivel mundial, y la influencia que esto trajo en el quehacer pastoral de la diócesis fue sólo una parte que inspiró e impulsó la necesidad de una pastoral indígena. Pero, como ya se había insinuado anteriormente, la puesta en marcha de una pastoral indígena no doctrinaria e *in situ*, tiene sus antecedentes en las escuelas de formación catequética para indígenas, por el hecho de representar el mayor contacto intercultural que a la postre llevaría más o menos a una forma de comunicación intercultural y un discernimiento cultural mutuo aunque aún muy superficial.⁵⁷

Estas escuelas de formación no tenían la función única de subsanar la escasez sacerdotal en la diócesis. También cumplirían el propósito de llegar a zonas en las que por las condiciones geográficas de la época y la gran cantidad de comunidades indígenas, los catequistas pudieran llevar la Palabra de Dios, desde sus propias formas y en sus propias palabras. Esta manera de emprender una labor catequética sí rompió con muchos esquemas establecidos. Aún si se piensa en la teología de la liberación y el “análisis de la realidad” como su método, la *praxis* catequética que había decidido instaurar Samuel Ruiz fue innovadora y de vital importancia para el desarrollo del proceso pastoral durante toda su gestión y que sigue repercutiendo hoy en día.

Aunque Torreblanca fue quien comenzó con la formación catequética de los indígenas, Ruiz había logrado establecer paulatinamente una catequesis más integral y

⁵⁷ Las escuelas de formación, como se verá más adelante, se otorgaron en su mayoría a la congregación de los hermanos maristas de la enseñanza que estaban establecidos en San Cristóbal de Las Casas desde 1908, año en que establecieron el Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe (Ríos Figueroa, 2002:38-39 y <http://reocities.com/Athens/oracle/3630/MEXICO10.HTML>).

en la que los indígenas podían dejar su rol pasivo, razón por la que se habla de una *catequesis integradora*.⁵⁸

Para Ruiz, conseguir que la diócesis llegara hasta cada rincón de las regiones indígenas que estaban en su demarcación territorial de acción misionera, era casi un ideal que se fue logrando durante las cuatro décadas de su gestión como obispo. Pero también pasó por una serie de cambios ideológicos y de posturas políticas para llegar a sentar las bases de lo que se llamaría una “Iglesia Caminante” (*cf.* Kovic, 2005) que ha trascendido, al grado de ser la que camina hasta el día de hoy, y en la que se incluye la Zona Tojolabal. Sin embargo, la catequesis integradora, que es el elemento que otorgaría el principal fundamento de lo que se conoce como pastoral indígena en la actualidad, no se dio de inmediato.

Debe tomarse en cuenta que la pastoral indígena es un proceso lento y que se va transformando conforme vayan surgiendo nuevas corrientes y posiciones ideológicas, institucionales y coyunturales. Por esta razón, no puedo decir que las bases de la pastoral indígena sean las de la teología de la liberación como tal.

Para que quede más claro esto último, trataré de hacer un recuento histórico exclusivamente de la diócesis de San Cristóbal, tomando como ejemplo a su vez, la Zona Sureste como sitio de trabajo pastoral y que es el caso al que se enfoca esta investigación.

2.2.1 El resurgimiento de la Iglesia de los pobres: la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

La historia de Chiapas en los últimos sesenta años, no está completa sin el papel de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas para el desarrollo político de la región. Sin embargo, la literatura muestra como un parteaguas en dicho desarrollo la figura de don Samuel Ruiz García. Es importante tomar en cuenta, por un lado y sin tratar de demeritar su figura, que él no era la diócesis ni fue un actor carismático e influyente en

⁵⁸ Jesús Morales Bermúdez señala que el proyecto pastoral de Torreblanca trataba de ceñirse al llamado desde Roma previo al Concilio Vaticano II, en cuanto al apoyo a las misiones y la aprobación de la expresión religiosa popular, que era expresión de lo que se llamaban las “Semillas del Verbo”. Fue él y no Ruiz quien llamó a las órdenes religiosas a establecer misiones en aquellos lugares en los que se dio la colonización, que no es otra cosa que “el desentendimiento del gobierno federal en lo que significa el desarrollo Chiapas a la par del desarrollo nacional y su relego al papel extractivo y colchón de la frontera nacional” (Bermúdez, 2005:106).

todos y cada uno de los rincones de Chiapas. Tampoco es a partir de él que la pastoral indígena o el foco central de la diócesis sea el indígena.⁵⁹

Por otro lado, los actores sociales que han hecho posible la obra de la diócesis de San Cristóbal son en realidad aquellos sujetos que individualmente no son visibles ni reconocidos; es decir, todos aquellos catequistas indígenas formados desde los años sesenta en cursos que se organizaban desde la diócesis,⁶⁰ y los agentes de pastoral que conforman el cuerpo pastoral del surgimiento de, como diría Jan De Vos, la segunda oleada misionera de la Iglesia católica en Chiapas (*cf.* De Vos, 1997).⁶¹

En el periodo de cuarenta años que gestionó el *jatik* Samuel, como es conocido en muchas comunidades indígenas, muchos cambios y posturas ideológicas se han suscitado. Al hacer un análisis de esta “Era Ruiz” se observan tres clases de actores y, como ha sido el eje de análisis en este trabajo, la importancia de concebir la temporalidad de la historia de cuatro décadas del resurgimiento de la Iglesia de los pobres en Chiapas y la pastoral indígena, en una serie de fases caracterizadas cada una según las diferentes acciones y/o modelos pastorales practicados con base en las tendencias ideológicas no sólo de la diócesis, sino del mundo y, en particular, de la Iglesia latinoamericana.

A la par de esta evolución ideológica y de las posiciones sociopolíticas de la diócesis de San Cristóbal, los actores sociales que conforman esta historia, son la propia diócesis representada por la figura del obispo, los agentes de pastoral y colaboradores de la diócesis que son conocidos en algunos ámbitos como *misioneros* y los catequistas,

⁵⁹ Dice Morales Bermúdez que desde Lucio Torreblanca la pastoral diocesana se fue perfilando hacia los indígenas y de ahí surgió la idea de formar catequistas seculares que apoyaran a los religiosos y su nueva estrategia evangelizadora y misionera en la expansión de la fe católica frente a la predicación protestante iniciada en los años cuarenta (2005:114; ver también Estrada, 2004:204).

⁶⁰ Los cursos de catequistas que se realizaban en esa época duraban de tres a seis meses. Se internaban los indígenas elegidos en la casa de formación, en este caso marista, y se les impartía formación litúrgica (Estrada, 2007:190), para que al “graduarse” regresaran a sus comunidades y transmitieran, repitiendo de forma mecánica ante la comunidad lo que habían aprendido. También tenían talleres de carpintería, talabartería, costura, hortofruticultura, apicultura, entre otros (Bermúdez, 2005:157 y Notas de campo, 2008 y 2010).

⁶¹ Jan De Vos (1997:95) habla de una suerte de segunda oleada o una Iglesia que se hace nuevamente misionera. Esto para contrarrestar la acción proselitista de las denominaciones protestantes y su acción de reorganización de las comunidades indígenas en los nuevos territorios que ocuparían en la “colonización de la Selva Lacandona” desde los años cuarenta con el Instituto Lingüístico de Verano (*cf.* Casillas, 2005:62), pero también porque ya desde Orozco y Jiménez y sobre todo con Torreblanca, empezaba a surgir una “conciencia étnica” que fue desarrollándose (no sólo en la Iglesia, sino en las corrientes ideológicas de las ciencias sociales también), y que tomó la Iglesia al grado de materializarse en los años sesenta con los acuerdos del Concilio Vaticano II y algunas discusiones en las conferencias episcopales latinoamericanas. La opción por los pobres del liberacionismo puesta en los indígenas debía llevarse a cabo en una acción pastoral misionera porque no era posible hacerlo desde los centros urbanos, sino yendo al lugar en donde estaba el necesitado.

prediáconos y diáconos indígenas que han coadyuvado en la génesis de la *nueva Iglesia de los pobres* a la expansión del mensaje y el establecimiento del trabajo pastoral en las comunidades indígenas que acompañan los agentes de pastoral desde sus misiones.

Cabe señalar que los agentes de pastoral en específico y las misiones han sufrido, a la par de la diócesis, el recorrido y evolución de los cambios ideológicos y prácticas pastorales *ad hoc* a las posturas de compromiso social y político con la realidad indígena en Chiapas (conciencia étnica); es decir, pasan también por los cambios y características que distinguen las fases que conforman la historia pastoral de la Era Ruiz.⁶² Pero primero me enfocaré a las fases a nivel diócesis.

Algunos autores como Marco Estrada Saavedra (2007) o Christine Marie Kovic (2005) ubican dos ó tres fases: la primera caracterizada por un “misionero civilizador” y una “catequesis doctrinaria” que manifiestan una tendencia al paternalismo y el verticalismo. Este es un periodo que aproximadamente va desde el año de 1952, durante la estancia de Torreblanca hasta 1964 ó 1968, previo a los cambios teoideológicos posconciliares. La misión consistía más en el establecimiento de colegios, clínicas de salud, dispensarios y buscar soluciones prácticas para mitigar la situación económica de los indígenas con la creación de cooperativas de consumo.

La segunda fase que proponen los autores es la de un *aggiornamento* que, desde su perspectiva se da en el momento en que sale a la luz los acuerdos del Concilio Vaticano II en 1965, y cuando se organizan una serie de discusiones en los que directa e indirectamente participa la Iglesia, como los encuentros en Barbados, las conferencias episcopales y la preparación de éstas en Melgar y Medellín, entre otros eventos.

Hay quienes ubican este *boom* de debates, incluyendo el Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas, como un momento que da lugar a una tercera etapa, en la que se empieza a poner en práctica la teología de la liberación y una serie de posturas a favor del indígena, del respeto a la diferencia étnica y una catequesis de la encarnación, en la que la Palabra de Dios se reviste de la carne de la cultura y los catequistas indígenas se vuelcan a la participación activa y crítica (Catequesis

⁶² Es por eso que concuerdo con autores como Julio Ríos Figueroa (2002.) y Morales Bermúdez (2005) acerca de que Samuel Ruiz no es la diócesis ni su acción. En realidad la acción diocesana y pastoral que se planea desde ahí, tiene que sufrir modificaciones para adaptarse a las necesidades y circunstancias que se viven y distinguen a una región o comunidad determinada. Desde mi perspectiva, son los agentes de pastoral quienes le dan forma al trabajo pastoral y la acción social de la diócesis de San Cristóbal. Prueba de ello es que en más de diez años de la presencia de Mons. Felipe Arizmendi como obispo de esta diócesis, la mayor parte de la acción pastoral es la reproducción del ideario de don Samuel.

integradora), y se convierten en “portavoces de la reflexión prefabricada” (Estrada, 2004:208). Esta última fase es considerada como una herencia de la teología de la liberación que reconoce a los pobres como sujetos de su propia historia.

El problema, desde mi punto de vista, con la clasificación de este periodo en estas fases es que se generaliza y pareciera restarle importancia a otros momentos que son claves y que preceden a la situación actual de una diócesis de la inculturación, de la Iglesia Autóctona y de una *nueva pastoral indígena*. Trataré de proponer, entonces, otra división o serie de fases teoideológicas de esta “Era Ruiz”:

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

La ubicación de este periodo data de los años cuarenta en que algunas denominaciones cristianas no católicas se presentaban realizando una labor muy importante de organización de las comunidades indígenas emergentes frente al aún reciente proceso de colonización de la Selva Lacandona y su evangelización (*vid.* Harvey, 2001:88 y Estrada, 2004).

En específico, los tojolabales que al fin dejaron de estar sujetos a la finca y que no encontraban un acceso a la adquisición de tierra, tuvieron la oportunidad de buscar tierras gracias a la concesión de un gobierno que quería resolver pronto el problema agrario y desentenderse de las necesidades de los campesinos indígenas. Sin embargo, el proceso de búsqueda de tierras no era sólo el hecho de encontrar un lugar donde establecerse, sino el inicio de una nueva vida, la construcción de una nueva comunidad y la búsqueda de una autonomía (*cf.* Estrada, 2011 y 2004).

El proceso de conformación y organización de las nuevas comunidades selváticas se concretó en el establecimiento de la comunidad ejidal, pero también en un sentido religioso la construcción de un Nuevo Reino, inspirado en el éxodo bíblico. En esto tiene mucho que ver el trabajo misionero del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), pero la acción de la Iglesia católica no se hizo esperar mucho.

Desde la época de Orozco y Jiménez, a principios del siglo XX, se había hecho un llamado a las congregaciones y órdenes religiosas que apoyaran a la diócesis en la labor catequística de los indígenas. Torreblanca introdujo una catequesis o doctrina cristiana en 1952. En este trabajo los jesuitas y dominicos apoyaron mucho. De esta manera, durante este tiempo hasta los primeros años de la gestión de Samuel Ruiz, una

de las obligaciones eclesiales de la diócesis sería contrarrestar el protestantismo y su influencia.

En el caso de la Zona Tojolabal, quienes trataron de llevar a cabo esta labor misionera (ortodoxa) fueron algunas religiosas de la congregación de las violetas, que luego fueron sustituidas por las Dominicas de María Inmaculada (Estrada, 2007:188 y Castillo, 1999).

Uno de los aspectos que concretizaban la preocupación de la diócesis por los indígenas, por catequizarlos y así contrarrestar la acción evangelizadora realizada por los misioneros no católicos, fue la implementación de cursos de catequistas.⁶³ Por lo general se piensa que estos cursos se instauraron en la época de Ruiz, pero es desde 1952, cuando Torreblanca introdujo la doctrina cristiana para formación de los indígenas (De Vos, 1997:95).

En el año de 1961 se establecen los primeros centros o escuelas de formación de catequistas indígenas. En 1962, por sugerencia del delegado apostólico Luigi Raymondi a Samuel Ruiz, se funda la Misión de Guadalupe con los hermanos maristas Javier Vargas, Benjamín Montes y Antonio Zaragoza, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas (*vid.* Discurso de Javier Vargas, 2012). Es a partir de entonces que los Hermanos Maristas se encargarán de la dirección de estos cursos de catequistas.⁶⁴

Aquí es en donde se observa la postura doctrinaria, vertical y asistencialista no sólo de esta congregación, sino de la diócesis como tal. Al parecer de Harvey (2001:95) estos cursos trajeron al principio algunas consecuencias negativas, empezando por que las prácticas culturales nativas se suprimieron por enfatizar los modelos occidentales de cambio social y porque la forma en que manejaban la concientización promovía la pasividad en vez del compromiso activo entre los miembros de las comunidades. Los efectos de estos cursos no fueron muy positivos en muchas zonas; por ejemplo, la autoridad de los ancianos que se vio menguada por una nueva autoridad que era la de

⁶³ Otro de los objetivos que se tenían con la formación de estos indígenas como catequistas era paliar la escasez de sacerdotes en la región, por lo que indirectamente se tendría más recursos y elementos que no sólo contrarrestaran la expansión catequética de los grupos no católicos, sino que abarcarían más territorio a pesar de la carencia de agentes de pastoral.

⁶⁴ Los cursos de catequistas, explica el ex marista Javier Vargas, duraban tres meses. El proceso de selección de los indígenas era desde la comunidad, pero antes de ser elegidos, Samuel Ruiz y los nuevos encargados de los cursos iban a las comunidades transitando por los difíciles caminos hacia las comunidades para anunciar los cursos, y así lo hicieron en siete ocasiones. De esa manera, con siete ciclos de cursos ya tenían muchos catequistas indígenas que podían predicar en sus comunidades y otras comunidades de la región en la que habitaban.

los catequistas (Mosqueda, 2011). Pero también existen aspectos positivos que aún recuerdan algunos viejos tojolabales:

Ramiro —Los curso... con los maristas lo tomé yo. Ahí dormimos, ahí comimos, todo nos daban ellos. Nuestra ropa para trabajar. Leíamos la Biblia como dos clase de dos hora cada una. Luego a trabajar el cuero, la madera. Enseñaban a hacer muebles... de estos que usamos aquí en la casa, a leer. Si no es por el curso ahurita no sabría leer, y luego no es leer, sino entender lo que lee uno.

JVZ — ¿Cuándo tomó el curso?, ¿dónde?

Ramiro —Pus yu tenía como veinte. Ahurita tengo setentauno, creo. Era nuevita la escuela allá en San Cristóbal y estuvimos seis mese. Luego me regresé a la comunida' y empecé a dar catecismo. Y así asistía a cursos de... pus como de actualización y así hasta que era candidato a diácono, nomás que ya después Roma lo prohibió y ya no pude ser diácono (Entrevista a Ramiro en San Arturo Las Flores, 25 de marzo de 2011).

Otra de las características de esta fase es el anticomunismo, el cual fue desapareciendo conforme pasaba el tiempo y que es parte de la siguiente fase de la diócesis, que se entiende como un *aggiornamento*, retomando una etapa de cambio que con ese nombre expresa el Concilio Vaticano II por ser una suerte de despertar de la Iglesia católica al mundo y la realidad que en éste se vive.

- ***Segunda fase. El aggiornamento de la diócesis.***

La segunda mitad de la década de 1960 fue muy importante para la historia de la Iglesia católica y, por lo tanto, para la diócesis de San Cristóbal. En el año de 1965 justo se había culminado un proceso reformista con la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965). Es a partir de entonces que ciertas posturas del obispo Samuel Ruiz empezaron a transformarse y con él toda la tónica pastoral diocesana. Este es el caso del “anticomunismo”.

Además del Concilio Vaticano II, la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín en 1968 fue un evento que influyó en el cambio del pensamiento de Ruiz porque “abrió en él una puerta para incluir dentro de su trabajo pastoral el análisis de la realidad, utilizando herramientas teóricas marxistas, como la noción de ‘explotación de clase’” (Ríos Figueroa, 2002:138).

Por estas fechas también existían críticas severas hacia la labor misionera, lo que Samuel Ruiz pudo comprender muy bien. Él reconoce casi al final de su periodo episcopal que “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). En efecto esta metodología pastoral empezaba a funcionar, pero se trataba sólo de una adaptación a ciertas características culturales de los grupos con los que se trabajaba, todavía no era un diálogo con las culturas como apelaba el mensaje conciliar.

Antes de Medellín 68, el mismo año se realizó en Melgar, Colombia un evento preparatorio a Medellín. Allí, como ya se mencionó, Gerardo Reichel-Dolmatoff pronunció unas palabras en suma críticas hacia la labor del misionero, que cuatro años después fueron publicadas.⁶⁵ Fue esto junto con otras discusiones críticas hacia el etnocidio que provocaba la acción misionera católica y no católica, lo que marcó a Ruiz de tal forma que empezó a acercarse a otras fuentes de conocimiento y pensamiento crítico que coadyuvaran a su labor ya no sólo catequística, sino también social. Entre esas fuentes de conocimiento estaba la antropología, el apoyo y llamado de maestros,

⁶⁵ A continuación, las palabras que este antropólogo pronuncia y que más marcaron el pensamiento del obispo Ruiz: “¿Qué sucede cuando el misionero penetra en su territorio tribal o a su valle andino e inicia su obra evangelizadora? En primer lugar, el Evangelio no es un factor aislado sino forma parte de un contexto cultural, el de nuestra civilización occidental cristiana. El misionero no solo lleva la palabra de Cristo sino transmite una cultura; se convierte en un agente de nuestra cultura, en un agente de cambio, no solo en un terreno religioso. ¿Cuál es entonces su actitud frente a la *otra* cultura, frente a lo que aquellos indios han creado a través de esas experiencias milenarias? Obviamente, el misionero *quiere introducir un cambio* en la vida del aborigen, quiere modificarla, y esa modificación intencional abarca todo un complejo cultural que incluye la vivienda, la economía, la estructura de la familia, la salud, el comercio, el vestido, las herramientas, etc., etc. Se trata, pues, de lo que llaman técnicamente un “cambio cultural dirigido”. Sería de esperar entonces que el misionero, antes de tratar de modificar una situación dada, estudiara en detalle esta situación cultural; que tratara de conocerla en lo referente a sus motivaciones, sus procesos y sus metas; que aprendiera el idioma de los indígenas para poder compenetrarse con sus particulares modelos de pensamiento, pues en cualquier otra ocasión, cuando se trata de modificar algo, se estudia lo que se va a modificar. Pero el misionero, frente a la situación de contacto cultural, no siempre actúa así. Aunque tenga cierto interés en conocer la cultura indígena, no tiene la formación adecuada que le permitiría sistematizar sus observaciones sobre la vida del indígena. Así pues, en ocasiones, puede llegar a tomar al indio como si fuera un ser sin raciocinio y menosprecia entonces su cultura, como si fuera ésta una mezcla fortuita de crudas supersticiones, creencias infantiles y actitudes erróneas e ilógicas. Rechaza *esta obra de arte, este fenómeno tan único* del espíritu humano que es una cultura y comienza a imponerse, a cambiar y a modificar. La falla no está en el misionero, sino en nuestra misma cultura; está en el etnocentrismo ciego de nuestra civilización que niega los valores del *otro*, que niega todo lo que es diferente. Así, los contactos que establece nuestra cultura con las culturas, están fundados en una posición *a priori*: “¡Los indios deben aprender todo de nosotros! ¡Nosotros no tenemos que aprender de ellos!” ¡La base del contacto natural es pues una negación, y nada menos que *una negación del otro!*” (Reichel-Dolmatoff, 1972:1140).

estudiantes y abogados para dirigir cursos sobre ley agraria, historia, economía, con vistas a otorgar una educación política a los líderes de las comunidades.

Aunado a lo anterior y con el surgimiento más en forma de la teología de la liberación en 1971, emergen una serie de posicionamientos que propician al interior de la organización eclesial conflictos. La Iglesia latinoamericana empieza a dividirse en un ala de tendencia progresista y otra oficial o conservadora. El ala progresista con la que simpatiza Ruiz es tachada de un radicalismo rojo que busca un desarrollo y un compromiso político y social, desde el apoyo de corrientes como el marxismo para el análisis de la realidad —lo que no significa que la teología de la liberación como tal fuera marxista (cf. Dussel, 1998)—, pero siempre en los límites de Roma (Ríos Figueroa, 2002:143).

Desde el pensamiento liberacionista naciente de esta fase del pensamiento y posicionamiento de esta diócesis con rostro indígena, los grupos étnicos con los que trabaja son concebidos como un problema social y pastoral que debe resolverse (Ríos Figueroa, 2002:145). Además de esto, la postura negativa del liberacionismo es que la cultura del indígena no es tomada en cuenta. Ellos son pobres y la pobreza es la opción que toma la Iglesia, no sus particularidades socioculturales.

Los avances que se habían logrado en esta fase, sin embargo, es que ya se tenía muy presente que la Iglesia necesitaba tener una mayor apertura hacia el mundo, ponerse al día con los acontecimientos del mundo (*Ad Gentes* 19),⁶⁶ un mayor involucramiento en las realidades y problemas de la gente menos privilegiada; una relectura de la Biblia desde la visión y poniéndose en el lugar del oprimido, de tal forma que todos los hombres tuvieran la posibilidad de *llegar al conocimiento de Dios por sus propios caminos* (Escalante, 1998:132; Boff, 1982:14). Pero aún faltaba poner en práctica este posicionamiento y reconocer al *otro* como una particularidad cultural, con una cosmovisión propia y parte del proceso dialógico que la Iglesia debía realizar. Esto se dará en lo que considero que es la tercera fase de la Era Ruiz.

- ***Tercera fase. La diócesis caminante e integradora.***

⁶⁶ En el documento *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II, número 19 dice: “La fe se enseña mediante una catequesis apropiada, se manifiesta en la liturgia desarrollada conforme al carácter del pueblo, y por medio de una legislación canónica adecuada se introduce en las instituciones sanas y en las costumbres locales”. Es lo que se conoce en el ámbito eclesial posconciliar como “leer los signos de los tiempos”.

En esta fase la característica de la diócesis es que observa una transformación de lo que Kovic ubica como el corazón y la Iglesia, no sólo de la religión; es decir, una conversión que llevaría a la diócesis a “caminar con los pobres en sus luchas por una vida digna” (Kovic, 2005:12). Esto dio lugar 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).

A pesar de que en esta respuesta se observan algunos tintes propios de la primera y segunda fases en el sentido de un adoctrinamiento y del pensamiento liberacionista de que el oprimido sea sujeto de su propia historia, también se puede ver la participación y mayor libertad del individuo en la interpretación del mensaje bíblico a partir de lo que vive en su comunidad. Es por ello que la transformación pastoral de esta etapa ha llegado a definirse como una labor de *catequesis integradora*.

En esto que considero una tercera fase de la Era Ruiz, existen tres eventos de suma importancia que influyeron en la transformación de la *Iglesia caminante*: la evaluación del ministerio catequístico en 1968, el Congreso Indígena en 1974 y el Primer Sínodo Diocesano en 1975. En el primer caso, la evaluación del ministerio catequístico, destaca el testimonio que expresa Pablo Iribarren O.P., en que los catequistas indígenas advierten que la Iglesia y la Palabra de Dios contienen el mensaje para salvar sus almas, pero que falta saber cómo salvar sus cuerpos que padecían hambre y pobreza material (*cf.* De Vos, 1997:95 y Estrada, 2004:208).⁶⁷

⁶⁷ En esta evaluación, según señala Javier Vargas, hubo tres preguntas principales que los ancianos hicieron al obispo y los religiosos. La primera consiste en lo que Iribarren (*supra*) señala en su testimonio. La segunda tiene que ver con la semilla de la palabra de Dios de la que tanto se hablaba en Vaticano II. Preguntaban quién tenía esa semilla, cómo se puede sembrar y cultivar, si sólo los obispos, los sacerdotes o los religiosos las poseían. La tercera pregunta tiene relación con el porqué se dicen hermanos. Ellos

En el segundo caso, el Congreso Indígena, se da en la época del gobierno de Luis Echeverría (1970-1976). Los terratenientes privados, que aún subsistían después del largo proceso de reparto agrario, estaban enfurecidos con este gobierno porque les restaba privilegios, sobre todo con la renovación del programa de reforma agraria en 1971, que decía que los ejidos que se unieran y formaran nuevas comunidades podrían recibir un mayor apoyo del gobierno a través de insumos subsidiados y tasas preferenciales de crédito (Harvey, 2001:95).

En este tiempo el gobernador de Chiapas, Manuel Velasco Suárez, convoca un congreso integrado por indígenas para la conmemoración del quinto centenario del nacimiento de Fray Bartolomé de Las Casas, razón por la que tiene lugar en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en el mes de octubre de 1974. El encargado de la organización y mediación de este congreso sería Mons. Samuel Ruiz García.

Este espacio fue aprovechado por la diócesis para llamar abogados y estudiantes que asesoraran y ayudaran a la coordinación de los cursos, sobre todo en materia agraria. En el transcurso del evento, en el que tzotziles, tzeltales, ch'oles y tojolabales formaban el grueso de los participantes, lo que más se pedía y denunciaba era la legalización de las tierras comunales y ejidales, denunciaron las invasiones de tierra por los rancheros, la corrupción de los funcionarios del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización porque éstos exigían pagos indebidos por cada trámite del proceso de solicitud de tierras y amenazaban con abandonar los casos de los campesinos que no podían pagar. Se exigió respeto al Código Federal del Trabajo con respecto al salario mínimo, se denunciaba el abuso de los intermediarios que también controlaban el transporte y el crédito, pero lo más interesante del encuentro fue que exigían que se les impartiera educación en sus idiomas y la defensa de sus culturas indígenas (Harvey, 2001:96).

Los resultados de este congreso no fueron muy alentadores para el gobierno, pero sí para la diócesis y los pueblos indígenas de Chiapas, lo que se vio reflejado en la conformación de uniones ejidales y de crédito, organizaciones campesinas, una lucha agraria mejor orientada con la participación de actores externos —estudiantes, maestros

saben que los misioneros son hermanos porque se han entregado, pero la pregunta va dirigida a la temporalidad; es decir, por cuánto tiempo ellos tendrán que llamarles hermanos o en otras palabras, por cuánto tiempo ellos estarán presentes ahí. Después de esto, Samuel Ruiz concluyó que eran los misioneros quienes debían convertirse y no ellos (los indígenas) (Discurso de Javier Vargas 13 de mayo de 2012, disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=FVqrSS118co&feature=relmfu>).

y abogados que compartían o venían de la experiencia de eventos de importancia en el país como los movimientos estudiantiles del 68—. La materialización de las consecuencias de este congreso se observan en la unión ejidal *Quiptic Ta Lecubtesel*, que es el antecedente directo de la Unión de Uniones de Las Cañadas.

Para la diócesis esto no sólo fue un detonador para que hubiera un mayor compromiso social con esta gente, sino que es lo que da lugar a una *conciencia étnica*, que será una característica y directriz fundamental en la puesta en marcha de una pastoral indígena cuyas nociones fundamentales se venían cocinando desde 1965 que se crea el Consejo Diocesano Pastoral, orientado a una Iglesia Autóctona (Estrada, 2004:212).

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, 2002b:392).

Los cursos de catequistas continuaron, pero ahora con esta catequesis de integración. Estos cursos seguían realizándose por problemas similares a los de otras épocas; es decir, la escasez de sacerdotes y la necesidad de incorporar a los indígenas en las estructuras de la diócesis, pero con una metodología que empezaba a romper con el asistencialismo y el paternalismo de los años sesenta y las ideas liberacionistas que no tomaban mucho en consideración las particularidades culturales.

Así se organiza el Primer Sínodo Diocesano en el que, además de lo anterior y de la catequesis de integración, sacerdotes, religiosos y catequistas (indígenas), discutieron y formularon un plan de trabajo a partir de dos ejes en los que debería basarse la acción pastoral: 1) el compromiso de trabajar con el pobre y 2) apoyar en la formación de una Iglesia Autóctona (Kovic, 2005:58). Por lo tanto, los agentes de pastoral deben emprender una acción pastoral en la que ellos se sitúen en el espacio geográfico de sus destinatarios y sean parte de un proyecto de refundación de una

Iglesia Primitiva para restaurar el Reino de Dios. Ése es el camino a la autoctonía (Morales Bermúdez, 2005:158 y 347).⁶⁸

Estas nuevas líneas de trabajo pastoral están muy relacionadas con la inculturación o encarnación (cf. Valtierra, 2009). La inculturación es una noción que antes de concretarse en la base de un modelo pastoral (pastoral indígena) ya se había estado discutiendo y tomando en consideración. El Concilio Vaticano II alude a la inculturación a través del *diálogo con las culturas* y el establecimiento de una *Iglesia local*.

El contenido del Concilio Vaticano II, en relación a la necesidad de ese diálogo con las culturas, también fue parte del tema en Medellín 68 y las reuniones en Barbados I y II en los años setenta, en cuanto a la necesidad de un cambio en la acción pastoral más comprometida y menos nociva hacia las culturas autóctonas. Sin embargo, es a lo largo de la segunda mitad de los años setenta, la década de 1980 y 1990 en que la diócesis de San Cristóbal, a través de los agentes de pastoral, va transformando su postura ideológica con el objetivo de hacer, no una, sino varias iglesias autóctonas y una catolicidad revestida de la diversidad cultural de los grupos étnicos con los que convive.⁶⁹ Esto es lo que conformaría desde mi perspectiva, aunado a la instrumentación de una *politica fides*, una cuarta etapa de la Era Ruiz.

- ***Cuarta fase. Una diócesis inculturada.***

⁶⁸ 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. El diaconado, por cierto, es un estatus dentro de la Iglesia previo al sacramento de la ordenación sacerdotal. En el caso de Chiapas se incluye en éste a hombres y mujeres, y no es muy bien visto por Roma. Implantar el diaconado indígena en la diócesis trajo por consecuencia la unificación de las comunidades católicas, anteriormente divididas en diversas vertientes como “católicos de la costumbre”, “católicos practicantes” y “católicos no practicantes” (Giménez, 1996:233).

⁶⁹ Desde las discusiones que se realizaron en todos estos encuentros y las propias reuniones que organizaba la diócesis, se creyó necesario realizar una *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). Más adelante trataré la noción de la alteridad, pero en la inculturación se observa que, independientemente de ser un “progreso” en el pensamiento de la diócesis, la horizontalidad y la visión del indígena como parte de la Iglesia aún no se da. Persiste el modelo occidental que dirige construye lo que se hace llamar religiosidad autóctona y teología india, lo cual forma parte del paulatino cambio ideológico que sufre la pastoral en la década del 2000 y lo que va de la década del 2010.

En esta fase la diócesis ya había superado hasta cierto punto la mayor parte de los métodos asistencialistas, el verticalismo y la militancia liberacionista que obnubilaba las particularidades culturales de los grupos étnicos con los que trabajaba. La conciencia étnica había surgido no sólo por una serie de diálogos y discursos, sino por la interrelación que sus agentes de pastoral tenían con las comunidades indígenas, en donde vivían la problemática en términos socioeconómicos, pero también en la construcción del Reino de Dios, desde una perspectiva diferente a la de la *Rerum Ecclesiae*; es decir, la construcción del Reino de Dios sin ver a los indígenas como infieles o gentiles, sino como sujetos con una cultura y religiosidad valiosa que podía adaptarse al cristianismo y éste a esas religiosidades autóctonas.

En el aspecto religioso, lo más importante que la diócesis debía lograr era que las enseñanzas de la Biblia fueran más relevantes para la vida de la mayoría. De aquí se apela a que el Evangelio debía inculturarse; es decir, una suerte de adaptación del mensaje cristiano en la cultura indígena. Pero lo bíblico no era la única preocupación, sino lo que sucedía en la realidad social de las comunidades.

Dentro de la dinámica de la catequesis de integración y de la inculturación del Evangelio, un aspecto crucial para Samuel Ruiz y sus agentes de pastoral era la inculturación de la diócesis para desarrollar una nueva forma de catequizar a partir de la promoción de una amplia participación de la base de la comunidad en la solución de problemas y en el análisis de la opresión económica y política.

La necesidad de involucrarse más que nunca en estos procesos analíticos y de concientización, no sólo de politización, se debe a que después del Congreso Indígena de 1974, se empezaron a desarrollar, con la ayuda de sacerdotes y catequistas, las bases de apoyo para formas de representación autónomas y uniones de ejidos, entre las que destacan la *Quiptic ta lecubtesel*, Tierra y Libertad y Lucha Campesina, que más adelante conformarían una sola, la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas (Unión de Uniones), a raíz de la excelente organización política en la subregión conocida como Las Cañadas, por lo menos hasta antes del levantamiento zapatista en 1994 (cf. Leyva 2002a; Mattiace 2001 y 2002). Pero esta organización social y política la alcanzaron, en gran medida, por la acción pastoral de la diócesis, en lo que Estrada considera el establecimiento de un modelo teopolítico de organización de la sociedad (Estrada, 2011).

El involucramiento de la Iglesia se observa en estas bases de apoyo, uniones ejidales y organizaciones campesinas, desde sus cimientos y su unión a través de la fe católica aunada a las ideologías socialistas (guevaristas), maoístas y la oposición a los *kaxlanes* que representan la figura del mestizo intermediario, el rancharo, el político, etc. (cf. Leyva, 2002a).⁷⁰

Además de la base cristiana en la Unión de Uniones, por lo tanto un contacto constante con los líderes de las Fuerzas de Liberación Nacional, hubo un grupo alterno que promovía la defensa de las comunidades y apoyaba las tradiciones que les daba identidad: se trata del *slop* (raíz, en tzeltal) que funda un agente de pastoral marista, Javier Vargas Mendoza, comprometido con las comunidades en Las Cañadas y que causó revuelo, sobre todo, porque se consideraba que era un movimiento apoyado por la diócesis, que estaba en contra de las Fuerzas de Liberación Nacional encabezadas por el que después sería el subcomandante Marcos, pero que al final pudo haber sido algún rumor provocado por el Estado que también estaba en contra de la diócesis y, sobre todo, de Samuel Ruiz al grado de querer expulsarlo de Chiapas en 1993 (cf. Ríos Figueroa, 2002 y Krauze, 1999).

La *catequesis integradora*, que aún asumía ideológicamente la teología de la liberación para otorgar sustento al trabajo práctico y contribuir a la configuración de una política de la fe (Estrada, 2011:107); se transformaba en una acción pastoral comprometida con las problemáticas socioeconómicas, sociopolíticas y socioculturales de los pueblos indígenas, pero también inculturada. El proceso de transición que caracteriza esta última etapa de la gestión de Ruiz como obispo, conlleva una doble veta política y religiosa. En este sentido, la noción de Estrada de teopolítica o una pastoral basada en una política de la fe es muy adecuada para definir esta etapa transitoria.

Como se ha visto en la historia de la Iglesia católica en México, este organismo nunca ha dejado de estar involucrado o tener, por lo menos, una perspectiva política. En la *praxis*, la política para los agentes de pastoral “liberacionistas” o que actuaban inspirados en la teología de la liberación, es “el conjunto de acciones directamente transformadoras de la comunidad y la sociedad para su mejoramiento; por lo tanto se

⁷⁰ Esta Unión de Uniones se divide después de 1994 en cinco organismos diferentes: la ARIC independiente democrática, la ARIC oficial, la ARIC unión de uniones, la Unión de Ejidos de la Selva y el EZLN. Fue con esta división que las comunidades de las Cañadas perdieron su autonomía (Leyva, 2002a:68).

orientaba al “bien común”. Sin embargo, la política auténtica debía estar informada y guiada por la fe” (Estrada, 2011:107).

La política para los agentes de pastoral de la catequesis integradora era un instrumento para lograr ese bien común, pero no se trataba de una política corrompida por la ambición o por modelos económicos que hacían más pobres a los pobres y más ricos a los ricos, sino era un medio eficaz para establecer un orden social basado en la justicia social y la comunión, sobre todo de los pueblos emergentes en aquellas tierras “inhóspitas”, a raíz del insuficiente reparto agrario que no logró beneficiar a todos. Es por ello que este modelo teopolítico de organización de la sociedad tuvo una mayor actividad en la franja finquera y las Cañadas Tojolabales, que en el resto del territorio diocesano.

Al cabo, la meta prístina, y última a la vez, de esta política como instrumento es la construcción del Reino de Dios, el cual, en términos prácticos consiste en una Iglesia Autóctona y Evangelio inculturados. Pero para alcanzar esto, sobre todo después de haberse suscitado una coyuntura como la del movimiento armado zapatista y una actividad pastoral de la diócesis con una acción reservada en esta época; había que modificar algunas perspectivas o la concepción de una política que podía propiciar la emergencia de una actividad un tanto violenta y arriesgada frente a una evidente reacción represora del Estado. La pastoral indígena debía renovarse y enfocarse a otros problemas que sin ellos de base no permitían lograr ese bien común.

La ecología, la recuperación de los rasgos culturales y religiosos originarios, el manejo e instrucción de la medicina ancestral, la educación integral, entre otros, eran aspectos que si bien algunos de éstos sí se habían tomado en cuenta desde antes y eran, en menor medida, parte de la inculturación, no tenían mucho énfasis en la actividad de la diócesis. Estas características son las que se empezarán a considerar como eje de acción de la pastoral indígena, y después del periodo episcopal de Ruiz se ha ido agudizando esta tónica, conformando lo que llamo nueva pastoral indígena o pastoral indígena renovada, y que bien podría conformar una quinta etapa o la etapa contemporánea de la acción pastoral, que aún está en construcción. Pero antes de esta nueva pastoral indígena, a lo largo de los años ochenta y noventa, ya había reflexiones y discusiones en torno al giro que debía dar la actividad pastoral.

El liberacionismo se dejaba, al menos de forma tan radical, y se iban considerando otros aspectos primordiales para la transición de la actividad misionera,

pero el asistencialismo y el paternalismo, aunque no tan acentuado como a principios de los años sesenta, nunca se pudo dejar de lado. Ejemplo de ello, es el involucramiento de la diócesis en la década de 1980 con los refugiados guatemaltecos y que va muy relacionado con la noción y perspectiva que la diócesis tiene del indígena (cf. Mosqueda, 2006).

El conflicto que se vivía en Guatemala en estas décadas y que dio lugar a que muchos grupos indígenas guatemaltecos buscaran refugio en tierras mexicanas, tiene que ver un poco con la visión de Samuel Ruiz acerca del indígena como víctima. “Para él, el indígena es víctima de los procesos de destrucción social que confirman su visión del mundo actual: deshumanización, explotación y violencia, y que ve confirmados en los hechos durante los años de agitación política y social en Chiapas” (Ríos Figueroa, 2002:186). Al indígena se le debe salvar, y para hacerlo se debe empezar por “rescatar” los valores comunitarios y la cultura.

En 1992 en el encuentro de la cuarta Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo, se expresa bien esta noción de victimizar al indígena y se hace más presente la idea de inculturación como una práctica teológica indispensable en el quehacer catequético y pastoral de la diócesis, lo cual está legitimado en el Concilio Vaticano II y en la propia encíclica papal *Redemptoris Missio* (no. 52) de Karol Wojtila.

Poco antes del encuentro de Santo Domingo, la diócesis en su proceso de inculturación, pero sin hacer oídos sordos a la atmósfera de violencia y represión que se vivía en Chiapas, crea el Centro de Derechos Humanos fray Bartolomé de Las Casas en 1989, y en un esfuerzo de fortalecer a la Iglesia Autóctona se crea al siguiente año la Coordinadora Pastoral Misionera de la Montaña conformada por las directivas de catequistas de cada zona.⁷¹

A la difícil situación y las presiones hacia la labor de Ruiz que cada vez más se le asociaba con el EZLN, se agregó una serie de advertencias de Roma, que al final buscó la remoción de su cargo. Fue el nuncio apostólico Girolamo Prigione que encontró los argumentos para hacerlo. Entre los principales: 1) Ofrecer una interpretación del Evangelio que se sirve del análisis marxista, dando una visión reductiva de la persona y la obra de Jesucristo; 2) sostener un planteamiento pastoral sobre un fundamento doctrinal no conforme en todos sus aspectos a la enseñanza de la

⁷¹ La COPAMIM se crea con el objetivo de apoyar más la “Iglesia de los pobres”, coordinar mejor las zonas, impulsar los trabajos por región, proponer cursos de Palabra de Dios, salud, leyes agrarias y educación.

Iglesia, y 3) llevar a cabo una pastoral exclusivista que rechaza la colaboración de los que no aceptan los presupuestos de la misma y que implica una actitud incompatible con la catolicidad de la Iglesia particular.

La resolución del Vaticano fue poner un obispo coadjutor en 1995, Raúl Vera O.P., quien aprendió y dio muestras de simpatizar con la ideología de Ruiz y “radicalizar la obra de don Samuel. Resulta que el coadjutor era más rojo que nada” (Entrevista a Ramón Castillo, Pbro. 12 noviembre de 2008). Después se optó por romper con ciertas medidas que se practicaban en la diócesis, empezando por suspender el ordenamiento de diáconos indígenas, que fue un golpe bajo para la pastoral diocesana:

Se hacían cosas muy bonitas, se respetaba la espiritualidad de los hermanos. Yo estaba en unas ceremonias hermosas que se celebraban al puro estilo de los hermanos. El problema es que la irresponsabilidad de una periodista, creo que de *La Jornada*, que sacaba y sacaba fotos quién sabe cómo, y no me quiero imaginar cómo, pararon en manos del Santo Padre; se investiga, se amenaza a don Samuel y así hasta que se toma la determinación de suspender el ordenamiento de diáconos porque era escandaloso que se ordenaran cientos de ellos. No sé si porque son indígenas o porque por su humildad en la forma como se expresan o visten, pero consideraron que era ordenar de forma masiva a gente que no estaba bien preparada, que no había pasado por el seminario, que tenían mujer e hijos, que algunas eran mujeres; en fin. Todavía en el 2000 algunos alcanzaron a ordenarse, pero ya se acabó todo eso. ¡Qué ganas de joder pues! Por eso la Iglesia, como dice él [el director de la Misión de Guadalupe] “La solución de todo esto es que la Iglesia resurja desde las catacumbas” (Entrevista con “R”, Misión de Guadalupe, 17 de septiembre de 2008).

La llegada del obispo conciliador y moderado, Felipe Arizmendi el 31 de marzo de 2000, y el gradual debilitamiento del movimiento zapatista coincide con un ambiente, en apariencia, de mayor tranquilidad. El Estado y el Vaticano bajaron la intensidad en sus intentos de desfragmentar la pastoral indígena de la diócesis. Sin embargo, a pesar de doce años que han transcurrido desde la salida del *jtatik*, y la coyuntura opositora a su obra, esta pastoral continúa, y el propio Felipe Arizmendi apoya sobre todo el giro sustentable y ecologista que ha dado la pastoral indígena, en pro del indígena, su mejora económica, su educación política y, sin perder la esencia de

su herencia liberacionista, su liberación pacífica, elementos esenciales de una *nueva pastoral indígena*, que se expondrá con mayor detenimiento en otro espacio.

En todo este proceso explicado hasta ahora, quienes han hecho el trabajo duro han sido los actores que conforman el grueso de la diócesis desde su acepción integral; es decir, los agentes de pastoral y los catequistas indígenas. Tratando de no extenderme demasiado en esto expongo a continuación la situación y disposición de estos actores en la actualidad.

2.3 La pastoral en la Zona Tojolabal: Los catequistas indígenas, la Misión de Guadalupe y la Castalia

En el apartado anterior traté de dar un panorama general de la historia del resurgimiento de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas como una Iglesia de los pobres que trascendió a una Iglesia y pastoral indígena. En el proceso de constituir una pastoral de la “opción por los pobres” y con rostro autóctono, se distinguen varias fases. Cada una de éstas se caracteriza por tendencias y corrientes ideológicas que imperaban en su momento y que han influido en la construcción y planeación de una pastoral con un posicionamiento social, político y económico específicos. Pero no se puede pensar en que la serie de cambios que ha sufrido la actividad pastoral de la diócesis ha sido e impactado de manera uniforme en todas las zonas de trabajo.

Esto se debe claramente a las diferencias socioculturales y sociorreligiosas de cada región o comunidad, pero también se debe tomar en cuenta desde una perspectiva más subjetiva el criterio, decisiones —individuales o en equipo— ideologías, etc., de los sujetos que conforman las misiones y su acción pastoral, así como la recepción, características y participación, en este caso de lo tojolabales no sólo para comprender el proceso de transformación de la pastoral indígena, sino el comportamiento de la interacción entre pastorales y tojolabales, y todo lo que ésta conlleva —prejuicios y estereotipos; pruebas de fuerza y resistencia; procesos de acomodación, entre otros.⁷²

⁷² Un acercamiento a la recepción de la pastoral indígena entre los tojolabales podría observarse en los catequistas y diáconos. En las Cañadas, por ejemplo, se puede ver la debilidad del catolicismo que va en aumento, debido a muchos factores como la presencia cada vez más numerosa de grupos no católicos, los resabios que quedan del neozapatismo y la desatención de los agentes de pastoral durante un largo periodo de tiempo que coincide con el movimiento zapatista. También hay un difícil acceso a las comunidades por la carencia de infraestructura y medios de comunicación. En otras regiones como en la llamada Zona Alta, puede observarse otro tipo de dinámicas sociorreligiosas, sobre todo porque hay una débil presencia de grupos no católicos y otras condiciones que permiten un mayor contacto, pero la queja también persiste; es decir, los agentes de pastoral no van muy seguidos a las comunidades.

Es muy importante, entonces, tomar en cuenta la individualidad; es decir, los cambios ideológicos que de manera directa o indirecta han sufrido los individuos que están en contacto con la actividad pastoral diocesana. Entre los actores involucrados se identifican los catequistas indígenas que alguna vez fueron actores pasivos y receptivos de la diócesis, y ahora son cruciales no sólo en la expansión de la fe, sino en la concientización y politización de los pueblos indígenas que les ha llevado desde la participación en movimientos sociales y organizaciones que luchan, entre otras cosas, por la regularización de la cuestión agraria, hasta la conformación de nuevos organismos con fines similares.

Otros actores que han pasado por un proceso de cambio son los agentes de pastoral, quienes a través de las misiones y parroquias han trabajado de cerca con las comunidades indígenas no sólo en el acompañamiento catequístico, sino en ser asesores y...

[...] sujetos de cambio en las comunidades para mejoría de su entorno ecológico, que conlleva a la mejoría de su sociedad. La Palabra de Dios es importante porque ilumina el camino de la fe, pero si hemos de darle una utilidad más social, unifica a la comunidad. No se trata de estar en contra de otras denominaciones cristianas, porque de hecho son, podríamos decirlo así, hermanos de fe. Pero la entrada de ellos, en ocasiones agresiva, tiene efectos negativos como la desunión comunitaria. Entonces ése es nuestro trabajo. Dar herramientas para el mejor aprovechamiento del entorno ecológico, detonar el conocimiento que está enterrado en cuanto al uso de las plantas medicinales para la prevención de enfermedades, buscar a través de la fe, pero también de la concientización y el análisis de la realidad, la unidad social y tratar de fomentar la armonía con aquellos que creen o que pertenecen a otras formas de fe. Es la única manera de contrarrestar al único enemigo del indígena que por siempre ha sido el Estado, la Corona, el finquero... como le quieras llamar y en la época en que prefieras ubicarte (Entrevista con JR. Misión de Guadalupe, 20 de marzo de 2011).

En la historia de México y de Chiapas, como ya se ha visto a lo largo de este capítulo, la vida misionera ha sido una constante. Sin embargo, es hasta avanzada la segunda mitad del siglo XX en que los indígenas son partícipes del trabajo pastoral, por lo menos en Chiapas. En la actualidad, están tan integrados en la dinámica de la Iglesia católica que cada vez son más los indígenas que organizan, dirigen y coordinan sus propias

ceremonias y celebraciones religiosas, incorporando su propio estilo, siempre guardando y respetando el dogma.⁷³

Los agentes de pastoral, por otro lado, han apoyado esta forma de religiosidad y han hecho grandes esfuerzos para recuperar las tradiciones y rasgos culturales, según dicen ellos, perdidos por los efectos de la colonialidad; es decir, por la aculturación, o en términos más actuales los efectos de las políticas multiculturales, y han fomentado la realización de encuentros en los que participen diferentes grupos étnicos y compartan sus tradiciones y manifestaciones religiosas cristianas y autóctonas; es decir, la reflexión de fe desde un cristianismo revestido de autoctonía e inculturado, al que llaman teologías indias.

Para aclarar mejor la naturaleza de estos actores sociales de la diócesis, trataré de ahondar un poco en quiénes son y de dónde vienen.

2.3.1 Los catequistas indígenas

Desde el año de 1952, el obispo de Chiapas, Lucio Torreblanca, urgió en la necesidad de establecer un proceso catequético, después de tantos años de la ausencia de pastoral y de la Iglesia católica misma que había ido perdiendo terreno con la llegada del ILV en los años cuarenta y su labor misionera en las comunidades indígenas que emigraban hacia la Selva Lacandona en busca de tierra, sobre todo tzeltales y tojolabales. Pero esta iniciativa catequética que aún no llegaba a los indígenas que vivían en las partes más alejadas del Estado.

Cuando Samuel Ruiz ocupa el cargo dejado por Torreblanca entre 1959 y 1960, la diócesis de Chiapas sufrirá una serie de divisiones muy adecuadas para el desarrollo de una empresa catequética. Se formó la diócesis de Tuxtla Gutiérrez, y la de San Cristóbal de Las Casas abarcaría el territorio en donde habitaba el grueso de la población indígena del estado. Esto, además de reafirmar el foco de interés de la diócesis en el indígena, coadyuvó a una mejor organización para que existiera la

⁷³ Para la Iglesia católica en la actualidad, la presencia de los indígenas ha sido muy importante. Por un lado, ellos han sido lo que motiva la supervivencia de la labor misionera; siguen siendo sujetos de evangelización. Sin embargo, como declara una exmisionera: “la crisis vocacional que sufre la Iglesia ha podido más o menos subsanarse con la vocación de los indígenas. Por ejemplo, en mi congregación, las hermanas de San José [de Lyon], ahora que trabajamos en Veracruz, hemos encontrado muchachas muy valiosas que quieren formar parte de nuestra congregación y ahora, además de poder estudiar y regresar a su comunidad de origen a hacer algo bueno por su gente, son el futuro y sostén de la congregación. Es gente que tiene la vocación y una espiritualidad muy profunda que se ha ido perdiendo en otros sectores de la sociedad mexicana, y son ellas quienes, esperemos, sean soporten e incluso den más vida a nuestra labor y nuestra congregación” (Entrevista ex misionera en Chiapas, 12 de septiembre de 2011).

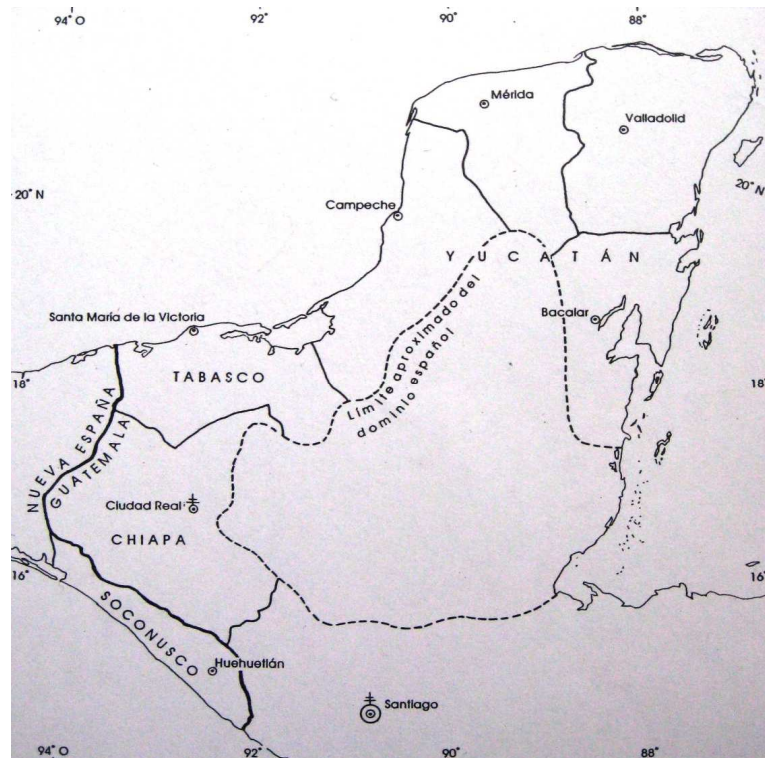
posibilidad de convencer a los indígenas a lo largo de toda la nueva demarcación territorial diocesana para que participaran en una catequesis que se organizaría por medio de los cursos de catequistas (*supra*).

La idea de estos cursos era, a partir de la fundación de escuelas dedicadas exclusivamente para ese propósito, dar una formación más amplia a los indígenas de tal forma que ellos pudieran expandir la Palabra de Dios de una forma eficaz en su propia comunidad y otras cercanas. El origen de esta idea, más allá de estar basada en la iniciativa del predecesor de Ruiz preocupado por frenar la conversión al protestantismo, no era lograr emprender una competencia directa con los grupos no católicos que llevaban ya casi veinte años de acción, pero, en parte, sí se imitaba la metodología de estos grupos.

Formar catequistas indígenas tenía un doble motivo primordial: paliar la escasez de sacerdotes y religiosos porque no podían hacer extensiva la Palabra de Dios en todo el territorio que abarcaba la diócesis; y que fueran los propios indígenas, después de una buena formación catequética, quienes llegaran a sus comunidades a llevar la Palabra de Dios con sus propias palabras y a su manera, de tal forma que llegaría mejor el mensaje cristiano que si se presentaba un extranjero con una terminología, pensamiento y cultura muy distinto al de sus receptores. Pero, cabe señalar, para la Iglesia los indígenas seguían siendo receptores y los catequistas indígenas eran intermediarios.

La figura del catequista indígena no era una novedad. En realidad, esta idea se tomó del éxito que en la colonia la Orden de Predicadores tuvo con los llamados “fiscales”. Éstos eran indígenas, por lo general provenientes de familias de “principales”, que servían a los frailes como intermediarios, pero también como cobradores de tributo y diezmo, ayudando a hacer más efectivo y extensivo el trabajo de los misioneros, a quienes, además de lo espiritual, la Corona les encomendó realizar cargos administrativos, sobre todo, en regiones, en este caso aquella elegida en el llamado experimento de la Verapaz, en donde los españoles (conquistadores, comerciantes y funcionarios) no podían ingresar (*vid.* mapa 3).⁷⁴

⁷⁴ Debe recordarse que Chiapas, más allá de Ciudad Real o Villaviciosa (hoy San Cristóbal de Las Casas) era un territorio en el que se había establecido un proyecto o experimento aprobado por la Corona en el que el padre Las Casas llevaría el cristianismo sin necesidad de la fuerza bélica e inspirado en la *Sublimis Deus* de Paulo III de 1537 que en síntesis alentaba a “id y predicad a todas las criaturas”. Este experimento perduró mucho tiempo, aún después de la renuncia de Las Casas al obispado de Ciudad Real en 1550. La demarcación de esta zona se estableció para que ningún español o mestizo viviera o se presentara en esta área, a excepción de los religiosos (*cf.* Brading, 1992; Gage, 1980; Remesal, 1964; Las



Mapa 3. La frontera sureste de la Nueva España en 1549.
Fuente: (Gerhard, 1991:13).

Los catequistas indígenas, a diferencia de los fiscales, no provenían de familias de principales, sino campesinas; gente que había estado en la finca y vivía en lugares remotos y pobres. A través del establecimiento de la Misión de Guadalupe en San Cristóbal de Las Casas, desde los años sesenta y la Castalia en Comitán por esas mismas fechas, estos indígenas sencillos y pobres, elegidos por la comunidad y los propios agentes de pastoral, se formaban en estas misiones-escuelas a las que asistían y permanecían durante seis meses, y después regresaban a sus comunidades para ejercer su labor catequética.⁷⁵

Casas, 1975;). La relación entre la Iglesia y los llamados pueblos de indios “se caracterizó por el ejercicio de una tutela para la protección de éstos frente a la explotación desmedida de los conquistadores, a través de la encomienda y posteriormente el repartimiento” (Mosqueda, 2011:24). Esto cambió después de la salida de éstos y un poco antes, en que se estableció el sistema de fincas (De Vos, 2000 y 1994; Harvey, 2001; Ruz, 1992 y Molina, 1976).

⁷⁵ Estas misiones-escuelas de formación catequética albergaban a los indígenas de distintas zonas por seis meses al principio, después se acortó el tiempo a tres meses y al final a un mes. En la actualidad, los cursos de catequistas son *in situ*; es decir, se llevan a cabo en una comunidad, la cual es elegida por la zona conformada por muchas comunidades, y a los agentes de pastoral que les corresponde esas zonas dan un curso de tres días, tres veces al año. Además de los cursos de catequistas existen muchas reuniones como el encuentro de diáconos, el encuentro de COPAMIM, entre otras, en las que se aprovecha para llevar dinámicas de formación, análisis de la realidad, teología india, etc. (Notas de campo, 2008, 2010 y 2011).

La acción evangelizadora que se facilitó gracias a los catequistas, se iba expandiendo, pero también se aprovechaba para hacer diagnósticos acerca de las necesidades que había en las comunidades. Al identificar las necesidades primordiales, se implementaron talleres de diversos oficios y de lectoescritura para lograr una educación integral complementando la Palabra de Dios.⁷⁶

A — Yo estuve con los... hermanos maristas.

JVZ — Aha.

A — El año de mil novecientos... Mil novecientos sesentaicinco

JVZ — ¿Ahí en los cursos de catequistas?

A — [asintiendo] Los cursos de catequistas.

JVZ — Pero no le tocó en Comitán ¿verdad?

A — /No, no. En San Cristóbal... ahí con... Mario [actual vicario general], perdón; con el obispo Samuel...

JVZ — /Aha.

A — Tomé el curso tres mese nomás. Ahí aprendí la Biblia, a leer y escribir, aprendí mejor el kastiya, porque de niño vivía en la pinca y ahí más o menos lo supe. Aprendí a trabajar la madera y nos enseñaron pocas cosas para trabajar el campo. Acabó el curso y *jatik*, así le decimos nosotros a Samuel porque es como nuestro tata...

JVZ — /Ah ok.

A — Pus él me manda a llevar la Palabra así fuera de mi comunita'. Ahí voy con mi mujer. Ya se fue ella [ya murió]. Me topé con la Palmilla allá en la selva... Este... duramos tiempo. Ahí el obispo y el padre Joseíto [párroco de Las Margaritas en aquel tiempo] nos mandan a donde no hay Palabra de Dios. Éramos solos los dos y otros dos más [refiriéndose a sus hijos]. Era difícil porque hacía frío. Muy alta la selva allá. Difícil que nos aceptaran porque pensaban que somos protestantes y nos amenazaron, pero después ya muy bonito aquello, dimos nuestra palabra...

⁷⁶ Una exmisionera de Chiapas que trabajó en Amatán, al norte del estado y frontera con Tabasco, me comentó que la labor pastoral que como religiosa tenía no era sólo catequizar, sino entender las circunstancias en las que vivía la gente. “Muchos tenían el problema del desplazamiento de su lengua y sus costumbres. Eran chontales, pero sin lengua, sin vestimenta, sin orgullo de su etnicidad. Trabajaban algunos en la palma, en las cuevas, les pagaban con aguardiente aunque fueran niños. La tarea como misionera, teniendo la facilidad de convivir con las mujeres de la comunidad que tenían su seguridad por los suelos, por ser “indias”, por ser mujeres, por ser violentadas; era mostrarles un mundo difícil, pero hermoso, que tenían derechos y los podían ejercer, que podían invitar poco a poco a sus maridos para que ellos también vieran cómo deben comportarse y cómo deben respetar, enseñarles a ser partícipes de la vida económica de la casa, entonces, hacíamos talleres de costura, de cocina, de artesanía... Eso también es predicar el Evangelio” (Entrevista exmisionera de San José de Lyon, 3 de septiembre de 2011).

JVZ — ¿Dónde está ese lugar?

A — ¿Conocés Chiptik?

JVZ — No, pero sé que está por Altamirano...

A — /Anda, por ahí mero. Es una planada donde está el Rosario. Antes se llamaba Palma Seca, *takin k'uk'um*.⁷⁷

JVZ — /¡Ah mire!

A — Sí. Pus yo soy diácono. Fui nombrado el 8 de julio de 1991 prediácono. Ya este... fui nombrado diácono permanente... fue el, el año 2000. 2000. El 3 de enero del 2000... que aquí nombraba el... don Samuel. Luego ya prohibieron el...

JVZ — /el diaconado

A — Sí, sí... ahí me nombraron. Y ahorita pues es por decir algo, pues ya, gracias a Dios que me nombraron y no cuando ya perdió la Iglesia que ya no permitió, que ya sólo prediácono.

(Entrevista Andrés Lomantán, Chiapas, 3 de septiembre de 2010).

Parte de la formación catequética en la etapa posconciliar y liberacionista de la diócesis se fue transformando en una acción pastoral que hacía a los indígenas estar involucrados con ésta, que empezaran ellos a llevar a cabo esa acción pastoral conscientes de la realidad en el aspecto político, económico y social, y hacer de la pastoral un medio activo de lucha por los derechos de los indígenas en materia agraria y en la búsqueda de su autogobierno. De hecho, ser catequista no fue el límite; se dio la oportunidad para ordenar diáconos permanentes.

El diaconado permanente surge como una estrategia de la diócesis para luchar contra el avance de los protestantes y, al principio, en contra de lo que se denomina *costumbre*, para tener el control de las comunidades indígenas.⁷⁸ Pero después, el

⁷⁷ *Tak'in* significa “seco” y *k'uk'um* significa “pluma”, según el diccionario tojolab'al-español de Carlos Lenkersdorf. “Pluma seca”, es traducido por este anciano tojolabal como “Palma seca”, quizá debido al parecido de la hoja de la palma con la pluma (cf. Lenkersdorf, 2001).

⁷⁸ La “costumbre” no se trata de una expresión cultural y religiosa autóctona, sino reinterpretada. Jan De Vos explica que en el momento en que los dominicos se convirtieron de misioneros abnegados a curas de pueblo y doctrieros empezaron a caer en una serie de ambigüedades que con seguridad motivaron a los indígenas a nunca convertirse verdaderamente al cristianismo. Los indígenas se iban acomodando al cristianismo para evitar problemas y “fueron encontrando su *modus vivendi* que reconciliaba las exigencias de su tradición antigua con las obligaciones de la nueva fe. Era de esperar que así fuera, puesto que la religiosidad prehispánica tenía raíces demasiado profundas como para ser arrancada y sustituida por otra” (De Vos, 2000:251). Esta acomodación, más que un proceso de resignificación, es una estrategia que los indígenas aplicaron en el terreno religioso a la par de los demás ámbitos de su vida de campesinos y pobres; es decir, “la incorporación a su mundo de todo elemento que sus amos consideraban como especial, pero a condición de reinterpretarlo y apropiarlo de tal manera que terminaba siendo suyo” (*idem*). Esta es la “costumbre”. Es “al mismo tiempo organización social, participación política, actividad

diaconado permanente era una medida de revertir lo que los agentes de pastoral denominan *colonialismo religioso*, el cual se estaba reproduciendo en la formación de catequistas que desplazaban a las autoridades tradicionales, por cierto conformadas en el proceso reinterpretaivo de la *costumbre* (vid. Mosqueda, 2011).⁷⁹

El colonialismo religioso es un término que constantemente se menciona entre los agentes de pastoral. Es un problema que seguía reproduciéndose aún con la formación de catequistas indígenas, pues éstos siempre tenían una posición subordinada ante los sacerdotes y religiosos de la diócesis, “dado que los catequistas no accedían directamente al monopolio de los bienes simbólicos de salvación [sacramentos] y una marcada diferencia entre indígenas y mestizos de acceder al clero” (Mosqueda, 2011:64).

El diaconado permanente podía ser una solución a esto porque no sólo significaba abrir las puertas de la Iglesia a los indígenas; *i.e.*, a ser parte integral de la Iglesia, sino que accederían a un estatus mayor, incluso, al de los religiosos —sólo menor al de los presbíteros— por ser el diácono un ministro de la Iglesia. De hecho, la diferencia entre diáconos y presbíteros estriba en el grado de sacramentalidad (*cf.* Ampudia, 2000:169).⁸⁰ Pero en la *praxis*, aún en la actualidad, persiste lo que Eloy Mosqueda (2011) llama *cierre étnico*; es decir, el poco o nulo acceso de los indígenas a la Iglesia debido, sobre todo, a la perspectiva que se tiene de éste como menores de edad y/o como seres inferiores debido al pobre desarrollo de su inteligencia provocado por las pésimas condiciones de vida en las que viven y el restringido acceso a la educación.

Desde esta perspectiva, por lo general, el indígena sigue siendo un sujeto que recibe la Palabra de Dios, que se le instruye; es un sujeto que debe ser educado e instruido para mejorar sus condiciones, incluso se le debe indicar cuáles son los elementos religiosos autóctonos que le pertenecen y cuál es su cultura, y ésta es una pista del porqué del rechazo de Roma —y la Iglesia en general— hacia el diaconado permanente y las “religiones precolombinas”.

económica, creatividad cultural permeadas todas por la religión” (*ibid*:254); es decir, mantener los vínculos entre el individuo y la comunidad, la comunidad y la naturaleza y todo esto con el más allá que trasciende lo visible.

⁷⁹ El diácono indígena es una figura que surge ante la necesidad de elementos auxiliares de los sacerdotes en la administración de sacramentos. Después de un periodo de tres años de formación y de una serie de pruebas, los indígenas que eran elegidos por sus comunidades podían acceder al diaconado con el fin de atender las necesidades, consejos y servicios religiosos de las comunidades indígenas (*cf.* Harvey, 2000).

⁸⁰ Lo contradictorio es que aún en la actualidad y en la *praxis*, la jerarquía sigue estando a favor del agente de pastoral, a pesar de que el diácono esté por encima del religioso. Esta contradicción por cierto es mayor si se considera que hoy gran parte de los agentes de pastoral son incluso laicos.

Además del evidente control y proyecto de expandir la fe, la diócesis buscaba incidir en el mejoramiento y solución a los escollos de los indígenas que no pudieron acceder al reparto agrario y buscaron establecerse en la Selva Lacandona. Lograr esto ligado íntimamente a lo religioso no sería muy complicado. Ejemplo de ello es el papel del ex marista Javier Vargas, quien provocó un fuerte impacto en la zona de Ocosingo, Altamirano y la subregión de Las Cañadas. Él difundió la noción del éxodo entre las nuevas colonias multilingües y multiculturales recién llegadas a esta región selvática que sería como la “tierra prometida” y la búsqueda de adecuar la liturgia a la cultura (Leyva, 2002:388). Todo esto junto con el movimiento alterno a las uniones ejidales fundado en 1980 (el *slop*), Javier Vargas y su acción, son un claro ejemplo de lo que en otras zonas y otros agentes de pastoral estaban llevando a cabo como parte de un proceso de formación en los propios catequistas, empapándolos de las ideas liberacionistas.

Estos catequistas, ya con una conciencia de la situación socioeconómica del indígena, buscarían emprender acciones y construir organismos o aliarse a otros movimientos que les devolvieran la dignidad, que ayudaran a mejorar su situación, hacerle frente a la opresión que desde la finca siguen teniendo presente, incluso en su imaginario:

JVZ — ¿Usted formó parte de la Unión de Uniones o del EZ?⁸¹

RL — Mira hermano Jorgito. Si aste’ ha oído del “sombrerón”, él sigue rondando por aquí. El sombrero es un *ajwal* en caballo que parece conocido, pee los hermanos no lo conocen y como que no es de esta época. Yo sí lo conozco porque me tocó en mi época y es como el pinquero, pero no es él. Es como un su amigo, que el pinquero no lo ve. Los hermanos sí lo ven, pero el pinquero no.

JVZ — ¡Pero cómo! ¿Todavía hay finquero aquí?

RL — No ya no. Pero a veces se aparece. Saber si vivo, pero cuando aparece el pinquero, aparece el sombrero que lo acompaña. Pero ya casi no sale porque el EZ lo cabó pue’. El pinquero era de los Guillén y se juyó, pero lo agarraron en San Joaquín y se lo llevaron pa’ la montaña y le dieron su castigo. Fue bueno el EZ que es parte de lo que era la Unión de Uniones. Nos dio tierras y nos defendió del gobierno,

⁸¹ Esta pregunta surge de una plática que sostuve con un indígena que llamaré RL proveniente de la comunidad de El Santuario, en la que él agradecía mi visita desde tan lejos (la Ciudad de México) y que no fuera como “los gobiernistas” que los desprecian y perjudican, razón por la que se originaron las uniones de ejidos, para defenderse de los abusos del gobierno que es como el finquero.

pero el gobierno no nos quiere a los indígenas y ya entra otra vez a joder. No como ustedes que nos quieren, nos respetan, que no les damos asco. El gobierno no le interesa nuestra selva ni nuestra lengua. Caso puedo trabajar en la suidad si hablo *tojolab'al*. Ellos quemaron la selva para que salieran los guerrilleros.

JVZ — ¿Usted estaba ahí cuando pasó?

RL — Sí, pero al principio. Lo que pasa es que no todo fue bueno. Si peliamos para defendernos de los abusos del gobierno y si nos organizamos fue por la Iglesia, la religión católica. Dende antes había guerrilleros con la puerza de liberación [Fuerzas de Liberación Nacional], pero la religión nos hizo ver la cosa. Lo que pasa es que uno ama a Dios, a la tierra y él nos dice en su palabra que no tomemos las armas. El movimiento respetaba nuestra creencia, pero luego que ya nos convencía, ya no. Decía que eso nos manipulaba, que los sacerdotes nos aconsejaban mal. Pero no es cierto. Ni sacerdotes había. No les gustaba que cuando nos reuníamos en asambleas, rezábamos primero. Los jóvenes sí les hacían caso y ya no iban a la celebración. Discutían con los catequistas, los que no se habían unido al movimiento, y ya ni querían hablar su lengua. Antes había de por sí vergüenza de hablar *tojolab'al* cuando iban a la suidad a trabajar, pero cuando llegó el EZ menos quisieron hablar, ya hablaban de Zapata y se sentían *kaxlanes* porque hablaban de ayudar a los pueblos indígenas como si ellos no lo fueran...

JVZ — /¿Entonces por eso se salió?

RL — Pus como catequista y también diácono mi deber era apoyar pue'. Así nos formaron en el curso [de catequistas] cuando llegó el *jtatik*. Ser cabales y tener conciencia. Pero no abandonar nuestra creencia pue'.

(Entrevista RL. El Santuario 20 de noviembre de 2010).

Como se ha visto hasta ahora y con la entrevista anterior, la figura de la opresión y el abuso está presente en el imaginario del pueblo tojolabal, en la figura de la propia gente militante con la que colaboraron (incluyendo a muchos miembros del EZLN) y en su cultura misma, desde el hecho de que ésta se recreó en la finca. El papel de la Iglesia católica a mediados del siglo XX ha sido crucial en la formación de sujetos capaces de defender sus derechos y de organizarse social y políticamente para conseguirlo, manteniendo también un control.

Los líderes que incitaban a esta organización en las comunidades, no siempre fueron guerrilleros de ideología maoísta o agentes de pastoral —de quienes hablaré a continuación— sino los catequistas indígenas que a la fecha, por lo menos para los

católicos, siguen gozando de mucha influencia y respeto en sus comunidades. No se diga de los diáconos que, además del factor “edad”, la autoridad que tienen como líderes religiosos es grande, por lo menos a nivel comunitario.

2.3.2 La Misión de Guadalupe.

En otros apartados a lo largo de este trabajo, he hecho mención de dos misiones que están ubicadas en la ciudad de Comitán de Domínguez y que eran las encargadas de llevar a cabo la pastoral diocesana con las comunidades. Una de esas misiones es precisamente la Misión de Guadalupe, conformada por agentes de pastoral religiosos (de congregaciones de vida consagrada) y laicos, dirigida y sostenida por la congregación de los Hermanos Maristas de la Enseñanza (FMS).

Desde principios de los años setenta, la misión está asentada en la ciudad de Comitán de Domínguez donde continuó con una labor de formación de catequistas indígenas que había iniciado entre 1961 y 1962 en San Cristóbal de las Casas.⁸² Sin embargo, a raíz de las discusiones y el impulso de nuevas propuestas pastorales que venía proyectando la diócesis, la Misión de Guadalupe, paso a paso, estaría buscando un acercamiento a las comunidades indígenas tojolabales con otras medidas más prácticas; es decir, una *catequesis integradora*, pero también una pastoral que educara y preparara a los indígenas a mejorar sus condiciones de vida, a defenderse de los mestizos rancheros, comerciantes y acaparadores, a unirse para fortalecer su economía y su sociedad, entre otros aspectos más.

A lo largo de cuatro décadas de trabajo en esta Zona Tojolabal, la misión marista no ha dejado de lado la tarea catequética —aunque en la actualidad se trata más de un acompañamiento que de una labor doctrinaria— y sigue colaborando como una casa de asistencia, en donde algunos indígenas enfermos se recuperan después de alguna cirugía que les hayan realizado en la ciudad antes de regresar a sus comunidades, y, en ocasiones muy especiales, llegan a otorgar algún tipo de financiamiento (por ejemplo

⁸² Cabe aclarar que la Misión de Guadalupe suspendió actividades por un periodo corto (1971) debido a ciertos conflictos y diferencias ideológicas entre los agentes de pastoral, 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 como lugar de trabajo, en coordinación con La Castalia, la Zona Sureste que contaba con 220 comunidades. (Estrada, 2007a:202-204 y Morales Bermúdez, 2005:157).

para la compra de instrumentos) de un fondo que ellos manejan y destinan para materiales de apoyo, en lo que concierne a las actividades pastorales.⁸³

Antes, en la etapa más asistencialista de la diócesis, la Misión de Guadalupe era centro de recaudación de alimento, ropa y medicinas, actividades que se empezaron a complementar años después con otras iniciativas que pudieran sentar bases firmes para el mejoramiento económico de los pueblos indígenas con quienes trabajaban, como es el caso de las cooperativas de consumo y organizaciones.⁸⁴ A la fecha este ya no es el giro de la misión y, en apariencia, no es sustentable (comunicación personal con Joel, 24 de octubre de 2008, y A. 26 de noviembre de 2008).

Entre otras causas por las que algunos proyectos han dejado de funcionar, o no funcionarían si se pusieran en práctica, tiene que ver también con una serie de estrategias que se han implementado a lo largo de la segunda mitad de la década de 1990 y la década del 2000 para lograr resultados más efectivos y a menor costo ante las condiciones que han cambiado en la misión.⁸⁵ Para empezar, la cantidad de agentes de pastoral en la Misión de Guadalupe es insuficiente para llevar a cabo una acción pastoral de acompañamiento, y ya no cuenta con la cantidad de hermanos maristas que trabajaban hace décadas. De hecho, el único hermano marista de la misión (en activo) es el director y el resto son colaboradores y agentes de pastoral que en su mayoría son laicos, asalariados y que deben abarcar cada uno de ellos regiones muy amplias y con muchas comunidades.

Algunos de estos agentes de pastoral laicos tienen antecedentes de haber pertenecido o llevado una formación religiosa, pero otros tuvieron su experiencia pastoral como colaboradores voluntarios de la diócesis para trabajar con los refugiados

⁸³ Esta actividad prestataria ya no la han llevado a cabo, debido a que el fondo no se ha recuperado. Los que recibieron el préstamo para comprar alguna marimba o guitarras o algo similar no han pagado desde hace varios años y esa es la razón por la que ya no se cuenta con fondos como éste (Conversación con Jorge Paz, 7 de noviembre de 2010).

⁸⁴ Según expresa Marco Estrada (2007a:200), en aquella época se lograron crear ciento cincuenta y seis cooperativas, almacenes de mercancías y seis cooperativas más de tejidos. Según Harvey (2000) las cooperativas y organizaciones con estos fines datan de tiempo atrás, aunque no es muy preciso en las fechas, pero en el caso de los tojolabales, de los que ese autor casi no toma en consideración en su investigación más enfocada en los altos de Chiapas, se tienen datos de algunos hermanos maristas, como Jorge Carrasco, que colaboraron en la creación y proliferación de estas cooperativas (cf. Estrada, 2007a)

⁸⁵ Así como muchos proyectos no funcionaron, también es importante considerar que hay un cambio de prioridades dentro de la pastoral. A raíz del levantamiento armado del EZLN muchas comunidades quedaron divididas, la acción pastoral bajó de intensidad y el acceso a muchos servicios como la educación quedó ausente. En una de las zonas en las que trabaja la Misión de Guadalupe llegaron a pedir que se les apoyara en el aspecto educativo y entonces crearon un proyecto que sigue en pie el día de hoy con el nombre de NEAPI (Nueva Educación Autónoma de los Pueblos Indígenas).

guatemaltecos en la década de los ochenta. Es el caso de uno de los agentes de pastoral laicos con quien conversé de regreso de una comunidad:

JVZ — ¿Cómo fue que llegaste a la misión?

X — ¡Uy! Si te contara... Mira. Yo soy católico a pesar de que mi familia no mucho. Bueno, más o menos. Más bien tenían algunas ideas de izquierda y hablaba cosas negativas de las posiciones de derecha, que era bastante fuerte de por sí para nosotros que vivíamos en una zona del país como “espantada” [...]

JVZ — Aha.

X — Pero en mi caso fue otro cuento. Yo era universitario [...] y estaba más o menos involucrado en el movimiento estudiantil. No sé cómo pero es, es lo que me fue conectando con movimientos de solidaridad y de ahí a las CEBS [Comunidades Eclesiales de Base]. No me gustó mucho el manejo de estos grupos porque al final son los dirigentes de movimientos de izquierda, ya sabes, el rollo altruista, pero que terminan sacando el cobre. Y te lo digo por experiencia en diferentes ámbitos; desde Amnistía Internacional, la UNESCO, las Comunidades Eclesiales de Base, la ayuda de la Unión Europea, el EZLN... en fin.

JVZ — O sea, corrupción.

X — O sea, sí, pero... además, independientemente de eso, es gente que se apropia de su papel y si llega alguien con otras ideas, se asustan y sienten que los vas a desplazar o se sienten como mesías y que el novato debe doblar las manos y aprender a callar. Hay muchos “empoderaditos”, de esos con un choro y que les funciona. Desde la Menchú hasta Marcos... Yo los conocí y alguna vez creí en ellos... pero bueno...

JVZ — Ah ok. ¿Por eso llegaste a Chiapas?

X — No. Después de mi decepción con la CEB, ocurrió lo de los refugiados de Guate en Chiapas y me apunté como voluntario. Ayudé en muchas cosas. En Amparo Aguatinta, delante de Tziscaco, ayudé en algunos proyectos de cultivos, por ejemplo de papa, de aprovechar alimentos que ahí están, pero como no sabían o no acostumbraban a comerlos, ahí se quedaban pues. La cuesa⁸⁶... todo eso. Pero también di clase. De hecho [...] mi compadre chuj, si lo conoces ¿no?

JVZ — Sí, claro.

X — Él fue mi alumno, así como lo ves. Y él es un caso de cómo toda la ayuda y los proyectos pro-indígenas, paternalistas en el fondo han sido un fracaso.

JVZ — Pero ¿por qué crees que fue así?

⁸⁶ Raíz del chayote. Se cuece y se come como la papa a veces ya cocida o en caldillo con axiote y perejil.

- X — Es muy simple. La ayuda internacional fue necesaria mientras duraba el conflicto, pero enseñaron a los refugiados a extender la mano. No hacían nada. Los intentos que hacíamos de enseñar a cultivar terrenos, por pequeños que fueran, de hacer hortalizas, no fueron muy apoyados. Para qué cultivar papa si llegaban toneladas de enlatados, hasta chocolate belga y un montón de cosas del extranjero. La consecuencia se observa en el desastre de las milpas que tienen actualmente los, ahora naturalizados, la devastación ecológica, la dependencia de programas gubernamentales, la desfragmentación comunitaria y familiar... Está cañón.
- JVZ — ¿Y ves el mismo caso con los tojolabales?
- X — Sí y no. A ver. Si piensas en que por ser indígenas van a ser uno con la naturaleza y protegerla y todo eso, la verdad es que son súper devastadores, porque sí tienen experiencia de trabajo en el campo, pero sólo de trabajo, no de cómo cuidar el recurso natural o hacer una explotación amigable con el medio ambiente. Son personas que estuvieron acasillados un chingo de tiempo, y saben trabajar, pero no administrar ni potencializar sus tierras como lo hacían los caciques.
- JVZ — ¿Y eso es lo que le corresponde a la misión?
- X — Pues... se supone que es parte. Pero se necesita mejorar muchas cosas. Ves iniciativas como las estufas ahorradoras de leña. Esas que viste ahorita y que ha promovido la misión, pero sólo sirven en tierra caliente aquí no son muy útiles y hasta gastas más leña. Los calentadores ecológicos que usan material PVC. ¿Sabes cuánto contamina el PVC? Pero volvemos a lo de los empoderados. Son cosas que algunos no quieren verlo. No lo aceptan [...] Intenté proponer iniciativas, pero no se toman mucho en cuenta. Así como cuando estaba con los refugiados. Ya me cansé. Sólo pienso: “Esta es mi chamba, la conservo, trato de ser útil y cordial con los demás y ya. Y ha sido muchas experiencias en mi vida de trabajar con estos grupos y en todas partes es igual... La mayoría son personas muy cerradas.
- JVZ — ¿En la misión también?
- X — Hasta eso JR ha hecho cosas interesantes. Antes de él, la misión estaba mal. Se estaba tambaleando y se debía al empoderamiento de algunos.
- JVZ — /Aha, aha, ¿como que eran medio raros?
- X — No. El raro eres tú porque no piensas como ellos [empieza a reírse]. Fíjate, eso es lo que sí ha cambiado con JR. Antes era aferrarse a que los tojolabales no pierdan su vestimenta y opten por el autoconsumo. Algunos lo siguen pensando, pero lo que se ha discutido es ¿cuánto cuesta vivir del autoconsumo y mantener la vestimenta tradicional? El traje tojolabal es caro. Se tiene que mandar hacer porque no todos tienen máquina de coser, y si son de comunidades como Candelaria, ¡no manches!

Ahí están súper jodidos.⁸⁷ Ha faltado realismo y optar por cosas prácticas. En lugar de estufas ahorradoras de leña, árboles de rápido crecimiento; en lugar de nuevos cultivos, entrarle más a los que se dan en la zona; ser autosustentables que implica no hacer comercio. Es carísimo y te lo digo porque tengo un vivero y sé lo que significa ser autosustentable. Es más barato comprar la planta y venderla que producirla. Es lo mismo con el traje. Es más barato comprar ropa de *kaxlan*. La comida orgánica es un rollo de moda y de gente que no le preocupa qué va a comer mañana, no se enloda los pies, no se agrieta las manos por trabajar con el azadón ni camina horas para cazar un animal. Tú crees que un tojolabal que recibe \$2,400 de procampo va a vivir como gringo de Greenpeace, que habla bonito en contra del Estado o que un activista o investigador que va a asambleas del EZ, a favor de las mujeres y todo eso, va a dormir con chinches y pulgas, va a caminar siete u ocho horas en la montaña, sobre el lodo sin su botella de Bonafont y sin el mínimo esfuerzo de aprender su idioma. En la zona donde trabajo no he visto globalifóbicos o antropólogos como ustedes. Todos se van al folklor, a comunidades donde visten raro, donde hagan carnavales... ahí sí son chingones los tojolabales, los de la montaña no, que son, por cierto, los meros tojolabaleros.

JVZ — ¿Crees que en eso ha caído la Misión de Guadalupe?

X — Te repito. Con JR ha cambiado eso. El pedo con mucha gente, y hablo de pastorales y colaboradores más allá de la Misión, el pedo con ellos es que llegan a sentirse más indígenas que los indígenas. Es contagioso y a mí me ha pasado. A veces a uno le gana el hablar como ellos.

JVZ — /como eso de “hermaaaano”

X — /¡Ándale!, ¡ándale! [se ríe]. Pero ¿qué quieres? Soy *kaxlan* y no soy científico así para analizar si interrumpo a la gente o acaparo la conversación, como me has platicado. Por eso prefiero acompañarlos a la milpa a trabajar y ahí las cosas llegan a ser un poco más iguales, y creo que es un poco la apuesta de JR. En esencia es como se puede hacer una pastoral indígena, si no sería una doctrina cristiana para indígenas y eso se me hace muy pasado de moda ya.

(Entrevista con X, 21 de noviembre de 2010).⁸⁸

⁸⁷ Se refiere a la comunidad de Candelaria Bienes Comunales, que pertenece a la cabecera de Gabriel Leyva Velázquez. (véase *apéndice*: Mapa 5).

⁸⁸ En la transcripción original de esta entrevista abierta se menciona el lugar de origen de este agente de pastoral, el nombre de las personas con las que no comparte ideas, y el nombre del director de la misión con las iniciales JR. Si lo he suprimido, junto con algunos elementos que puedan relacionarse con la persona, es para evitar que se hagan asociaciones con él, además de que se involucran terceras personas y el propio agente de pastoral me ha pedido suprimir datos que lo identifiquen.

En esta entrevista se observan muchos elementos interesantes con respecto a los cambios que han tratado de ponerse en práctica en la misión en la actualidad, pero también una posición crítica por parte de un agente de pastoral laico y con vasta experiencia en el trabajo colaborativo con la diócesis y varios organismos en otros ámbitos, que, al mismo tiempo, está hablando de los cambios positivos que la misión como organismo y como equipo de trabajo está teniendo, incluyendo la necesidad de modificar una perspectiva hacia el indígena, hacia lo que es o no funcional para el entorno social y ecológico de éste y la preocupación de entender qué es lo que no está funcionando en el trabajo de la misión con respecto a la interacción que tienen los indígenas, empezando por entender que no se le puede idealizar.

Se puede leer entre líneas la tendencia que ha habido en la misión y otros sujetos como activistas e investigadores, de esencializar al indígena, de aferrarse a proyectos ecológicos que no son sustentables, que las nociones de sustentabilidad están lejos de la realidad y posibilidades de los indígenas, y que son estos aspectos los que han propiciado que la misión reflexione y reestructure su quehacer a algo más práctico y consciente.

Cuando viví en esta misión en el año de 2008, la situación era muy distinta (*cf.* Valtierra, 2009). El trato y concepción al indígena era diferente y ya se empezaba a hablar de la necesidad de hacer del indígena un sujeto más independiente o de hacer de la misión una unidad menos asistencialista. Ahora se puede observar que cada vez más los agentes de pastoral de la misión buscan comprender la cultura tojolabal y no reinventarla, aunque falta mucho por hacer.

Entre los cambios principales por los que ha tenido que pasar la misión a lo largo de sus cinco décadas de existencia es 1) dirigir el carisma marista —que no es el de ser misionero sino educador— a la misión. 2) En fechas más recientes o desde una perspectiva temporal de corto plazo, observar una misión propositiva y con proyectos que se modifican o se desechan de manera definitiva porque se han ido dando cuenta que “no eran las vías adecuadas. El consejo de ancianos, por ejemplo, no estaba rindiendo los frutos que se creía que podría haber, pero con la experiencia de esos errores que han invitado a reflexionar qué es lo que se necesita y cómo nosotros como misión podemos responder a esas necesidades” (Entrevista con JR, 26 de octubre de 2008).

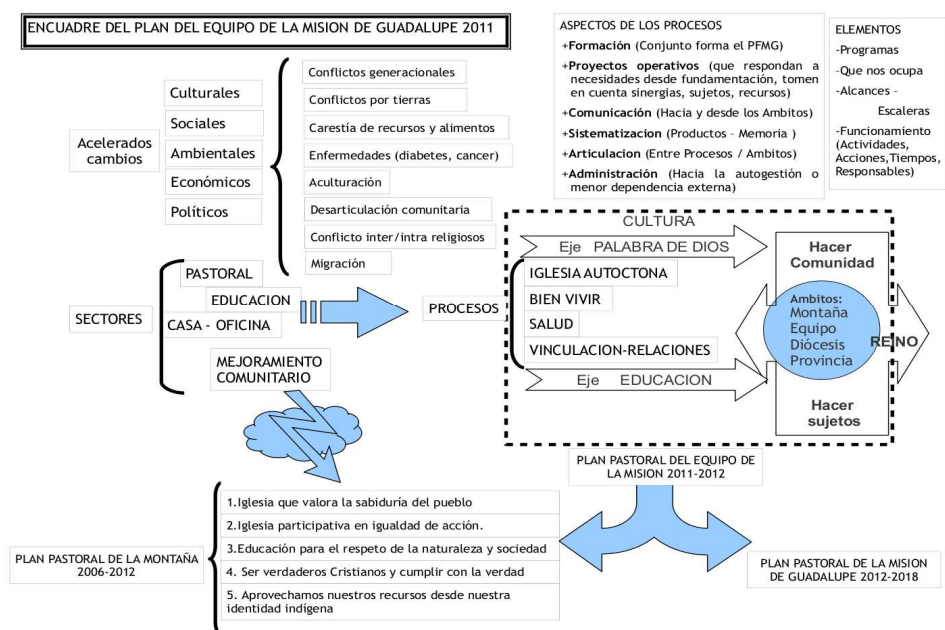


Figura 1. (Fuente: <http://misiondeguadalupe.maristas.edu.mx/>)

Entre los proyectos que se han tratado de poner en marcha desde hace años, destacan algunos que tienen su origen en la *pastoral de la tierra y el buen vivir*.⁸⁹ Pero la educación también está presente. Se debe considerar que la educación es el carisma marista, pero los colaboradores que conforman la mayoría de los proyectos, no sólo educativos, son laicos.⁹⁰

En el esquema que la Misión de Guadalupe ha colocado recientemente en su página electrónica (*vid.* Figura 1) se observan las distintas áreas que conforman la actividad pastoral desde 2006 proyectada hasta el 2012, y los cambios que se espera lograr proyectados para el año 2018. Es un esquema interesante porque equiparándolo

⁸⁹ El buen vivir es un concepto de origen indígena (latinoamericano) que expresa un estilo de vida contrario a la situación de sujeción que los indígenas han vivido desde la época de la conquista europea, en la que fueron y siguen siendo víctimas de la usurpación de territorios, la expansión de las políticas económicas globales que han propiciado el deterioro de la calidad de la tierra para la siembra, la insatisfacción de las necesidades básicas (salud, educación, alimentación y vivienda) por el alza constante de precios, además de una violencia física, cultural y simbólica hacia los indígenas por parte de instituciones y organismos que cuentan con el apoyo del Estado (Parker, 2006:83 y Moya Torres, 2010:224). La Misión de Guadalupe ha tomado este concepto para desarrollar un área de elaboración de tecnología ecológica que otorga los beneficios de muchas tecnologías costosas y que devastan el medio ambiente.

⁹⁰ Desde el año de 2006 se lanzó un proyecto de nombre UNIMON (Universidad de la Montaña) con el objetivo de mejorar la capacitación de servidores comunitarios, en el que participaron los promotores de educación como resultado del proyecto de NEAPI. La propuesta consistió en formar a los jóvenes servidores comunitarios en el manejo forestal, construcción alternativa.

con mi material etnográfico desde el 2008, se pueden observar bien los cambios por los que ha pasado la misión.

En primer lugar, se expone de forma resumida los problemas y cambios del contexto en el que trabajan. Cambios acelerados, según se observa, en los que se incluye el aspecto cultural, económico, político, ambiental y social. Estos son los puntos clave que los agentes de pastoral buscan tratar de menguar, más que revertir. Después siguen los procesos que se deben realizar desde los sectores de la misión (educación, pastoral y mejoramiento comunitario) para lograr esos objetivos que se constriñen en uno solo que es la construcción del Reino de Dios, o lo que Marco Estrada (2011, 2007a y 2004) llama *Civitas Christi*. Estos procesos, además de la educación, son:

- 1) Salud. En este proceso se ha tratado de desarrollar una iniciativa que busque la recuperación del conocimiento ancestral, en relación al uso de las plantas medicinales y métodos de curación “tradicional”. Lo que se propone la misión con esto es lograr establecer una *cultura de prevención* en materia de salud, a través del consumo de plantas medicinales y de alimentos libres de pesticidas y conservadores, pero también lograr una reflexión profunda en las comunidades en la revaloración de su cultura y espiritualidad ancestral, desde el valor de su conocimiento y uso de las plantas curativas.
- 2) Buen vivir o mejoramiento comunitario. De estas iniciativas destaca la fabricación de estufas ahorradoras de leña, hornos de pan ecológicos, letrinas “secas” útiles para compostas, plantación de árboles de rápido crecimiento para leña, elaboración de filtros y potabilizadores de agua, pesticidas naturales, abono orgánico, entre otros productos.
- 3) Iglesia Autóctona. Este es un proceso más que se relaciona con la puesta en marcha de una acción pastoral que busca respetar la sabiduría indígena, así como sus manifestaciones sociorreligiosas. A través de este proceso se busca que la catolicidad se revista de la carne de la cultura tojolabal y una Palabra de Dios inculturada.
- 4) Comunicación y vinculación. Se trata de un proceso en el que, según he platicado con el director de la misión, dentro de las acciones concretas que se tienen está el aprendizaje de la lengua y el discernimiento de la cultura tojolabal para lograr una mejor comunicación. Para ello se ha lanzado una

iniciativa en la que cada uno de los agentes de pastoral deben ir a vivir por una semana en tres periodos al año a alguna comunidad en donde la lengua sea vital, y así aprender lo mejor posible el *tojolab'al* y las costumbres y cotidianidad de los tojolabales (Entrevista, JR. 20 de marzo de 2011).

En los cuatro rubros arriba expuestos hay una correlación, pues el enfoque u objetivo de la misión en estas acciones no trata de lograr *revertir*, sino *frenar* las consecuencias negativas que ha traído la deforestación, el etnocidio practicado por el sistema educativo federal, los movimientos de liberación nacional y la propia Iglesia católica, incluyendo otras denominaciones cristianas no católicas; parar la situación de pobreza extrema en la que viven estas comunidades y otorgar una educación integral que esté adaptada a sus necesidades, así como alternativas en pro de su bienestar y el de su entorno cultural, espiritual y social; es decir, la construcción del Reino de Dios.

En el plan pastoral de 2006 a 2012 se observa con gran interés la valoración de la sabiduría tojolabal, el ideal de una relación de horizontalidad desde una pastoral integral como noción de la catequesis integradora, una “reeducación ecológica”, pero desde la cultura indígena. En este sentido, estos procesos conllevan iniciativas de rescatar la cultura por ser ésta un elemento indispensable en la cohesión sociocultural y sociorreligiosa de un pueblo, menguar las “relaciones de poder” y revertir los efectos devastadores de la deforestación y el uso de agroquímicos. El problema es que se forma una línea muy delgada entre la revitalización cultural y ecológica, y el esencialismo y purismo (*folklor*).

Es evidente que esto no ha caído en saco roto y se ha discutido, desde la distribución sectorial en el organigrama de la misión hasta los cambios necesarios en los procesos y líneas pastorales, identificando los aspectos que necesita la misión para alcanzar su meta. Entre esos aspectos necesarios la misión entiende que su labor:

[...] no consiste en revertir la pobreza, la secularización, la devastación ecológica... sino replantear qué se entiende por rescate cultural y cómo discernir la cultura tojolabal y frenar desde ahí los aspectos que acaban con la identidad y su entorno. Más que revertir sería reforzar. De ahí la importancia de aprender su lengua y su vida cotidiana (Entrevista abierta con Jorge Paz, 02 de febrero de 2011).

El agente de pastoral asume que con el acompañamiento y los proyectos de la misión sobre sustentabilidad ecológica, educación, cultura y salud, no se busca revertir las consecuencias que a través de siglos agentes externos han destruido. En otra conversación personal con el mismo pastoral, me explicaba que el objetivo para la misión tampoco es descolonizar porque existiría el peligro de caer en una nueva recolonización en contra de la colonización. Lo que se busca en la misión, entonces, es frenar el avance de la precariedad y la carestía, y sentar bases prácticas y firmes que coadyuven a un cambio positivo en la vida socioeconómica, sociocultural y sociorreligiosa comunitaria, buscando, en parte, en la autodeterminación, la autonomía y el autoconsumo una “posible” solución a su situación.

Un elemento más que me parece interesante en la expresión del trabajo de esta misión es un compromiso muy fuerte con el pobre. La ideología y la imagen tradicional del pobre en la época de la teología de la liberación han cambiado de manera notable, pues ya no se trata del campesino, el obrero o el indígena que es explotado y esclavizado. El pobre ahora es aquel que empieza a depender de los programas de gobierno y de las necesidades que introducen las compañías transnacionales, entrando en la dinámica del consumismo con una economía que no le permite sostener ese estilo de vida; aquel que es obligado a vender su producto a bajo costo al intermediario por la enorme competencia de otros productores; el que busca migrar a la ciudad, al norte del país o a los Estados Unidos en busca de empleo y un mejoramiento económico, favoreciendo a la de por sí crítica situación de desintegración familiar y comunitaria. Pero, sobre todo, *se reconoce* que hay una diferenciación entre la situación de pobreza y las particularidades socioculturales que cada pobre tiene (*vid.* Valtierra, 2011).

2.3.3 La Castalia

Esta misión de nombre Misión Tojolabal es conocida como La Castalia o Kastalya, y está conformada por un sacerdote diocesano, el padre Ramón Castillo, y dos religiosas seculares o misioneras diocesanas, María de la Luz Alcázar y Catalina Damián. Ésta última junto con el sacerdote trabaja allí desde 1971.⁹¹

Entre las características de esta misión que la diferencian de la Misión de Guadalupe, es que el sacerdote domina la lengua *tojolab'al* y conoce las costumbres y

⁹¹ En la misión tojolabal también habitan algunas religiosas Auxiliadoras de María y sacerdotes maristas (no se trata de la misma congregación de los hermanos maristas), pero ellos colaboran en otros proyectos y otras zonas de trabajo no indígena como Socoltenango, Las Rosas, Venustiano Carranza, entre otros.

características del pueblo tojolabal. Él fue, de hecho, de los primeros misioneros que desde el asentamiento de las misiones en Comitán empezó a visitar las comunidades tojolabales, dentro de un marco o proyecto de acción pastoral que fue difícil al principio por la desconfianza de los tojolabales:

Los tojolabales un pueblo salido recientemente de las fincas. Somos padrecitos y somos madrecitas, pero hasta hace poco los curas llegaban a las fincas, a la Casa Grande, a la casa del patrón, y allí les celebraban sus sacramentos. Nosotros somos los primeros en llegar a sus comunidades, y queremos que no, para ellos somos representantes de una sociedad que, durante siglos, los ha explotado y despreciado... ¿Cómo quieres que de buenas a primeras confíen en nosotros? (Castillo, 1999:2).

Otra característica de esta misión es que la presencia y trabajo del padre ha tenido una continuidad por casi cuarenta años, situación que en la Misión de Guadalupe, en gran medida por las políticas internas de la congregación, no ha existido entre sus miembros.⁹² Sin embargo, el origen de ambas misiones era al principio muy similar y tiene que ver con esta fase temprana asistencialista y doctrinaria, desde la llegada de Samuel Ruiz como obispo en 1960.

La Castalia se fundó el 12 de diciembre de 1968 en el barrio de Yalchivol, Comitán, aunque desde antes (1963) ya existía una acción pastoral con las Hermanas Dominicanas de María y las violetas que visitaban las comunidades del Valle de Las Margaritas, haciendo uso del predio que constituye lo que ahora es la Misión Tojolabal.

La Castalia se funda con el nombre de Escuela de Promoción y Desarrollo para los Indígenas y su primer objetivo era precisamente la formación de los indígenas, en especial tojolabales, a través de cursos “de corte y confección, cómo aprender tejidos a mano y con tejedora, matemáticas elementales, grandes exégesis bíblicas...” (Castillo, 1999:9). También se les capacitó en actividades como la cocina, trabajar hortalizas, lectoescritura, la fabricación de fogones altos y capacitación básica de salud, entre otras (Escalona, 2010:184 y Martínez Lavín, 1974).

⁹² Entre las políticas de la congregación de los hermanos maristas prevalece el hecho de que no pueden permanecer más de un tiempo determinado en donde presten servicio. En el caso de los directores de cualquier misión o escuela, su periodo es de seis años, al término del cual será cambiado de lugar para prestar otro servicio. Quienes no son directores se rigen por otras medidas, pero de igual forma no han permanecido mucho tiempo en el mismo lugar.

Otra característica de la Castalia que la diferencia de la Misión de Guadalupe es que entre las religiosas que forman parte de la misión, una de ellas es indígena *totik* (tzotzil),⁹³ lo que es un indicador de una fase asistencialista aparentemente superada, en la que, en cierta medida, se abre un espacio que puede reflejar muy bien la verdadera participación e integración de los indígenas en las actividades de la Iglesia católica. Sin embargo, puedo estar generalizando porque, al menos en la zona es el único caso.

Por otro lado, lo significativo de la integración de esta religiosa *totik*, dentro de la acción pastoral en la Castalia es que, a pesar de que ella no habla el *tojolab'al* (sólo lo comprende por la cercanía lingüística entre su lengua y ésta), muchos de los elementos culturales que los tojolabales presentan son bien comprendidos por ella, lo que podría considerarse como un valor agregado en cuanto al discernimiento cultural se refiere. En la etnografía que realicé pude observar que en el transcurso de las conversaciones que ella sostuvo con el padre Ramón en relación a la cultura tojolabal, existe una suerte de certeza y comprensión a cabalidad de cómo son, quiénes son y qué necesitan o no los tojolabales, ventaja que aún no observo del todo en la Misión de Guadalupe.

La dinámica pastoral que ha llevado a cabo la Castalia en este sentido, va muy relacionada con la noción de respeto a la diferencia étnica y la libertad absoluta en la manera en la que los tojolabales celebran sus fiestas y su ritualidad cristiana, según sus costumbres, como bien dice el padre en sus memorias: “Ellos oran, tal vez no igual que nosotros, pero aman a Dios desde su corazón y tal vez, eso esto nos hace falta entender a nosotros” (1999:2).

La Castalia acude al llamado de las comunidades cuando quieren que el sacerdote realice algún sacramento. Otras veces no lo llaman y lo realiza algún diácono indígena. Pero, desde la perspectiva de este sacerdote, en eso consiste la libertad y el respeto. “No se trata de estar metido todo el tiempo en sus comunidades en donde el acompañamiento se vuelve más bien un estorbo e indirectamente lo que se está sentando son las bases para una dependencia que no es sana y que es contraria a lo que se ha estado discutiendo por décadas en la diócesis” (Entrevista R. Castillo pbro. 18 de noviembre de 2010).

La religiosa *totik* y el sacerdote, sin embargo, no comulgan en ciertas ideas, por ejemplo, con respecto a la teología india. En otras sí coinciden como el hecho de que

⁹³ Nombre que se le da a los indígenas que habitan la ciudad de Venustiano Carranza. Su idioma es considerado como *tzotzil*, pero presenta grandes variantes con respecto al *tzotzil* en general.

entre las iniciativas y aspectos de la pastoral indígena, la teología india ha sido para la Iglesia católica un intento de respetar la socioreligiosidad autóctona, pero también ha sido una forma de esencializar, de reinventar o reinterpretar la cultura indígena, sobre todo en su acepción religiosa, y de crear dependencias desde la Iglesia. Esta es la razón por la que para ambos la teología india, por lo menos en Chiapas sigue coordinada en gran medida por mestizos y miembros de la diócesis, y no por iniciativa y organización de las propias comunidades indígenas (cf. Valtierra, 2012a, 2012b, 2011; Martínez, 2010:176). Además de esto, el sacerdote manifiesta su desacuerdo en relación a la incorporación de elementos que se suponen mayas y que no pertenecen a la cultura tojolabal, como le han expresado directamente algunos tojolabales (Notas de campo: octubre de 2010).

En primera instancia, no se observa una gran actividad dentro de esta misión como en la Misión de Guadalupe. Pero también se observan algunos aspectos que la Misión de Guadalupe está tratando de lograr, cuando la Castalia lo ha hecho desde hace mucho tiempo, como el discernimiento de la cultura tojolabal y la comunicación con los tojolabales. Sin embargo, antes de pensar en la eficiencia o no de estas misiones en sus metas, debe tomarse en cuenta que las características de las misiones y las comunidades en las que trabaja una y otra son muy diferentes.

Otro aspecto que influye en relación a la diferencia entre ambas misiones es que la Castalia concibe el fin de la Iglesia, a través de la misión, en el hecho de proporcionar un servicio a las comunidades tojolabales más en los sacramentos, y en ocasiones ser intermediario y tratar de resolver las disputas inter y/o intracomunitarias, pero no coadyuvar a la resolución de su situación de pobreza (material) otorgándoles beneficios económicos, imponiéndoles programas de apoyo y cosas por el estilo.

La Misión de Guadalupe tiene proyectos innovadores que intentan lograr esos “cambios necesarios”. Pero, de nueva cuenta, por las características de las comunidades con las que trabaja. Para la Castalia la noción de respeto es la piedra angular de la continuidad de su acción pastoral y ésta tiene que ver con “dejar que ellos realicen sus actividades cotidianas en cualquier ámbito: religioso, laboral, ecológico, político... y no intervenir a menos que ellos lo pidan. Si no, dónde está la abtonomía pues” (Entrevista Ramón Castillo, pbro., 18 de noviembre de 2010).

El sacerdote es muy claro al decir que no es lo mismo acompañar que ser el “invitado incómodo”. Pero también dice que el papel del misionero, y que así debe

entenderse en esta época, no es estar guiando ni concibiendo al indígena como “el pobre”, porque esto sería asistencialismo y se caería de nuevo en lo que no puede superarse; es decir, la idea de crear estereotipos de los tojolabales para justificar un trabajo pastoral, cualquiera que éste sea. Para la Castalia, no se trata de seguir esencializando, sino de aprender a respetar al *otro*:

En ese caso ¿porqué no hay proyectos que me saquen a mí de la pobreza? Yo soy pobre también y hasta más que ellos porque yo no tengo una casa ni tierras. El problema, creo yo, es que los tojolabales han llevado históricamente un estilo de vida muy sacrificado, casi esclavizado. Ahora están mejor y los quieren seguir viendo pobres, que porque migran, que porque no huelen bien. ¡Púchale! Si no viven mal. Si migran es porque quieren, porque se ha hecho parte también de su costumbre; como un ritual pues. Si huelen mal... Son hombres de campo. No van a ponerse perfumito y esas cosas. El problema es que no se les conoce bien y entonces entran los programas de apoyo, las ONG, y ya ves que pasó con los refugiados de Guatemala que ahora tienen problemas de identidad, no saben manejar bien sus recursos. O sea que se crean necesidades y dependencia. Es con la falta de conocimiento sobre el tojolabal; es decir, no entenderlo, por lo que con estas medidas altruistas se crea pobreza. El tojolabal no es pobre. Lo hacen pobre, lo hacen indígena y lo hacen maya. (Entrevista Ramón Castillo, pbro. 18 de noviembre de 2010).

La postura de este sacerdote y de la misión en términos generales es colocar cimientos a través del mensaje del Evangelio no adoctrinando, sino dando el ejemplo de apoyo y acompañamiento. Así como programas de gobierno y ONGs crean dependencias, en La Castalia se concibe que la labor misionera no es muy diferente a esos programas; es decir, a través de la acción pastoral también se pueden crear dependencias con distintos discursos (*cf.* Valtierra y Cordova, 2013).

Hasta el momento he tratado de abordar un tema muy amplio y complejo que no sólo explica la historia, a manera de crónica, sobre la diócesis de San Cristóbal, la acción de sus agentes, las ideologías y circunstancias políticas, sociales, culturales e históricas que han llevado a la creación de modelos de pastoral indígena; sino explicar el contexto pluritemporal, pluriespacial, pluricultural y pluriideológico, sin el cual sería imposible

que el análisis pragmático de la acción pastoral de la diócesis en la Zona Tojolabal en la actualidad.

El peligro de un trabajo de este tipo es que en donde se manejan tantas dimensiones de análisis es que lo que puede exponerse de una ideología general para comprender la naturaleza de la diócesis de San Cristóbal, puede perderse el hilo y no manifestar la relación clara que hay con una sencilla y reducida interacción como la de una conversación entre un tojolabal y un agente de pastoral.

Pudiera parecer que este trabajo de investigación es una historia de la interacción entre la Iglesia católica y el pueblo tojolabal a través de sus actores. En cierta forma lo es, pero la meta no es historiar el tema, sino colocar el contexto como un punto de análisis que pueda dar sentido al análisis específico de instantes en la interacción de dos sujetos culturalmente distintos y que a su vez representan entidades sociales y culturales que datan de muchos siglos de existencia. Después de todo, más allá del análisis científico de un evento fundamentado en teorías, la vida misma, la cotidianidad, los instantes y la experiencia subjetiva son los elementos que hacen que se comprendan situaciones de dimensiones más amplias.

Un aspecto más que debo señalar antes de terminar este capítulo es que el panorama que se ha mostrado hasta aquí podrá dejar más clara la génesis de la pastoral indígena, el papel de la teología de la liberación en la acción pastoral de la diócesis o el porqué del *status quo* de los tojolabales, independientemente de su interacción con los agentes de pastoral. Sin embargo, no he mencionado, salvo de una manera muy superflua, qué sucede en la actualidad y cómo trabaja y bajo qué ideología trabaja la diócesis después de doce años de la salida de Ruiz y de una actividad muy intermitente y casi apagada del EZLN en la Zona Tojolabal, por lo menos antes del regreso del PRI al gobierno.

Si bien la acción pastoral presenta una actitud menos involucrada políticamente y más a favor de que los pueblos indígenas corten los lazos con el Estado siendo autosustentables y no con violencia, esto no significa que su posición sea menos crítica o que hayan dejado de perseguir el objetivo que es el bienestar de los pueblos autóctonos. Pero existen otras ideologías, incluso en América Latina, que han permeado de nueva cuenta en el pensamiento crítico de los agentes de pastoral y la diócesis de San Cristóbal misma.

Con el objetivo de que esto pueda ser más claro para el lector, en el próximo capítulo expondré, sin extenderme tanto, el quehacer de la diócesis a doce años de la Era Ruiz y bajo qué modelos trabajan los agentes de pastoral en la Zona Tojolabal, y así preparar el terreno para analizar la interacción entre catolicidad y tojolabalidad a través de sus actores.

Capítulo 3

La diócesis de San Cristóbal y la Nueva Pastoral Indígena hoy.

[...] *pero evidentemente mi carácter de sacerdote y de cura, daba una autoridad a mis palabras, que los montañeses no habrían encontrado en la boca de una persona de otra clase.*

(Ignacio Manuel Altamirano)

3.1 Introducción

Este capítulo es un intento de cerrar la primera parte de esta tesis y de colocar la última pieza del amplio contexto en el que se cimienta el análisis pragmático de esta investigación. La temática primordial me lleva de nuevo a la pregunta acerca del origen y los elementos que conforman el resurgimiento de una diócesis misionera, pero ahora con una *pastoral indígena renovada* (cf. Valtierra, 2012b).

Una preocupación clave en la acción pastoral de la diócesis de San Cristóbal tiene que ver con los resultados que han logrado y la metodología de la que se han valido para ello. Decía en el capítulo anterior que la importancia de un modelo de pastoral indígena como el que implantó Ruiz, que no sólo se constreñía a un *modus operandi* de corte catequético, sino que involucraba posicionamientos y acciones de corte político y de ordenamiento social. De hecho, fue esta manera de proceder la que le llevó a ser, en el mejor de los casos, sospechoso de estar íntimamente involucrado con un movimiento de oposición que fue base del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

La pastoral indígena, además, tenía como propósito esencial el respeto a la diversidad cultural, pero también el involucramiento del catolicismo; es decir, el que la diócesis se hiciera con las culturas indígenas en una dinámica de inculturación que cobraría fuerza con el transcurrir de los años, y la construcción de una Iglesia Autóctona. Todos estos propósitos, sin embargo, han debido cambiar su metodología conforme se presentaban las circunstancias y, evidentemente, los deseos e intereses de los pueblos indígenas.

La duda en todo esto es: ¿qué ha pasado, entonces, después de todo un proyecto sostenido por la fuerte figura de Samuel Ruiz?, y frente a muchos opositores, incluso dentro de la misma organización eclesial, ¿trascendió su trabajo? Es verdad que aún hoy se puede percibir la influencia y perdurabilidad de la pastoral de Samuel Ruiz, a través de los agentes de pastoral de la diócesis y los catequistas, diáconos y prediáconos

indígenas que aún ejercen su labor en las comunidades indígenas. Pero, además, todo lo que implicó el zapatismo, la llegada de un gobierno de otro partido político en el 2000; la emergencia de debates a nivel mundial frente a situaciones alarmantes sobre el deterioro ambiental en el mundo; el crecimiento del respeto y promoción de la cultura y religiosidades autóctonas en América Latina aunado a la instauración en muchos países de políticas multiculturales; entre otros elementos; ha modificado de forma sensible el proceder de muchos agentes de pastoral y la diócesis misma.

Cabría sólo mencionar, alejándose de una perspectiva meramente global, qué opinan los agentes de pastoral políticamente y cómo trabajan coherentemente con su posición política. El tiempo que estuve conviviendo con los agentes de pastoral, por ejemplo, de la Misión de Guadalupe me pude percatar que si bien no hablan negativamente de la teología de la liberación, sí la perciben como parte de la historia o el pasado “del caminar de la diócesis”.

Las narraciones acerca del quehacer de los agentes de pastoral en la década de 1970, 1980 y 1990, contrasta con tiempos actuales, y como dijera el sacerdote de La Castalia, el liberacionismo ya pasó hace mucho tiempo y no puede ser compatible con la realidad actual (*cf.* Valtierra, 2009). En algunas regiones de la Zona Tojolabal, pareciera que hubo una época de ausencia de los agentes de pastoral, y que hasta hace pocos años regresan con la expectativa de volver a acompañar e involucrarse con “los hermanos de la montaña”, superando duras pruebas como la presencia de muchas otras iglesias cristianas de distintas confesiones, o ganarse de nuevo la confianza de los tojolabales.

En muchas de estas regiones el problema no es, como hace siglos —o incluso en la época en la que llegó Samuel Ruiz en 1960— llegar a “tierra de nadie” o “tierra de infieles”. Los caminos a muchas comunidades permiten un acceso fácil desde la ciudad, y en el caso de comunidades que se encuentran más internadas en las montañas y valles y sin caminos, sería muy dramático decir que se trata de sociedades aisladas sin ningún contacto con el mundo exterior. Pero son otras circunstancias las que ahí prevalecen. Quizá la migración no es un problema tan serio como en otras partes, pero sí la llegada de muchos grupos religiosos protestantes que han propiciado, por cuestiones de fe, una división comunitaria que ha roto, incluso, con las estructuras sociales que se crearon dentro de la militancia de los grupos de izquierda y que lograron establecer una organización social de tipo ejidal, sumamente eficaz (*cf.* Leyva, 2002 y Estrada 2007 y 2004).

El paso del movimiento zapatista por muchas de estas comunidades que se adscribieron a éste, también propició una posterior división que se observa en muchos de los habitantes de las Cañadas y la Zona Fría de la cabecera de Gabriel Leyva Velázquez, que se escindieron del movimiento porque en ocasiones éste atentaba contra sus creencias religiosas, y en otras por “no cumplir su palabra” (Notas de campo, 2010). Sería muy complejo explicar a fondo la problemática, pero en general se puede observar una respuesta preliminar del porqué la pastoral diocesana en muchos sentidos pareciera que ha pasado a un segundo plano si se le compara con la de los años ochenta.

Sin embargo, considerando que las circunstancias en la actualidad son muy distintas a las de esas “épocas de oro” o que el parteaguas de esto tuvo mucho que ver con el antes y después del EZLN, lo que es un hecho es que la pastoral diocesana, mientras no siga la línea de la lucha por la liberación del pobre en el tenor liberacionista de antaño, no será tan visible y dará la apariencia de una suerte de agonía o pasividad misionera. Debe considerarse que la pastoral indígena hoy, por lo menos en la Zona Tojolabal y en específico con la Misión de Guadalupe, tiene otros métodos y otras formas de actuar en pos de las comunidades indígenas y que están basados primordialmente en el rescate cultural, la ecología y la comunicación.

En este capítulo el fin no es mostrar *stricto sensu* qué labor hace la diócesis de San Cristóbal en la actualidad, porque eso me llevaría a considerar todas las zonas que abarca. Lo que haré es exponer parte del trabajo diocesano a través del caso de la Misión de Guadalupe, por el hecho de trabajar con las comunidades tojolabales, acerca de cómo se desarrolla y bajo qué bases la pastoral indígena en los tres rubros mencionados en el párrafo precedente y en ese orden: rescate cultural, ecología y comunicación.

3.2 El rescate cultural desde la catolicidad: la Teología India.

Este trabajo de investigación no se centra en la Teología India, pero, tanto en el proceso de investigación como en el análisis de la información recabada a través de la etnografía, es un elemento ineludible para explicar procesos y posturas de una misión, como la Misión de Guadalupe, que buscan desarrollarse a la sazón de todo un proyecto de más de dos décadas en la diócesis y en el que participan otras misiones que laboran en otras zonas socioculturales en el estado de Chiapas.

La Teología India tiene que ver con el rescate cultural porque, antes de que se piense en todo lo que implicaría un proyecto o proceso de esta naturaleza, para los agentes de pastoral “rescatar la cultura” tiene una tendencia en específico religiosa; es decir, para ellos la noción de un pasado glorioso indígena, valorar la cultura de los abuelos o ancestros de los pueblos indígenas actuales, o los esfuerzos que hacen para tratar de comprender la cosmovisión indígena, está dirigido a lo religioso, no al aspecto sociopolítico o sociohistórico, como alguna vez quizá pudo verse con la etapa de una diócesis más de corte “liberacionista”. Pero, además, la Teología India es importante para el análisis de esta investigación por dos aspectos principales:

El primero de ellos, porque en el contexto indígena en el que se presenta se confirma una riqueza y diversidad cultural en todos sentidos, pero la Teología India en la práctica, no así discursivamente, invisibiliza paradójicamente esa riqueza. Si la diócesis y la Teología India se pone en marcha a partir del establecimiento de una suerte de plataforma o estructura *cuasi-uniforme*, aunque se trate de seleccionar los elementos culturales particulares de los grupos étnicos con los que los agentes de pastoral trabajan —lo que implicaría un relativo reconocimiento de la diferencia cultural y étnica— de alguna forma se contrapone a la definición de Teología India que en realidad son Teologías Indias; es decir, un mosaico infinito de cosmovisiones y culturas en las que se manifiesta la religiosidad. Esto significa que hay una teología tojolabal, una teología tzeltal, una teología ch’ol y así sucesivamente, que se generalizan en una sola Teología India.

Hablar de Teología India en singular es negar la diversidad o someterla a una universalización que es la característica de la Iglesia católica por antonomasia.⁹⁴ Pero también debe señalarse que la(s) Teología(s) India(s) no necesariamente se refieren a las religiones precolombinas u originarias. La diócesis de San Cristóbal, así como las misiones y parroquias dentro de esta demarcación territorial, hacen una diferencia sutil a partir de lo que se clasifica como una Teología India Cristiana que se diferencia de las religiones autóctonas o Teología India-India, en que de ésta se rescata el mensaje salvífico contenido en sus culturas; esto es, “un mensaje que necesariamente estaría en consonancia con el cristianismo; es decir, con la interpretación que la diócesis tenía de éste” (Mosqueda, 2011:70).

⁹⁴ Incluso, el término teología india, más allá de remitir a un gentilicio, alude a la categorización y denominación de una religiosidad desde una perspectiva sumamente colonial; es decir, la teología perteneciente a lo que está más allá del centro (Roma o Europa), como una teología de ultramar.

El otro aspecto por el que la Teología India es útil para este trabajo es porque ilustra una metodología fundamental de la pastoral indígena renovada (Valtierra, 2012b); digo fundamental porque es la parte teológica de la *praxis* pastoral, a diferencia de otros elementos que también dan cuerpo a esta nueva pastoral indígena como el ecológico, el educativo, el desarrollo sustentable, la herbolaria, la comunicación, entre otros. Pero antes de hacer uso de este término de Teología India o cómo se ha intentado sin mucho éxito poner en marcha ésta, sería importante explicar de forma breve qué es la Teología India Cristiana.

Desde la perspectiva de un grupo étnico como el pueblo k'iche' de Guatemala, la Teología India es considerada como una suerte de fusión del cristianismo y la religiosidad maya k'iche'; como una forma de navegar a la vez en dos ríos diferentes; es decir, en dos culturas y pensamientos distintos. Al considerar que la religiosidad, en tanto experiencia religiosa manifiesta, se fundamenta *per se* en la cultura —o por lo menos la expresión religiosa presenta características ritualísticas y culturales dependiendo de la cultura que la practique—, podría pensarse la Teología India como una reflexión de fe con una naturaleza dialógica y/o interreligiosa con algunos tintes sincréticos e híbridos.⁹⁵

Esta dialogicidad interreligiosa y/o intercultural conlleva, sin embargo, un escenario o encuentro muy desigual. Desde la Iglesia hubo un proceso de reinterpretación de la palabra antigua de los pueblos indígenas a la luz del Evangelio, que no se dialogó o discutió entre iguales; es decir, esta reinterpretación o acomodación fue poco ventajosa para los indígenas.

Según las palabras de un sacerdote maya k'iche', ellos sí han logrado “navegar en ambos ríos”, no han dejado de lado su religiosidad autóctona y han podido asimilar y adaptarse al cristianismo sin ser conquistados por éste, situación que no considera que haya sucedido entre los misioneros que no aceptan ni asimilan su religión k'iche':⁹⁶

⁹⁵ La Teología India puede tener algunos elementos sincréticos por tratarse de un proceso de larga duración en el que se van entretrejiendo aspectos culturales, en este caso religiosos, distintos, conformando una sola práctica cultural y religiosa. El sincretismo no es otra cosa que “una combinación transitoria de dos o más tradiciones religiosas culturales, en los que hay una integración incompleta de los componentes que la constituyen” (Marroquín, 1999:12). Pero la Teología India también tiene elementos híbridos porque se trata de un proceso selectivo de características paralelas que pueden mezclarse o incorporarse al rito de base, que en este caso es el cristianismo, tratando de evitar en lo posible lo que amenace el dogma.

⁹⁶ Tiene mucho sentido esta perspectiva si se toma en cuenta que en la época prehispánica había una constante lucha entre grupos que no sólo imponían tributo, sino su religión. El panorama religioso de Mesoamérica a la llegada de los españoles debió estar lleno de mixturas ritualísticas y culturales. La

Yo siento [...] que culturalmente a nosotros [el pueblo 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". ¡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? Ése 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 conjugar esas dos dimensiones, cómo navegar en esos dos ríos, cómo consolidar esos dos amores. Eso es una realidad humana (Entrevista a sacerdote maya k'iche', 2 de diciembre de 2008).

A decir verdad, la asimilación de las religiones autóctonas para la Iglesia a través de la Teología India Cristiana "no es otra cosa que una asimilación más sutil de las culturas a través de su reconocimiento, siempre y cuando se realice en términos de lo que interpretan como cristiano" (Mosqueda, 2011:70). En esto consiste la desigualdad, pues se ha esperado que los indígenas asimilen y acepten la religión occidental, pero no al revés. La catolicidad podrá estar revestida de autoctonía pero no podría aceptar, por muy dialógica y reformada que esté, elementos como el politeísmo o prácticas que se consideren amenazantes al dogma, lo que habla de un *cierre étnico* no sólo por no dar aún una apertura suficiente para el ingreso de los indígenas al clero, sino tampoco su religiosidad.

La Teología India no es *stricto sensu* una noción reciente. En otras zonas del continente americano, existe una experiencia desde la década de 1970 que coincide con

llegada del cristianismo al continente no debió ser en realidad un problema para acatarlo y asimilarlo, pero no por eso abandonarían sus antiguos cultos.

el periodo de “conciencia étnica” por parte de la Iglesia católica, en donde surge la teología de la liberación, pero también discusiones acerca de evitar a toda costa el etnocidio. Para el teólogo peruano Manuel Marzal (1973) en esta década hay una diferencia muy clara entre una Iglesia Autóctona que consiste en la fidelidad desde el cristianismo a las propias raíces culturales, y una Iglesia Autónoma que se refiere a aquella que vive de sus propios recursos y se gobierna por sí misma.

La Iglesia Autóctona camina por la vía de la Teología India y, por lo tanto, la Teología de la Inculturación con el propósito de establecer una Iglesia local para paliar la escasez sacerdotal, promover el sacerdocio entre los indígenas y frenar la noción del indígena como dependiente y menor de edad. Para ello, la Iglesia católica debe aprender a adaptarse y seguir el mensaje del Concilio Vaticano II acerca de no imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta la fe o el bienestar de la comunidad, ni siquiera en la liturgia (Marzal, 1973:108).

En México, a partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, en 1979, la discusión en torno a la teología de la liberación amplió su opción y concepción de *pobre* a todos los grupos humanos con sus características propias culturales y sociales que sufren algún grado de marginación. De esa discusión surgen diversas reflexiones desde la fe como la teología negra, teología feminista, teología mestiza, teología india, entre otras (*cf.* Gil Tébar, 1997).

Con respecto a la Teología India, la discusión que se mantuvo en este encuentro, aunada a otros eventos en diferentes localidades, llevan a la conclusión de un necesario replanteamiento de la pastoral indígena y la doctrina católica. La visión de la Teología India, sin embargo, mantiene la base de una teología de los pueblos oprimidos, lo que implica una perspectiva asistencialista del indígena aún de marginado, dependiente, pobre e infantil.

La complejidad de la Teología India es que “no brota de una construcción teórica, sino una realidad presente y latente dado al oficio que la ha relegado por la imposición de la teología occidental” (Gil Tébar, 1997:398). La Teología India, desde la perspectiva diacrónica de larga duración, data desde el establecimiento del catolicismo oficial en el periodo colonial que en el ámbito urbano se dirigía a los blancos y mestizos. Mientras más se alejaba hacia el ámbito rural, donde la población era preponderantemente indígena, los antiguos cultos y religiones de ésta pervivieron junto con el cristianismo (Dussel, 1998:74).

Desde la larga duración, la Teología India es sincrética. En la corta duración, puede hablarse de hibridación o reinterpretación religiosa; es decir, la incorporación de algunos elementos selectos al culto cristiano; por lo tanto, la Teología India desde esta última perspectiva puede equipararse a una metodología pastoral que podría sustentarse en una sutil acomodación de la Iglesia católica a lo autóctono, a partir de la reinterpretación y la reinención de un contexto sociorreligioso y sociocultural, y contraponiéndose a los métodos de evangelización occidentales y oficialistas.⁹⁷

Esto anterior es lo que explica el origen de la Teología India Cristiana; es decir, existe una clara diferencia entre una Teología India en donde el cristianismo no tiene cabida, y otra involucrada y permeada por éste. Esa diferencia se define con la Teología India-India y Teología India Cristiana (cf. López, 1999).

La Teología India Cristiana es la que se conoce de manera general como Teología India —y se le particulariza agregándole términos como “mayense” o “zapoteca”, sin especificar, en un momento dado a qué grupo mayense o zapoteco se refiere— y se empieza a definir por teólogos de la praxis como muchas teologías indias para evitar la negación de las particularidades religiosas y culturales de los pueblos originarios. Sin embargo, esto no se pone en marcha aún en el caso de Chiapas, en que no sólo sigue usándose la noción uniforme de Teología India, sino que en los encuentros se somete a los pueblos indígenas de esta entidad a la categoría arbitraria de Mayas, usando el término “Teología India Mayense”, en una suerte de panmayanización, que no podría describir *strictu sensu* un patrón cultural, sino, en un momento dado, un *phylum* o familia lingüística.⁹⁸

⁹⁷ Pueden existir muchos motivos para contraponerse al oficialismo eclesiástico. En parte puede plantearse la identificación de una Iglesia latinoamericana desde la tradición liberacionista o la teoría que ésta teología plantea con la sociedad en la que actúa *in situ*, que es en su mayoría indígena. La identificación de otro sector de la Iglesia latinoamericana con la posición de Roma, es lo que determina en realidad que en América Latina se pueda hablar de una Iglesia conservadora y otra progresista o contestataria. Pero otro aspecto que motiva la posición de la Iglesia católica progresista a aplicar medidas y métodos como la Teología India o la pastoral indígena en general, puede explicarse con el concepto de nostalgia imperialista de Rosaldo (1991), en que se busca revertir las consecuencias negativas e injustas provistas por la Iglesia occidental y colonialista.

⁹⁸ Quizá por la costumbre occidental de categorizar al *ego* y al *alter*, al igual que la ciencia, la Iglesia católica —que no está siempre desvinculada de la ciencia— tiende a categorizar a los pueblos indígenas como pertenecientes a un grupo u otro e incluso uniformarlos, en este caso como mayas. Uno de los grandes problemas que se expresan en los encuentros de Teología India mayense, es que en la uniformidad, por ejemplo, de tojolabales y tzotziles promueve la manifestación de ciertos aspectos culturales por el hecho de ser “ligeramente diferentes”, pero se les atribuye una historicidad común, una raíz lingüística común y contextos comunes. Esto es falso, pues si bien puede haber una cercanía en muchos de estos aspectos, existe una clara ignorancia o soberbia propia de un sujeto de mente colonial que niega o se rehúsa a ser más acucioso en la investigación o información del origen y características de

La Teología India Cristiana, entonces, tiene que ver con la base de una religión considerada como única y verdadera, a la que se incorporan elementos asumidos como autóctonos y se reviste de la riqueza de otras religiones étnicas. Esta Teología India Cristiana tiene una doble naturaleza en la que destaca la parte estratégica. También existen algunos argumentos y antecedentes histórico-ideológicos más profundos para explicar esta tendencia: una herencia ideológica liberacionista (*cf.* Gil Tébar, 2011, 1997 y Primer Encuentro de Teología India, 1991:11), un seguimiento de los mensajes y síntesis del Concilio Vaticano II; las conferencias episcopales latinoamericanas —sobre todo Medellín 1968, Puebla 1979 y Santo Domingo 1992—, y encuentros en los que participaron científicos sociales como la Declaración de Barbados I, II y III; el congreso indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas, entre otros; y una actitud de respeto de la Iglesia hacia los indígenas que buscan “ser reconocidos y tratados como diferentes, pero iguales, y no ser aceptados sólo como personas aisladas, sino como pueblos y colectividades con sus propias identidades culturales y religiosas” (Martínez, 2010:154).

Otro aspecto, de alguna manera, próximo a la naturaleza estratégica de la Teología India Cristiana, es su institucionalización; es decir, la vía más eficaz para tener un control y administración como lo expresa una misionera indígena:

[...] el problema es que todavía no está en nuestras manos [la Teología India]. Hace falta más compromiso. En la coordinación, si acaso está un indígena es porque es principal. Entiendo que es un espacio espiritual muy nuestro y que no todos van a vivir o entender lo de nosotros, entonces ¿por qué los que coordinan estos espacios son en su mayoría *kaxlanes* [mestizos]? (Entrevista misionera de la Castalia, 24 de septiembre de 2010).

uno u otro grupo, más aún de la categorización, si así puede llamársele, que el *alter* mismo hace o considera de sí mismo. Es decir, un tojolabal de Las Cañadas se asume como tojolabal y se identifica con sus símbolos socioculturales como la bandera de su comunidad, tocar los tambores y la flauta antes de entrar a la ermita, hablar *tojolab'al*, admirar la ceiba, rezar antes y después de la siembra con una vela y matando un gallo negro, etc., en tanto un tojolabal del valle de Las Margaritas se asume como *tojolwinik*, y se identifica con otros elementos similares a los tojolabales de Las Cañadas, pero comparten una lengua —aunque con algunas variaciones que no interfieren en la inteligibilidad de la comunicación—. Si pensamos en un tzotzil, por mucho que pueda compartir algunas palabras con el *tojolab'al* —que incluso podrían ser préstamos— y algunas otras formas culturales similares, no por eso se les puede categorizar de manera uniforme. No son una comunidad. Las fronteras culturales que los indígenas hacen son muy claras, de tal forma que se diferencian de otros grupos en diferente grado; desde la pertenencia a una comunidad específica, hasta una región geográfica determinada, rasgos físicos determinados, y, sobre todo, lenguas distintas.

La Iglesia romana se resiste a aceptar las religiones precolombinas V Congreso Episcopal Latinoamericano y del Caribe de Aparecida, 2007, y su resurgimiento en el cristianismo del que Parker Gumucio (2006:82-83) habla.⁹⁹ Mientras tanto, el sector progresista de la Iglesia está de acuerdo con la aceptación e incorporación de estas religiosidades autóctonas a la catolicidad, aunque dejando claro y reinterpretando los elementos politeístas como un monoteísmo casi panteísta o que ve a Dios en las diferentes devociones que los indígenas tienen hacia la montaña, el agua, la ceiba, la milpa, la cueva, etc. En ese sentido, es una reinterpretación y recreación de una plataforma ritualística y religiosa con un fin estratégico, pero también desde una postura ideológica que trata de ser consecuente con la *praxis* y el discernimiento cultural que han buscado lograr.

La reinterpretación religiosa en la actividad pastoral del sureste de Chiapas, se relaciona en gran medida con el propósito, por ejemplo, de la Misión de Guadalupe con el rescate o recuperación cultural. Sin embargo, en esta acción existe una tendencia idealista y de una incipiente perspectiva diacrónica legendaria y/o mítica de larga duración. Se trata de un marcado esencialismo, en parte lascasiano y en parte similar al de aquel pasado glorioso que caracterizaba al patriotismo criollo (Brading, 2002), hacia “indígenas herederos de una de las culturas autóctonas más prestigiosas del continente americano” (De Vos, 2004:213).

Frente a esto, lo que puede observarse es una práctica actual de idealizar al indígena mítico, al maya magnánimo que se ha degradado ante la presencia del conquistador —tanto el conquistador español como las circunstancias ecológicas, económicas y bélicas que dieron lugar a la desaparición de esta cultura maya que fue sustituida por una segunda cultura maya de origen tolteca— y querer rescatar esos aspectos que yacen aletargados en los indígenas chiapanecos. Esta idealización no difiere en esencia de la perspectiva misional y social del siglo XVI y XVII, por lo menos en aquellos casos en que se hablaba de un pasado glorioso equiparable al de los griegos y los egipcios (*cf.* Brading, 1992).¹⁰⁰

⁹⁹ Las palabras del papa Benedicto XVI (Joseph Ratzinger) en su discurso inaugural de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe, son claras al respecto: “La utopía de volver a dar vida a las religiones precolombinas, separándolas de Cristo y de la Iglesia Universal, no sería un progreso, sino un retroceso. En realidad sería una involución hacia un momento histórico anclado en el pasado” (CELAM Aparecida, 2007:10-11).

¹⁰⁰ Incluso en sermones famosos como el del dominico fray Servando Teresa de Mier se exaltaba ese pasado glorioso y la grandeza precolombina arguyendo que las religiones autóctonas tenían una base

En la práctica misionera —a la par del interés de las lenguas indígenas como vía de comunicación y discernimiento de la cosmovisión autóctona— también se buscaron recursos para poder adaptar el mensaje evangélico a las particularidades culturales indígenas, por lo que puede pensarse en una suerte de dinámica o metodología prístina de Teología India Cristiana. Las perspectivas históricas de corta, mediana y larga duración son interesantes para observar los procesos de acomodación que desde hacía varios siglos se han dado, y que explican que la pastoral indígena no sólo es el resultado mediato de la teología de la liberación o de una serie de cambios desde la década de 1970 ni de la globalización que representa la inmediatez; es decir, no es producto de una situación coyuntural e ideológica, sino también de un recorrido de siglos, incluso de dos milenios, que han construido una ideología específica en la que se basan las metas y propósitos de un creyente, cuya misión es expandir la fe.

Desde este punto, la nueva pastoral indígena no es tampoco circunstancial, sino que viene desde tiempos inmemoriales y conlleva una noción del indígena que ha ido evolucionando —sobre todo después de la influencia de la Ilustración en México a finales del siglo XVIII— pero manteniendo una postura en esencia igual; es decir, la de un sujeto infantil, inocente y bueno por naturaleza, e incapaz de acceder a espacios dominados por un ferviente euro y etnocentrismo.

3.3 La ecoteología: herencia de una pastoral de la tierra.

En la actualidad el análisis y la consideración de muchas problemáticas, situaciones y conceptos, se hacen a partir de ciertas corrientes e ideologías que no sólo se constriñen al terreno de las ciencias sociales, sino también son tomados en consideración por organismos “de oposición” o “de izquierda” como la Iglesia católica latinoamericana de la que he hablado a lo largo de este texto.

Una característica actual de las ideologías, epistemologías y debates en América Latina en pos de la liberación y la acción que contrarreste los efectos, ya no del capitalismo, sino de la globalización y de alcanzar un estado de bienestar, igualdad y justicia; se observa en el discurso y la posición que han tomado académicos, religiosos, activistas de ONGs, militantes y algunos políticos de izquierda, en donde la liberación es repensada a partir del respeto y derecho a la diferencia cultural y étnica, pero también

cristiana porque el apóstol Tomás, a quien asocian con Quetzalcóatl, había llegado a América a evangelizar, pero la ausencia de esa evangelización es lo que fue modificando el cristianismo a la forma en la que se encontró a la llegada de los españoles (*cf.* Valtierra, 2005; Lafaye, 2002, y Brading, 1992).

a la obligación de respetar y preservar lo relacionado con esto como, por ejemplo, el medio ambiente.

Es innegable el vínculo que hay entre esto y las epistemologías y posturas ideológicas del pasado latinoamericano. Al observar las veces que, por poner un ejemplo, los agentes de pastoral y sus colaboradores hablan de la pedagogía del oprimido y de Paulo Freire, me parece que es una pista que responde a la cuestión de si la teología de la liberación y la posterior filosofía de la liberación están desvinculadas de las acciones diocesanas y las ONG que colaboran muy de cerca con las misiones en la actualidad. Sin embargo, como ya había mencionado, el *modus operandi* de estos agentes sociales no presenta la misma tónica politizada —ni en el discurso, por lo menos no de los agentes de pastoral— como en las décadas de 1970, 1980 y 1990.

Al igual que en Guatemala, en la década de 1990 empieza a haber una serie de cambios *in praxis* en donde la resistencia, aunque no totalmente desvinculada de la fuerza y la violencia, se da a partir de movimientos vinculados con lo político que además de la cuestión agraria, buscan reafirmar y recuperar su identidad étnica y religiosa (*cf.* Morales, 2007 y Ponciano, 2007), y algunos colaboradores y miembros de la Iglesia católica, aún en contra de la mayoría de la cúpula eclesiástica, apoyaron y apoyan estas posturas a través de espacios y procesos —aunque no completamente ajenos a su característica hegemonía— como es el caso de la(s) teología(s) india(s).

Ahora bien, si dejamos a un lado la perspectiva macrosociológica y nos enfocamos a situaciones de una dimensión más mediana (o menos mayanizada) como los tojolabales, el proceso muy diferente a lo vivido en Guatemala con el movimiento maya y de tendencias *panmayas*, que también otras zonas chiapanecas han importado, sobre todo en los Altos y la zona tzeltal y ch'ol. Esto genera una serie de problemas, pues el discurso de la gente de la diócesis, incluyendo las misiones y parroquias, no llega a ser congruente con una realidad social, cultural y religiosa tojolabal o, por lo menos, no llega a tener mucho impacto, a excepción de las comunidades que presentan ciertas características que “debilitan” la identidad cultural, que se observa sobre todo en el desplazamiento lingüístico (*cf.* Valtierra y Cordova, 2013).

Los elementos que conforman el discurso de los agentes de pastoral están muy relacionados, por un lado, con la metodología de la teología de la liberación, allende la percepción liberadora de la enseñanza de la biblia; es decir, el carácter político de la fe y el compromiso político con los pobres que tiene que ver con la adopción del

instrumento socioanalítico del materialismo histórico, en que la realidad se entiende como resultado de las contradicciones objetivas de la historia, concibiendo la salvación como un proceso histórico, resultado de determinadas condiciones y organizaciones económicas, sociales, políticas e ideológicas en que los hombres producen su vida material y espiritual.

Por otro lado, el discurso de la diócesis en la actualidad coincide con algunos cambios estructurales y coyunturales. La salida de Samuel Ruiz de la diócesis, el cese al fuego y un proceso de debilitamiento en muchas zonas de la presencia del EZLN y los discursos latinoamericanos que retoma la Iglesia católica en relación a la ecología, entre otros; son sólo algunos aspectos que no sólo se incorporan, sino que modifican el discurso y la *praxis* diocesana. Pareciera una reinterpretación o replanteamiento de la teoría de la dependencia, en donde un posicionamiento político es crucial, pero la acción consecuente con este posicionamiento no busca otras vías para emancipar a las comunidades indígenas, empezando por una noción general de autosustentabilidad y de preservación del medio ambiente, como un derecho esencial de estos pueblos por el hecho de ser nativos.

En los debates academicistas descuellan muchos términos como “lo descolonial”, la nueva cultura política, la interculturalidad, las Epistemologías del Sur, entre otros. Pero no son concepciones y reflexiones exclusivas de los científicos sociales, sino que también son retomados por la Iglesia católica latinoamericana y sus colaboradores, que desde mediados del siglo XX no han dejado de ser protagonistas en estos debates y ponerlos en marcha *in praxis*. Esta perspectiva, en cierta medida posmoderna sin caer en un holismo *per se*, ha tratado de tener un soporte epistemológico en una noción pragmática de origen feminista como los *conocimientos situados*. Sin embargo, la preocupación y los debates no sólo se han centrado en la posición del investigador, del misionero o del activista; es decir, del “sujeto occidental(izado)”, sino en argumentar el porqué de las consecuencias negativas de las acciones colonialistas, más allá de la dependencia, el imperialismo, la desigualdad, entre otras.

En realidad, lo que ha generado a través del tiempo todos estos debates, cuyo origen se remonta en la segunda mitad del siglo XX, se constriñe en la perspectiva

occidental *versus* la perspectiva, el conocimiento y el *ethos* cultural étnico.¹⁰¹ De esta tendencia de “etnizar” el conocimiento y la identidad étnica, también se alimenta la preocupación por recuperar, sanar y/o frenar todo el daño que “lo occidental” ha provocado a lo largo del tiempo. De hecho, toda la corriente “ecologista” que se observa en la actualidad, en términos generales conlleva un discurso “macro” que se refiere al calentamiento global y las consecuencias devastadoras en el medio ambiente; un discurso “micro” que de alguna forma se ha ampliado/globalizado y habla del conocimiento ancestral y cuidado hacia la ecología, que debería tomar como ejemplo todo el mundo, sobre todo occidental, y un discurso restaurador en el que occidente se asume como responsable de las consecuencias de la explotación de los recursos naturales en la producción industrial masiva y trata de poner remedio a partir de la conformación de especialistas y activistas que se oponen a las decisiones y el poder de los grandes consorcios capitalistas.¹⁰²

La cuestión ecológica, sin embargo, es discursiva y ambigua. No es sino hace algunas décadas en que empieza a definirse y clasificarse. Desde cada organismo social y político se tiene una perspectiva y definición distinta de ecología. En este caso, la Iglesia católica incluye la noción de una ecología social en pos de los individuos que conforman los sectores sociales más desfavorecidos.

El origen de la perspectiva ecologista en la Iglesia católica podría ubicarse paralelamente a la teología de la liberación con la llamada teología o pastoral de la

¹⁰¹ Este no es el espacio para desarrollar un término controvertido como el de *etnicidad*. Sin embargo, es importante aclarar que lo que conlleva este concepto es una posición eurocentrista que se relaciona con el origen mismo de las ciencias sociales que lo han desarrollado; es decir, con la noción del *otro* o lo extraño a lo propio. *Indígena*, incluso, es un término que puede aludir etimológicamente a aquel que nace o es originario de las indias o el originario o perteneciente a la familia de aquel lugar —*inde* de allí, *gens* familia. Existen muchas versiones al respecto, pero, en cualquier caso, se alude a una familia o un sujeto que no pertenece a lo propio. Incluso, podría pensarse en lo que implica pragmáticamente una expresión negativa como lo no-indígena, que es tan negativo como lo *otro*. Etnicidad rara vez se utiliza discursivamente para referirse a nuestros propios grupos étnicos, si no es para aludir a los marginados, subalternos, la contracultura, etc. La perspectiva en contra de una posición eurocentrista y por lo general promovida en la actualidad por el posmodernismo conserva paradójicamente esta perspectiva aun cuando se diga que “favorece un súbito protagonismo latinoamericano la reivindicación posmodernista de la alteridad, la diferencia se prestaría para la celebración antihegemónica de aquella periferia cultural hasta ahora censurada por la dominancia europea-occidental y su supuesto universalista de una representación auto-centrada” (Richard, 1996:279).

¹⁰² Si bien no tengo el propósito de abundar en esto, es conveniente hablar de otro tipo de ecologismo, del que Patricia Ávila García y Eduardo Luna Sánchez denominan ecologismo de los ricos; es decir, un proceso de “acumulación por la vía de la desposesión relacionada con la depredación de los bienes ambientales globales, la degradación ambiental por medio de la vuelta al dominio privado de los derechos de propiedad común y social” (2013:65), lo que está muy relacionado con las políticas neoliberales que abren oportunidades a la privatización para la inversión extranjera en campos agrícolas, industria, promoción inmobiliaria y turística, prestación de servicios, entre otros (*Idem*).

tierra. Esta teología parte de la noción de que en la tierra gira toda la cosmovisión y el sistema religioso autóctono del continente americano, y el ataque de la tierra indígena, aunque dicho ataque se refiriera en otras épocas a uno de naturaleza legislativa y de tenencia de la tierra; implica en sí un llamado al cese de acciones perjudiciales hacia la religión indígena a través de la tierra.

Los jesuitas Caravias y Barros (2006) aluden también a las consecuencias que implica atentar contra la tierra. Por un lado, la hostilidad y la violencia hacia todo un sistema social comunitario, pues la tierra es trabajada en comunidad, lo que fortalece esa cohesión. Pero, por otro lado, estos atentados hacen que se tome conciencia por la identidad indígena desde el momento en que deben defender sus posesiones o recuperarlas de manos extrañas, aunque, dicho sea de paso, esto se da a partir de una forma de conciencia que no viene desde abajo, sino ideada y promulgada desde la Iglesia liberacionista.

Para los jesuitas arriba mencionados, la teología de la tierra es participar en el sufrimiento y en la lucha del pueblo por la tierra, y se relaciona con la teología de la liberación por la óptica de ésta en los oprimidos (Caravias y Barros, 2006:58). Sin embargo, la diferencia es que la conciencia étnica está muy presente en esta teología, desde el momento en que no deben “permitir que se introduzcan interpretaciones racistas de la Biblia. La lucha por la tierra necesita encarnarse en la cultura y la religión campesina” (*Ibid.*: 59).

El término ecología trasciende esta perspectiva agraria y cultural. Su naturaleza más bien mística que política y económica, alude a la relación, interacción y diálogo de todos los seres vivos e inertes entre sí, pero, como indica el teólogo Leonardo Boff (2006:19), no sólo tiene que ver con los recursos naturales, sino también sociales y culturales. La perspectiva ecológica habla de una existencia, coexistencia, preexistencia y, por lo tanto, subsistencia de los seres a través de un entramado muy complejo interactivo. Si bien la perspectiva ecológica es holística en cuanto ver la Tierra como un todo, al mismo tiempo fija su atención en cada particularidad que compone ese todo.¹⁰³

¹⁰³ Cabe aclarar la diferencia entre Tierra y tierra. La primera se refiere al planeta y la segunda al espacio que se tiene, se cultiva y se defiende, pues representa el sustento económico de un individuo. Al mismo tiempo esto aclara la diferencia entre la etapa “liberacionista” de la teología de la tierra y la ecoteología. Aunque muy vinculadas una de la otra, la parte ecológica está refiriéndose al medio ambiente al que pertenece el ser humano y la sociedad como uno de los elementos que conforman la Tierra.

De esta noción ecológica es como se ha llegado al punto de comprender el bien común, tanto de las personas como las sociedades y los recursos naturales. Es claro que en el pensamiento de un liberacionista como Boff —que de alguna forma ha abrazado otras corrientes ideológicas latinoamericanistas en boga como el posmodernismo— la Tierra sangre y los más afectados sean los oprimidos, combinando así una noción sociopolítica y socioeconómica con la ecología misma y la cosmovisión que existe respecto a ésta. En este sentido, algunos ecologistas notables hablan de una *ecología de los pobres*; Boff habla de una *ecoteología*.

La ecología de los pobres parte de la premisa de una situación social global en donde prevalece una distribución desigual de los recursos naturales para beneficio de unos cuantos en una mayoría carente de una vida digna. Existe un consumo desmedido de una parte de la población mundial, por lo general Europa occidental, Norteamérica y algunos países asiáticos, que restringe el consumo básico del resto de la población mundial que conforma el 80%. La ecología de la pobreza conlleva no sólo una acción de diagnóstico, sino una lucha contra la pobreza y en contra de las acciones que dañan la ecología o de institucionalizar la escasez (*cf.* Pascual, 2011:2).

La preocupación ecológica; es decir, hacia el medio ambiente se expresa de una forma aún muy sutil en la conferencia episcopal latinoamericana en Santo Domingo, 1992, pero fue hasta el documento de Aparecida (2007) en que se insertó, a pesar de no haber sido parte explícita de la temática (*cf.* Valentini, 2009:10). La *ecoteología* es un compromiso que la otrora “Iglesia de los pobres” asume como una medida pacífica de construir el Reino de Dios o una comunidad utópica, luchando por los derechos esenciales de los pueblos indígenas en relación a su medio ambiente, y no sólo busca protegerlos de los intereses devastadores e insaciables del neoliberalismo del Estado y el sector empresarial, sino protegerlos también de los discursos ecologistas de estos sectores en una *ecología de los ricos*.¹⁰⁴

Así como puede observarse la importancia de la ecología que desde hace tiempo se ha ido incrementando en la Iglesia católica, en la diócesis de San Cristóbal ha tenido un gran efecto al grado de ser una línea importante dentro de su pastoral. Los agentes de

¹⁰⁴ La ecología de los ricos tiene que ver con un término desarrollado por los investigadores Patricia Ávila y Eduardo Luna y que tiene que ver con la acumulación por la vía de la desposesión. Esa desposesión consiste en la depredación y degradación ambiental, privatizando ciertos entornos naturales y los derechos de propiedad común y social (2013:64-65).

pastoral y ONGs que colaboran con la diócesis han implementado proyectos desde hace algunos años para ponerlos en práctica en algunas comunidades indígenas.

En el caso de la Misión de Guadalupe existe un departamento o área específica en la que se trabaja en la creación de dispositivos ecológicos que ayuden a mejorar las condiciones de las comunidades tojolabales en lo económico, pero también en la salud. La preocupación de la Misión de Guadalupe no es acabar con la pobreza de las comunidades indígenas proporcionando condiciones materiales, sino enseñando algunas alternativas que coadyuven a la buena productividad agrícola sin usar agroquímicos, no sólo haciendo insecticidas con productos naturales, sino promoviendo el uso de letrinas secas para la creación de composta, el cese del monocultivo, la siembra de árboles de rápido crecimiento para evitar la deforestación y de ellos obtener leña. También se interesan en inculcar una cultura de prevención de salud, a partir de la medicina alternativa y el uso de hierbas medicinales de la región, y otras medidas de higiene. La mejor manera de lograrlo es con la formación de promotores de educación y salud.

Esto, sin embargo, ha funcionado en algunas zonas —que son, por cierto, aquellas con un desplazamiento cultural y lingüístico muy grande, y que como en muchas otras comunidades se asumen más como campesinos que como indígenas o tojolabales (*cf.* Castillo, 2009)— como La Pinada y Legión de María, y, afortunadamente, son aquellas con mayores problemas de deforestación, migración y salud. En otras zonas en las que su vitalidad lingüística y cultural es más fuerte existen otro tipo de problemas relacionados con el clima, como las heladas; pero, sobre todo, con la presencia de otros grupos religiosos cristianos que en contra de la adoración de imágenes, de las costumbres paganas o de la convivencia con gente de otras creencias como el catolicismo o la militancia en el EZLN, han propiciado problemas severos de cohesión social.

En algunas comunidades en donde la corriente eléctrica y caminos carreteros es inexistente, a raíz de la llegada de estos grupos religiosos conocidos en las localidades de forma general como “evangélicos”, se ha perturbado la armonía ambiental al introducir materiales de construcción y productos manufacturados que son contaminantes y poco convenientes para la salud. El uso de láminas en lugar de los techos de palma que, además de ser poco eficientes en zonas de mucho calor, no permiten la salida eficaz del humo del fogón en las cocinas por lo que llega a ser cada vez más común que las mujeres que pasan todo el día ahí, empiecen a desarrollar

enfermedades respiratorias. El uso cada vez más común de detergentes que contaminan los manantiales en donde lavan la ropa; la introducción de bebidas gaseosas, que además de ser dañinas para la salud los envases de *pet* no son aprovechados ni reciclados, y los tiran en cualquier lugar.

Como estos ejemplos podrían encontrarse muchos más, y la preocupación de la Misión de Guadalupe consiste en explicar desde sus formas culturales porqué, aunque el consumo de estos productos trae beneficios inmediatos en términos de comodidad y de practicidad, a la larga son muy nocivos no sólo para ellos, sino para todo el mundo.

De aquí que, entre otros motivos, la cuestión comunicativa sea un aspecto que ha hecho reflexionar a algunos agentes de pastoral de tal forma que en la Misión de Guadalupe se ha emprendido la creación de un departamento en el que se proyecten nuevas formas de “caminar” resolviendo la situación comunicativa con los tojolabales. Para los agentes de pastoral de esta misión no cabe el argumento colonialista acerca de las características de los tojolabales como “indios” poco entendidos o necios. Se trata de un camino deficiente que como pastorales han recorrido sin detenerse a...

[...] escuchar y comprender su cultura, que es algo que no podemos como individuos hechos a la ciudad y la sociedad global, entender fácilmente. La misión no quiere imponer, interpretar o servir sin más. La misión quiere comunicarse con los hermanos, ver en qué puede ayudar, y si podemos evitar que gasten lo poco que obtienen porque dependen de la atención médica y la medicina alópata, cuando pueden evitarlo dejando de contaminar sus ríos o de consumir chatarra, lo vamos a hacer... ¿sí? ¿Pero cómo transmitírselo? Ahí es donde debemos ponernos a trabajar, es de decir, “bueno eso pensamos, pero cómo te comunico el porqué de eso que pensamos”. Aprender su lengua es una forma de empezar y al mismo tiempo de acercarse a ellos [...] No es que no nos entienda. Seguro que lo hace mucho mejor que nosotros a ellos, pero qué hace frente a la mancha voraz del consumismo y el colonialismo, y qué hacemos nosotros para evitar que crezca. Aquí se demuestra los cambios que debe haber en la misión (Entrevista abierta JR, 20 marzo, 2011).

Estas palabras del director de la Misión de Guadalupe muestran que, más allá si aún así se basan en una cultura colonial o no, el trabajo de los agentes de pastoral, y por lo tanto de la diócesis, debe poner menos atención a cuestiones generales o globales y enfocarse más a cuestiones específicas como la comunicación. Estos cambios hablan de una

pastoral aún muy activa, a pesar de que no sea tan visible como en otras épocas o como cuando Samuel Ruiz estaba al mando de la diócesis, pero que al cambiar las circunstancias sociales y enfrentarse a una realidad distinta, también debe irse adaptando. Ahora lo principal se cierne en lo ecológico, la religiosidad autóctona y la comunicación. Ésta última indispensable para poner en marcha una pastoral con nuevos bríos; es decir, una Nueva Pastoral Indígena. En esto ahondaré a continuación.

3.4 La comunicación: el camino hacia la nueva pastoral indígena.

La ecoteología y el rescate cultural a través de la Teología India son vías importantes que la nueva pastoral indígena en la actualidad sigue. Sin embargo, un elemento que ha sido identificado no como algo secundario, sino vital para poder seguir construyendo la anhelada Iglesia Autóctona es la comunicación, aspecto que es central en esta investigación por ser el motor y medio de interacción, además de ser justo ésta la que llega a estar parcialmente ausente o es causante de malos entendidos que llevan precisamente a la incomunicación.

Quizá es demasiado implícito el que la Misión de Guadalupe tenga una preocupación con respecto a la incomunicación. A grandes rasgos expliqué en los últimos párrafos del apartado precedente de qué se trata esta preocupación. Pero creo que una forma de evitar toda duda puede ilustrarse con un ejemplo que sucedió el 7 de octubre de 2008, cuando vivía al interior de la Misión al hacer trabajo de campo.

En la Misión de Guadalupe, como hacía cinco años atrás, hubo un encuentro en el que participarían los agentes de pastoral y algunos representantes de las comunidades tojolabales. Se trataba de “ancianos” o gente que gozaba de cierto prestigio no sólo en la comunidad, sino en toda una región conformada por varias comunidades.¹⁰⁵ Un anciano por región era elegido por la Misión y el otro por las comunidades de esa región; es decir, eran dos ancianos representando una zona, los que llegaron a la misión. El anciano es una figura que representa “una autoridad revestida de experiencia, sabiduría y reconocimiento por parte de las comunidades” (Valtierra, 2009:109), lo que alude al

¹⁰⁵ La región a la que me refiero en realidad se trata de las regiones clasificadas así por la propia diócesis y el Equipo Sureste que bien se ilustra en el mapa 2 (*supra*). Por otro lado, cabe aclarar que hablar de anciano es muy relativo. Entre los presentes había tojolabales que no rebasaban los 45 años de edad, por lo que la supuesta ancianidad tiene que ver más con el prestigio social del individuo en las comunidades, pero un prestigio según los valores católicos, por lo que de haber existido alguna vez la figura del consejo de ancianos, que no es algo muy certero, por lo menos no en todas las zonas, sería un consejo a partir de valores occidentales, no tojolabales.

intento de reproducir el tradicional consejo de ancianos tojolabal, para darle un carácter más solemne.

La idea de estos encuentros se generó varios años antes de que llegara el actual director de la misión, como una necesidad que los agentes de pastoral tenían para comprender la cosmovisión tojolabal. Desde esta perspectiva podría pensarse que se trata de la reproducción de un contexto reinterpretado en el que los tojolabales representantes de las zonas pudieran convergir. Sin embargo, tenía un objetivo también extractivo; es decir, crear un contexto y un encuentro en el que los tojolabales católicos se reunirían con los agentes de pastoral —quienes de por sí representan una autoridad por ser parte de la diócesis— y serían interrogados acerca de los problemas que viven en sus comunidades de tal forma que pudieran orientar a la misión en qué y cómo actuar. La característica de recrear un “consejo de ancianos” era para que los agentes de pastoral fueran los que pidieran consejo, lo cual parecía una forma sutil de extraer información.

En el análisis que hice de este encuentro (2009:109-125) es bastante amplio y llevaría muchas páginas que podrían desviarnos del tema. Claro que destacan varios elementos que fueron indispensables para la construcción del contexto tojolabalizado de este encuentro, pero lo que es de llamar más la atención son las conclusiones a las que los agentes de pastoral sin la presencia de los representantes tojolabales llegaron. Entre esas conclusiones destacan las de un objetivo no cumplido porque los tojolabales eran los que preguntaban a los agentes, en lugar de darles consejo. Otros comentarios aludían a que la forma en la que estaban los agentes “pidiendo consejo” no era la adecuada y la que llama aún más la atención fue cuando el director de la misión, siendo ésta su primera experiencia dice que en su participación sí se transmite su visión, pero que debe cuidarse la forma de hacer preguntas (*Idem*:122).

Ciertamente había un gran problema de comunicación que el director logró captar muy bien y es una razón suficiente y evidente que explica el porqué a mi llegada casi dos años después, esta dinámica haya desaparecido y se emprendieran vías distintas para lograr una mejor comunicación. Pero esta comunicación no se trata sólo de la inteligibilidad de las palabras, sino la forma en las que son utilizadas; es decir, se debe tomar en cuenta que hay características más socioculturales, y esto, precisamente, es lo que distinguió a la acción misionera del siglo XVI que supo comprender más o menos

esas características. La metodología misionera se retoma en la actualidad y alude justamente a ese segundo oleaje misionero del que he hablado a lo largo del texto.

¿En qué consistía la metodología misionera de hace siglos para aseverar esta suposición? En el aprendizaje de las lenguas autóctonas para predicar en ellas. Al respecto, el historiador Robert Ricard se refiere a esta metodología de evangelización durante la llamada Conquista Espiritual y la Colonia. Se trataba de métodos que eran un tanto incipientes en los primeros años de la llegada y establecimiento de los misioneros en la Nueva España, porque ya no se tenía nociones frescas del trabajo misional en la *praxis* que caracterizó a la Iglesia durante la Baja Edad Media, sino sólo se tenía información por los testimonios y hagiografías de personajes de órdenes mendicantes como la Orden de Predicadores o la Orden de San Francisco. La riqueza de esta situación, entonces, fue que crearon una metodología en acción e *in situ* frente a una población culturalmente tan diferente a la de los misioneros.

Para Ricard hubo dos tipos de métodos de evangelización: uno hostil a los indígenas —a través de castigos y amenazas— y otro favorable, en el que había una cierta comprensión y tolerancia hacia los indígenas y su cultura. Sin embargo, en ambos casos, la tendencia siempre fue presentar al cristianismo como perfección frente a lo autóctono, y romper, por lo tanto, con las religiones indígenas y sus costumbres (2002:102-104). En todo caso, el problema no era sólo terminar con esas costumbres y cultos paganos, sino cómo comunicarse para lograr un proceso evangelizador y de conversión al cristianismo pleno.

Ricard señala que desde la llegada de los misioneros ellos “supieron advertir muy bien que el conocimiento de las lenguas indígenas era una condición esencial para una evangelización seria y efectiva. Vieron también que era el medio más eficaz para llegar al alma de los paganos y, principalmente, para conquistar su corazón” (2002:118). Pero no siempre los misioneros pudieron aprender las lenguas, sobre todo al principio, y realizaron su labor misional con señas o con otros recursos como imágenes plasmadas en lienzos o a través de autos sacramentales y representaciones dramatúrgicas de elementos bíblicos.

Esto no fue muy distinto en el caso de Chiapas; la diferencia estriba en que la Orden de Predicadores, en cierta medida, buscó dar una mejor instrucción catequética a los indígenas para evitar los escandalosos bautizos colectivos que los franciscanos realizaban en la Nueva España (*cf.* Ricard, 2002; Rubial, 2000 y Brading, 1992). Si para

lograrlo se necesitaba buscar formas en las que el mensaje evangélico fuera discernido por los indígenas a partir de sus rasgos culturales y cosmovisión, la intolerancia a la religiosidad autóctona sería en dado caso más laxa (*cf.* De Vos, 2000 y 1994), lo que, en gran medida, anima la supervivencia de rasgos religiosos y culturales nativos frente al cristianismo impuesto.

Durante mucho tiempo, la comunicación; es decir, el idioma no fue un gran problema. Si bien hubo muchos sacerdotes que sí aprendieron las lenguas indígenas, esto no era en apariencia tan necesario, puesto que los indígenas aprendieron muy bien la lengua de los misioneros y conquistadores. Pero la comunicación no es sólo una cuestión de lenguas en el sentido sintáctico del término. Aunque los misioneros, aún en la actualidad, acuden a este recurso para poder realizar su labor —el mejor ejemplo de esto es el ILV—, se requiere de una capacidad etnográfico-pragmática para comprender algo más que la sintaxis y morfología de una lengua, y, en cierta medida, es lo que se trata de expresar en esta segunda oleada misionera del siglo XX con la noción de inculturación o la misma “comunicación” como un departamento o sección específico de la Misión de Guadalupe.

La Castalia, por ejemplo, cuenta con el recurso de la lengua *tojolab'al* y una experiencia de trabajo etnográfico de más de cuatro décadas en la zona, lo cual es muy raro en la actividad misional católica en la actualidad, porque un misionero no permanece en su cargo durante tanto tiempo. La Misión de Guadalupe, por otro lado, pese a la presencia de agentes de pastoral maristas que en su momento sí lograron aprender el *tojolab'al* y algunas características de la cultura de los tojolabales, éstos ya no se encuentran colaborando en esta misión ni tuvieron muchos de ellos la suficiente continuidad, temporalmente hablando, para alcanzar a comprender la *tojolab'alidad*, que es lo que va más allá de la lengua *tojolab'al*.

Hemos de tomar en cuenta que antes que lo etnográfico y la habilidad o formación antropológica, lo que prevalece en los agentes de pastoral son otros objetivos de corte eclesiológico, lo que quizá implica que el discernimiento cultural lleve más tiempo que en el caso de un antropólogo más enfocado al análisis y estudio de la cultura, pero también influye otro factor: la humildad.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Tanto el científico social como el agente de pastoral asumen una postura salvacionista y sapiencial que, aunque se niega con elementos discursivos como la “descolonialidad”, el derecho a la diferencia étnica, la interculturalidad, etc., está muy relacionado con la práctica de lo que Mosqueda (2011) denomina *cierre étnico*, a partir de una perspectiva aún asistencialista, folklorista e incluso militante. El

Como se expuso en apartados anteriores, la fase liberacionista y la catequesis integradora de la diócesis conllevó un proceso teopolítico en el que se contribuía a la organización social de la zona tojolabal, en especial Las Cañadas (*Civitas Christi*). En realidad, lo que se logró fue sentar bases importantes en las que algunos tojolabales, sobre todo catequistas, supieron desenvolverse de tal forma que lograron organizar algo más que una red intercomunitaria; es decir, lograron poco a poco “romper su aislamiento geográfico y social y abrirse al intercambio de ideas y experiencias, sacando partido de estructuras y redes eclesíásticas” (Estrada, 2011:111).

El problema que persistía en la praxis diocesana era que, contrario a la noción de respetar y reconocer las culturas indígenas, buscaron lograr —y en cierta forma lo hicieron— la construcción de un tojolabal afín al del Reino de Dios que anhelaban, cayendo en una reinterpretación de la cultura tojolabal con características *ad hoc* a los fines liberacionistas, lo que implica una acción selectiva de los elementos culturales que “se supone” no serían contrarios a los de la “cultura original” (*cf.* Estrada, 2011:113; Valtierra, 2012a, 2012b y 2009). Un medio eficaz para este objetivo se relaciona con la formación y, en cierta medida, adoctrinamiento de indígenas para llevar a cabo estas tareas reinterpretativas que, por lo general, eran los catequistas.

Este trabajo de la Misión de Guadalupe se vio prácticamente interrumpido por el levantamiento armado en 1994, y la reanudación de la pastoral indígena cambió notablemente, pues, aunque seguía teniendo las bases de la catequesis integradora, muchos aspectos habían modificado el paisaje de esta Zona Tojolabal, empezando por el incremento de grupos no católicos y la menor continuidad del acompañamiento y presencia de los agentes de pastoral en ciertas zonas, sobre todo en las Cañadas, que generó a su vez un cambio en la actividad pastoral, pues:¹⁰⁷

intento de acabar con estas tendencias ha sido muy claro en la Misión de Guadalupe en el aspecto de la comunicación y la interacción con los tojolabales, pero aún los tojolabales difícilmente pueden acceder a ciertos espacios de decisión y acción, no sólo en la diócesis, sino también en la academia científica, bajo diversos argumentos en los que destaca las malas condiciones en las que crecen y, por lo tanto, las deficiencias académicas. Quizá es difícil negar las deficientes bases educativas en las que crecen, pero lo que descuella es la perspectiva y mirada del tojolabal como menor de edad, a pesar de ser “abuelos”.

¹⁰⁷ Uno de los motivos por los que perdió continuidad la labor pastoral de la Misión de Guadalupe en la segunda mitad de la década de los noventa, se debe a la presencia del ejército y la actitud hostil de éste (y en cierta medida de los zapatistas) que ponían en peligro la integridad de los agentes de pastoral. En la entrevista con la misionera (2008), supe que la falta de continuidad de la pastoral indígena propició que se tuviera que empezar de nuevo en muchos aspectos, pero también fue un tiempo para reflexionar y renovar la mecánica de la pastoral indígena liberacionista a una pastoral indígena de recuperación cultural.

[...] aunque había cierta simpatía por las causas del EZLN —sobre todo la de los tojolabales, no tanto Marcos— no todo podía arreglarse con la lucha armada. Se tenía que lograr un pueblo tojolabal autosuficiente de toda institución, sin necesidad de violencia; se tenía que buscar la manera en que ellos recuperaran su dignidad. Se había avanzado con la pastoral indígena después del congreso del 74, en que no sólo se llevaba la Palabra de Dios, sino se orientaba a una organización social que era necesaria. Pero se debía poner más atención en lo que se le ha quitado desde hace años, siglos y con tanto sufrimiento: su cultura. La Iglesia Autóctona representa eso. La cristiandad de los hermanos indígenas debe expresarse desde su cosmovisión, desde su manifestación religiosa, desde su vida. No necesitan que el Estado esté presente en su vida o que se les diga cómo rezar. Esa etapa ya pasó. Entonces, la Misión, porque ellos siguen buscando la presencia de la Misión, debe renovar la pastoral indígena, apoyar con una educación, una orientación, un acompañamiento, no una imposición; romper con los vicios y dependencias que se han creado a lo largo del tiempo. Es ésa la pastoral indígena que se necesita, una con nuevos bríos. Es ésa la organización que se requiere y que debe perdurar. Lo que perdura es el Reino de Dios, no un régimen antigubernista que ayuda, pero no soluciona” (Entrevista “R”, San Antonio Villaflores, Chiapas, 28 de septiembre de 2008).

La nueva pastoral indígena hace hincapié en el rescate o recuperación de la cultura. En cierta forma, ha caído en una dinámica que, en contra del colonialismo (religioso), reinterpreta y selecciona los elementos culturales a rescatar, aquellos que no se contrapongan al dogma cristiano —como podría ser el politeísmo que en realidad sí eran parte de su religiosidad autóctona— y lleven al fortalecimiento cultural de los pueblos indígenas con quienes trabajan.

Esta postura es, en cierta forma, la continuidad de la pastoral indígena de Samuel Ruiz y la búsqueda de abrir espacios creados con el objeto de lograr la puesta en escena de esas interpretaciones en una dinámica de intercambio de expresiones religiosas que se presume son originarias. Pero la Misión de Guadalupe ha hecho un fuerte énfasis en el aprendizaje de las lenguas, en este caso *tojolab'al* —y en un caso específico *k'anjob'al*— como una vía para, por un lado, convergir con el *otro*, y, por otro, comprender los aspectos que la lengua expresa más allá de lo formal; es decir, la cultura.

Esto último habla de un proceso paulatino de abandonar la tendencia tan fuerte, que aún hay, de seleccionar y reinterpretar la cultura a través de la lengua. Pero parece que los resultados serán a muy largo plazo, sobre todo porque persiste una metodología —por lo menos yo lo percibo como una metodología en busca de la convergencia intercultural y construcción de un escenario católico revestido de autoctonía— en la Teología India Cristiana y que puede obnubilar el discernimiento de la cosmovisión y religiosidad que se pretende.

El orden en que expuse los elementos que conforman el quehacer pastoral en la diócesis el día de hoy pone en último lugar la parte comunicativa. El objetivo de esto no es menoscabar la Teología India ni la ecoteología, pero sí debo dejar a un lado estos temas que en sí mismos implican dos tesis distintas.

Desde el momento en que mi investigación se centra en la interacción entre agentes de pastoral católicos y tojolabales católicos, es un asunto de comunicación. En esta primera parte he hecho un esfuerzo en abundar en un contexto que abarca múltiples dimensiones y temporalidades. Ciertamente llega a ser un trabajo extenuante, incluso para el lector, pero la situación hasta el momento está incompleta. El contexto por sí solo es una recopilación sociohistórica minuciosa, pero no es aún un argumento suficiente para explicar o comprender la acción pastoral actual.

La dimensión microsociológica, en dado caso, podría proporcionar un material distinto en el que dentro de la inmediatez y espontaneidad de una conversación entre un agente de pastoral y un tojolabal se puede encontrar todo un discurso, una lógica, una coherencia canónica y una historia que antecede a los individuos que interactúan y que en cierta forma tratan de comunicarse recíprocamente sin quedar expuestos y vulnerados frente al interlocutor.

La manera en la que conecto esta primera parte contextual con una segunda parte inmediata, subjetiva, microsociológica y pragmática, es señalando que el problema de comunicación al que aluden los agentes de pastoral para establecer mejores relaciones con los tojolabales, y la incomunicación de la que hablo es una forma muy generalizada, incluso obvia, de identificar un problema de interacción. La cuestión de fondo tiene mucho que ver con la ideología y la imagen que se ha trazado de la otredad.

En un encuentro casual entre un sujeto y su vecino implica todo un proceso de escudriñarse y analizarse recíproca y suspicazmente, justo para no mostrar un grado de

vulnerabilidad; es decir, defender la imagen social propia de posibles amenazas que puedan darse en el encuentro. Hay un grado sutil de diferenciación o una relación de alteridades. Este tipo de encuentros podrían terminar en un saludo superficial y deferente y culmina la interacción, pero en las ocasiones en que en un evento social o una junta de vecinos la interacción debe perdurar, se buscan estrategias de convergencia o una acomodación que permita una acción comunicativa exitosa, en términos de Habermas (2001).

Ahora bien, si este caso lo extremamos y planteamos el escenario de un agente de pastoral católico, de clase media urbana, de un región distinta a la entidad chiapaneca; con un tojolabal de una región específica, con un pasado distinto, cuya lengua materna no es el español y que el español mismo representa una fuerza de dominio y discriminación que lo margina de los mestizos, las relaciones de alteridades y la interacción es muy distinta y casi tan extrema como el encuentro de dos mundos del que se habló a lo largo de todo este trabajo.

Así pues, el problema de comunicación es mucho más complejo e interviene la cuestión de la alteridad, la interculturalidad, la acomodación y convergencia, entre otros aspectos. El contexto, por lo tanto, no llega a ser suficiente para explicar los problemas de comunicación y es por eso que en la segunda parte de esta investigación abordaré el este tema con un análisis pragmático de la etnografía que recabé desde el 2008 hasta el 2011. Espero, de esta forma, poder ligar ambas dimensiones de análisis y así lograr explicar un solo aspecto por lo menos de esto que llamo Nueva Pastoral Indígena.

Segunda parte

La interacción entre agentes de pastoral y tojolabales: análisis desde una perspectiva microsocia y comunicativa.

Ver y ser vistos, es el resultado del desdoblamiento de la mirada, y de la simultánea conciencia de ver y ser visto, ser sujeto de la mirada del otro, y tratar de anticipar la mirada ajena en el espejo, ajustarse para el encuentro. La mirada, la sensibilidad visual dirigida, se construye desde esta autoconciencia corpórea, y de ella, a la vez, surge el arte, la imagen que intenta traducir esta experiencia sensorial y apelar a la sensibilidad en su receptor

(Vázquez Rocca)

En la primera parte de este trabajo (capítulos 1, 2 y 3), se expuso algo más que un breve recuento histórico con el propósito de mostrar la necesidad de recurrir a la historia en cualquier trabajo de esta índole y hacer uso de ella para poder comprender, en este caso, la complejidad de un fenómeno como la interacción entre sujetos y/o sociedades culturalmente distintos, y los aspectos que ello conlleva como la perspectiva subjetiva y colectiva del *otro*.¹⁰⁸

El caso que se analizará en esta parte en relación a esta situación de interacción entre la Iglesia católica y los indígenas, y más en específico entre agentes de pastoral católicos y tojolabales, se centra en un personaje que por sí solo no tendría tanta importancia en apariencia. Este personaje es un agente de pastoral exmarista que trabaja en la Misión de Guadalupe. Su experiencia no es tan amplia, como la de otros agentes de pastoral en esta misión. Sin embargo, desde su llegada en el año 2008 hasta la fecha, he podido observar algunos cambios interesantes que no sólo tienen que ver con ir comprendiendo el *modus operandi* de sus funciones como agente de pastoral como si fuera un empleo cualquiera, sino también con la manera en que ha podido discernir hasta el momento algunos aspectos socioculturales para poder convergir con la sociedad tojolabal.

Esto no significa que se haya desvanecido la mirada recíproca de otredad ni que haya logrado nativizarse. La interacción a lo largo de tres años se ha transformado, sobre todo en aquellas comunidades con las que tiene mayor contacto. Por otro lado, en

¹⁰⁸ Con mayor razón es importante la historia, porque desde ésta puede comprenderse el fenómeno comunicativo entre la cultura tojolabal y los agentes de pastoral al considerar diferentes dimensiones sociales (global, local, étnica, entre otras) e ideológicas, y no sólo temporales.

aquellas en las que por algunas circunstancias excepcionales, como la Semana Tojolabal (*supra*), tiene poco tiempo de haberse insertado, presenta dificultades de interacción, pero distintas a aquellas que tuvo cuando recién ingresó a la Misión de Guadalupe.

Mi interés en mostrar algunas conversaciones y descripciones etnográficas de algunos encuentros entre este pastoral y tojolabales de distintas comunidades es justamente para dar un panorama sobre la acción pastoral *in praxis* en la actualidad, pero también mostrar los elementos comunicativos que como sujeto culturalmente occidentalizado, incluyéndome, impiden o ralentizan el flujo de una acción comunicativa “eficiente”.

Se puede establecer una gran diversidad de dimensiones y perspectivas correlativas y dinámicas a partir de las cuales analizar un caso que puede llegar a ser sumamente complejo independientemente del enfoque micro o macro de estudio, pues no puede hacerse una investigación considerando sólo una “muestra” para generalizar un hecho y trabajando desde una plataforma de estudio como una suerte de laboratorio, si no se considera la imperiosa necesidad de estar en un continuo y dinámico contacto con el exterior, el contexto y con una perspectiva temporal más amplia que la inmediatez (*cf.* Latour, 1983).

Si bien en esta tesis una de las preocupaciones es tratar de entender qué es lo que propicia una incomunicación entre agentes de pastoral y tojolabales, y más aún cómo es el proceso que conlleva a la incomunicación, la respuesta no se encuentra sólo en la teoría social, en un estudio que hable de la hegemonía de un organismo como la Iglesia católica, en una perspectiva colonial propia del sujeto “occidental”, en las propuestas descoloniales que permanecen en las denuncias desde una perspectiva generalizada; en el ejercicio de una violencia simbólica al que se contraponen una resistencia por parte de los tojolabales, o incluso en un registro etnográfico exclusivamente. En el encuentro de un agente de pastoral y un tojolabal, intervienen muchos elementos que deben considerarse y que ayudan a comprender una situación desde otras perspectivas y posiciones. Al respecto, una noción que puede ayudar mucho es la de “escalas” o niveles de estudio.

El trabajo de Bruno Latour (1995 y 1983) se centra en esta noción de escalas y niveles que han permeado en una corriente sociológica en suma importante por ser una alternativa a la sociología crítica —razón por la que se le conoce como sociología de la crítica o sociología pragmática (*cf.* Nardacchione, 2012a y 2012b; Boltanski, 2009;

Nachi, 2006; Latour, 2008 y 1993)— y que puede explicarse con el concepto de *continuum* que le da al escenario del encuentro y/o de la interacción, y las dimensiones desde las que se perciben éstos, una dinamicidad y, valga la redundancia, una mecánica interactiva.

Para explicarlo mejor partiré del planteamiento de un escenario desde una perspectiva microsocial, en donde un agente de pastoral y un tojolabal prediácono conversan. Se puede hacer un análisis de esa conversación y obtener resultados interesantes, pero quizá poco relevantes si no se consideran elementos cruciales como el contexto, en donde se incluye el entorno sociocultural, geográfico, natural, político, etc., en el que se desenvuelve esa conversación. Además, si se considera un plano más amplio o macrosociológico, se pueden ubicar otras características y explicaciones de gran importancia como el hecho de porqué se está llevando a cabo el encuentro. Puede tratarse de una acción o una comanda desde instancias que trascienden la subjetividad y entran más en el nivel institucional y normativo de una organización como la Iglesia o tratar de poner en marcha y/o conrear una ideología. Pero todavía hay más.

Si no se toman en cuenta aspectos de gran importancia, como qué hay detrás de ese encuentro, la ideología de los sujetos en interacción, su memoria histórica, desde cuándo se han dado este tipo de encuentros que persisten o están ya contruidos en la imagen recíproca que los sujetos tienen respectivamente de su contraparte, entre otros elementos; tiene que acudirse a un contexto temporal más amplio. He aquí la importancia de la historia como un eje crucial de análisis en esta investigación, pero también de otras dimensiones más amplias que lo meramente etnográfico y microsociológico, o la acotación rígida y especializada que se opone a la interdisciplinariedad y que conlleva a lo que trae por consecuencia la sobreespecialización, o en palabras de Boaventura de Sousa Santos: “la excesiva parcelación y disciplinarización del saber científico [que] hace del científico un ignorante especializado [...]” (2009:48). Claro que Santos no apela a una mirada holística, sino dentro de su posición posmoderna alienta al uso de una pluralidad metodológica, epistemológica y desde perspectivas multidimensionales.

A diferencia de lo que algunas corrientes como el estructuralismo, el constructivismo o, incluso, el posestructuralismo en el que conceptos “derridaianos” como el de “deconstrucción” que representan un método vital para mostrar que lo evidente en realidad dista de serlo o, en otras palabras, desvela lo que está oculto bajo

las estructuras sociales; existen otras escuelas que sin oponerse rotundamente a las propuestas de otras, acentúan la importancia de la investigación *in situ*, aquella que se hace en acción o en un *en train de se faire*, y que más que la operación crítica del investigador, lo que pone en valor son los aspectos críticos que los propios agentes sociales producen (Nardacchione, 2012a). Son actores sociales vistos como sujetos de estudio que cuentan con la competencia y capacidad de hacer sus propios actos y resolver sus problemas sin la necesidad de la intervención e interpretación del investigador.

Aquí entra otro eje crucial para el análisis en esta investigación que es una postura pragmática y pragmatista —por el hecho de ser una sociología que se hace en acción— que encuentra sus bases en la filosofía analítica inglesa, la hermenéutica y la pragmática alemana, pero, sobre todo, en la sociología fenomenológica que trata justamente de estudiar un hecho o fenómeno, buscando desprenderse de cualquier prejuicio o base epistemológica como la ciencia misma, para poder explicar el hecho desde éste mismo y no desde una teoría establecida (*cf.* Schütz, 2005), y en el pragmatismo norteamericano como la escuela de Chicago sobre los procesos de interacción, el análisis de diversos niveles o escalas de acción, el análisis situacional de la acción, entre otras aportaciones (*cf.* Nardacchione, 2012a).

Esta postura, sin embargo, no implica que se constriña a lo sincrónico. Por el contrario, vincula lo diacrónico con lo sincrónico, lo micro con lo macro, el contexto con la situación, una mirada desde abajo y desde el interior con una mirada desde arriba y desde el exterior. Critica posturas y corrientes que no ven más allá muy en el tono de la sobreespecialización y la parcelación del conocimiento a la que alude Santos (*supra*), sin negar sus aportaciones para hacer investigación. Pero, sobre todo, siguiendo las bases fenomenológicas toma mucho en cuenta lo que no era visto y en muchas comunidades científicas aún sigue sin verse como ciencia; es decir, el sentido común, la cotidianeidad y la espontaneidad de las acciones humanas en la dinámica social que lleva a la interacción y después a la intersubjetividad.

Científicos sociales y filósofos como Ludwig Wittgenstein, Harold Garfinkel, Erving Goffman, Alfred Schütz, Aaron Cicourel, John Gumperz, entre otros, se acercaron a muchas disciplinas sociales para proponer diferentes modelos que han creado nuevos paradigmas a partir de los cuales analizar y comprender desde otra perspectiva la complejidad de la acción y la interacción social. El cambio paradigmático

más notable se puede observar en los estudios del lenguaje con la pragmática lingüística.

La importancia de la pragmática, la investigación en situación y en acción, todo esto en un continuo diálogo con otras perspectivas, escalas, metodologías y epistemologías, es que puede jugarse con formas de proceder en la investigación en las que se incluye desde la deconstrucción hasta el holismo. De esta manera, el conocimiento generado de la investigación o que se pretende generar, puede alcanzar a generalizarse que es uno de los objetivos primordiales en el quehacer científico, sin caer en universalizaciones frágiles o perspectivas completamente etnocentristas, muy semejantes a lo que en los próximos capítulos me estaré refiriendo con la teoría del déficit (Agar, 2002).

Esta parte está conformada por un análisis más bien microsociológico, en el que la etnografía y la pragmática lingüística (análisis conversacional, teoría de actos de habla, el silencio comunicativo, entre otros), son herramientas clave. En cuanto a temporalidad se refiere, no está desvinculado el análisis de la primera parte (histórico-ideológica) tomando en cuenta que contiene información muy valiosa para comprender procesos de socialización, la cultura y la memoria, tanto de los tojolabales de las zonas que forman parte de esta investigación como el/los agente(s) de pastoral con quienes he convivido desde hace algún tiempo.

Pero, además, el juego y relación de escalas de temporalidad son un factor de mucho peso en estos capítulos porque mi análisis más vinculado a los estudios del lenguaje y la comunicación intercultural, se desarrolla en un primer momento (2008) en el que ubico el contacto entre un agente de pastoral y un tojolabal —en el que además me involucro yo como un factor de importancia en el desarrollo de la interacción— y al poder dar seguimiento a esta etnografía y análisis de los encuentros, logro captar cambios en los procesos comunicativos agente de pastoral e indígena, alrededor de dos y/o tres años más tarde. Con esto no sólo destaco que es indispensable considerar la temporalidad a largo, mediano y corto plazo, sino que busco probar la dinamicidad que conlleva un proceso de interacción y de acción comunicativa; es decir, que con el paso del tiempo y con las circunstancias contextuales y temporales que acompañan esa línea del tiempo, rompen con la idea de una interrelación estática y bien determinada.

Otro propósito de esta parte de la investigación es dar pie a una tercera sección más bien conclusiva en donde se muestren las bases que rigen los propósitos de

convergencia e interacción de los agentes de pastoral y la diócesis de San Cristóbal con los indígenas y que intentan reproducirse en la Misión de Guadalupe con respecto a los tojolabales.

Al final de todo esto, lo que se empieza a leer desde el contacto entre la Iglesia y los tojolabales a lo largo de la historia, y con el análisis pragmático, lingüístico y comunicativo de la interacción entre un agente de pastoral y un tojolabal, es la importancia de la lengua, y que la Misión de Guadalupe empieza a darle mucho peso en la pastoral indígena o nueva pastoral indígena, al igual que se le daba durante la Conquista Espiritual, como ya lo expuse en el capítulo precedente.

Un elemento más que es indispensable considerar, además de lo ideológico, lo histórico, lo teleológico y lo pragmático es la imagen que se tiene del individuo. Es decir, mientras para la iglesia católica el individuo que debe evangelizarse es el idólatra, el bárbaro, el salvaje; esto es, el *otro* o la *cultura-otra*; para ese individuo indígena en el sentido de ser el nativo originario, el extraño, el otro es el misionero, el conquistador. La alteridad persiste en la actualidad, pero se ha transformado. Ya no se trata sólo de pensar en la cultura-otra o en el conquistador/misionero. Ahora la alteridad existe por diversas causas, desde resistencias a “asimilarse” hasta el rechazo de integrar al *otro* en lo propio. Y desde una perspectiva menos polarizada y más bien matizada, el *otro* es el que vive en otro ámbito, tiene otro grado de bienestar social o vulnerabilidad y, sobre todo, es aquel individuo o sociedad, cuya imagen ha sido constituida con el paso del tiempo. Es una imagen, producto de la interacción actual, pero también histórica.

En cualquier caso, el fenómeno más visible en la interacción comunicativa es la alteridad, la cual se identifica en una acción pragmática o en un *train de se faire*. En el primer capítulo trataré de hacer un pequeño preámbulo sobre la alteridad, para abordar la problemática de la comunicación. Es en el siguiente capítulo cuando analizaré diferentes momentos a partir de los cuales ir identificando la cuestión de la incomunicación.

Capítulo 4

La cristiandad frente a los tojolabales: las relaciones de alteridades

4.1 El surgimiento de la otredad a partir del encuentro entre dos culturas

Uno de los aspectos que modificaron los panoramas geográficos, políticos, sociales, económicos, religiosos, culturales, entre otros, de México y todo el continente americano ha sido el contacto entre sus habitantes y los europeos. Queda claro que esta coyuntura no implicó precisamente la definición del dominio de los imperios europeos sobre América a través de una derrota bélica que éstos propinaron a las civilizaciones del “continente descubierto” y el establecimiento de un régimen colonial que transformó sus mecánicas sociales y políticas, sino que se produjo un cambio sustancial y muy profundo, empezando por la transformación cultural (*vid.* Gruzinski, 2007).

A la par de las consecuencias del dominio colonial, el extrañamiento experimentado por ambas partes; es decir, la noción de extrañeza que experimentaron los europeos al ver a los “nativos” y sus rasgos físicos y culturales, y viceversa, no se fue diluyendo pero sí transformando hasta llegar el momento en que se empezaron a definir categorías y clasificaciones recíprocamente y, por lo tanto, los lugares que cada quien ocuparía en la escala social —alimentadas además por el surgimiento de nuevas identidades a raíz de las uniones entre los nativos y los extranjeros (las castas) que hacían más compleja la pirámide social en esa época— hasta ir construyendo fronteras culturales muy precisas para diferenciarse.

En el tenor de la primera parte de esta tesis y en el aspecto religioso, el encuentro dado entre los misioneros y los originarios de las llamadas “Indias Occidentales”; es decir, los indígenas; produjo un cambio notable. El objetivo de la Iglesia católica era ciertamente convertir a los habitantes de estas tierras al cristianismo, pero el resultado es que no sólo se logró la conversión, sino que se generó una forma distinta de cristianismo; se generó el catolicismo como producto de un encuentro de culturas (*Op. Cit.*, Dussel, 1998); pervivieron algunos elementos autóctonos incorporados de manera sutil al cristianismo, a veces de forma estratégica por los misioneros —como el caso del guadalupanismo—, y a veces sólo fueron aspectos que sobrevivieron a la Conquista Espiritual y el proceso evangelizador a lo largo del periodo colonial (*idem*, Boff, 1992 y Gruzinski, 2007).

La diferenciación que se estableció entre los habitantes de América y los europeos no sólo se expresa en una dimensión bipolar; es decir, con el paso del tiempo, el encuentro entre el viejo y el nuevo continente dio lugar a un mestizaje del que surgieron distintas categorías raciales y sociales que complejizaron el panorama demográfico. Los indígenas, por lo general, ocupaban la escala más baja de la población colonial. Eran vistos como una otredad; es decir, lo que no es lo propio, pues lo propio era lo que pertenecía a la cultura y sociedad dominante que era, en el caso de México, lo español.¹⁰⁹

Las escalas de pureza es lo que determinaba el prestigio social, de tal forma que si de la unión de dos españoles “peninsulares” nacía un ser, por el hecho de haber nacido fuera de España y de Europa, era considerado inferior.¹¹⁰ Sin embargo, a pesar del reconocimiento complejo del producto de las “mezclas raciales”, al indígena se le consideraba simple y homogéneamente como “indio”. No había un reconocimiento en general de las particularidades culturales que diferenciaban la gran diversidad étnica de los grupos originarios. El poco reconocimiento de las particularidades culturales de los pueblos indígenas se daba entre los misioneros, quienes para evangelizar se interesaron en reconocer, incluso aprender, las lenguas.

El indígena ha sido visto durante siglos como otredad. Esta otredad, por lo menos en México, consiste fundamentalmente en un tipo uniforme de individuos sin educación, pobres, faltos de higiene y casi como un mal social que aquejaba al país. En ocasiones eran vistos desde una postura asistencialista como pobrecitos, como “inditos”. En otras con desprecio y burla a partir de lo cual surgían apelativos que aún hoy siguen utilizándose, como “patarrajada”. Pero siempre vistos como un solo tipo de sociedad que no era equiparable a las grandes civilizaciones precolombinas que en la historia

¹⁰⁹ Cabe señalar que esta diferenciación en la época colonial tenía mucho que ver con una perspectiva más bien racial (o racista) que perduró mucho tiempo después de la emancipación de América Latina de España. En la actualidad y desde mediados del siglo XX, la diferenciación entre indígenas y el mestizaje resultante de la colonia, va más enfocada a una perspectiva social y cultural (étnica), a través de la cual se percibe una fuerte marginación multimodal en una sociedad plural que se acerca a lo que González Casanova (2006) llama Colonialismo Interno.

¹¹⁰ A lo largo del periodo colonial, esta situación del criollismo suscitó violentos debates que dieron lugar a una serie de disputas con los peninsulares, no sólo la Revolución de Independencia y otros movimientos emancipatorios a lo largo del siglo XVIII, sino también debates de una índole intelectual y, en su momento, científica en donde se trata de probar las cualidades que los criollos y la gente nacida en tierras americanas poseen y que superan, incluso, a la sociedad europea. Bastaría revisar algunas argumentaciones del propio Carlos de Sigüenza y Góngora (cf. Brading, 1992) o la “Historia Antigua de México” de Francisco Javier Clavijero (1991).

oficial se aludía como aquel pasado lleno de gloria que culminó con la llegada de la contaminada Europa.¹¹¹

Ya avanzado el siglo XX puede observarse un cambio notable, porque el indígena ahora es un ser que debe ser reconocido (*cf.* Bonfil, 2005). Ser consciente de sus diferencias culturales implica también modificar las políticas liberales que no respetan la diversidad cultural y busca sólo hacer de los indígenas individuos que forman parte de la sociedad mexicana. Pero estas ideas que arrancaron con un proceso de reconocimiento de la multietnicidad y multiculturalismo en el país, no han modificado de fondo la noción del indígena como otredad, como sujeto de estudio, como sujeto al que debe asistirse, como problema social cuando debe migrar a las ciudades y como una categoría rezagada y muy baja. El indígena, desde una posición asistencialista, esencialista e indigenista, o desde una posición contraria, es concebido como un problema.

Fundamentalmente, esta perspectiva del indígena tiene mucho que ver con la ideología que, aunque modificada con el tiempo, ha permanecido desde el encuentro de los españoles con los pueblos indígenas. El indígena es otredad desde que no se alcanzan a comprender sus dinámicas sociales y políticas, y se imponen las de occidente. Es otredad desde el momento en que hablan una lengua “extraña” que no tiene ningún valor en una sociedad colonial, liberal y ahora neoliberal, imponiéndose la *lingua franca* que en México es el español y como segunda lengua en importancia — por la globalización y la ubicación geográfica del país— el inglés. El indígena es otredad desde el momento en que es indígena, no-occidental, prístino y no moderno. Sin embargo, existen distintas dimensiones de otredad.

La primera de ellas tiene que ver con el concepto de *otro* que se expresa en el discurso de las organizaciones con sus instituciones, y que desde ahí se emprende una acción o se define un significado. La Iglesia católica, por ejemplo, es un organismo que encuentra sus bases en una doctrina cristiana originada culturalmente en el cercano oriente. Existe toda una carga ideológica que se ha ido transformando con el tiempo, pero también se ha ido consolidando en un núcleo. Lo que está fuera de ese núcleo es clasificado como otredad.

¹¹¹ La noción de contaminación de Europa fue muy popular entre los misioneros al llegar a un lugar en el que debía llevarse una labor de evangelización, aprovechando que era una tierra virgen con una población inocente, infantil y prístina que tenía el potencial de conformar una Nueva Jerusalén (*cf.* Rubial, 2000 y Brading, 1992).

La segunda dimensión se relaciona con el concepto generado de la dimensión arriba expuesta y que conforma una carga ideológica en los individuos que forman parte o que colaboran con el organismo eclesiástico en una suerte de *habitus* (cf. Bourdieu y Wacquant, 2005). Estos individuos como agentes de pastoral llegan con una imagen preconcebida del *otro*, pero a partir del encuentro y con una convivencia constante esa noción se va modificando, redefiniendo la noción del *otro* de forma subjetiva. Esta subjetividad puede compartirse con la comunidad o equipo de trabajo y formar a su vez una perspectiva más generalizada de otredad, pero que no llega a ser tan homogénea y definitiva como la perspectiva institucional, ni tan específica como la perspectiva subjetiva.

Esto mismo ocurre del lado del *otro*; es decir, el que se considera como *otro* tiene una perspectiva desde una dimensión colectiva y otra subjetiva del que no pertenece o es concebido como parte de ellos, por lo que el agente de pastoral mismo es también una alteridad, si se piensa en la posición de un indígena. Pero antes de exponer esas construcciones subjetivas de alteridad, considero pertinente hacer una exégesis teórica o estado del arte acerca de ¿qué es el otro?

4.2 La construcción del otro en la teoría social.

A lo largo de los siglos, cuando se ha hecho referencia a un sujeto con un origen y/o cultura distintos a *lo propio*, se le ha definido como una *otredad* o *alteridad*.¹¹² Desde las ciencias sociales modernas, Harold Riggins hace una división entre el *otro social* que “se refiere a toda la gente que el *yo* [o el *sí mismo*] percibe como radicalmente diferente” (Harold, 1997:3) y la visión bakhtiniana del *otro moderno* que “tiene que ver más con el subconsciente, una fase del *yo* o la experiencia del autoextrañamiento” (*Idem*:4). Pero la perspectiva del *otro social*, que mejor describe la noción de la alteridad clásica, en realidad no ha perdido vigencia.

En la literatura y en las ciencias sociales, desde su etapa más clásica, como en novelas, diarios de viajeros o etnografías antiguas acerca de los habitantes de “tierras lejanas”, se puede identificar bien la noción del *otro*.¹¹³ Por lo general se le relaciona con un ser “salvaje” y se le denomina “nativo”, aunque con un tono peyorativo.

¹¹² Uso el término alteridad u otredad de forma indistinta. No hay una diferencia sustancial (cf. Krotz, 2002).

¹¹³ La noción del *otro* desde la perspectiva del *yo* tiene distintas dimensiones y temporalidades históricas: la de ver al salvaje como el ser sin alma y/o pagano que debe ser salvado, el del ser pagano, inteligente y

El día de hoy se usan términos más eufemísticos como el de “grupos étnicos”, “grupos originarios” o “indígenas” para referirse, de igual forma que antaño, a los sujetos que se diferencian de un *yo/nosotros*; por lo menos desde una visión eurocentrista u occidental. Pero no sólo tiene que ver con una diferenciación física y cultural, sino también con una diferenciación cognitiva, el “grado de civilidad” que tiene el *otro* con respecto al *yo* o el prestigio y/o rol social que el *otro* presenta, incluyendo la lengua como determinante de la identidad social e individual.¹¹⁴

En cualquier caso, la relación *yo-otro* presenta una marcada asimetría, aunque ésta no siempre implica la marginación del *otro*. La idealización del *otro* y las posturas esencialistas como la discriminación positiva o lo que Todorov (1991:307) llama *exotismo primitivista*, y que tiene que ver con la noción del buen salvaje, es una característica cada vez más común que se aleja relativamente de la acción de “marginar”, aunque no de la acción de excluir.¹¹⁵

El problema que persiste en relación a la otredad es que el *otro* tiende a ser visto como el dominado y el que pertenece a la periferia, en tanto el *yo*, sea en su acepción colectiva o individual, es el que tiene poder —o fuerza en potencia desde la sociología pragmática— y pertenece al núcleo. Pero existe también la posibilidad de que la

con una organización social sumamente compleja, como bien lo expresó Cortés en sus *Cartas de Relación*, Bernal Díaz del Castillo en su *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* o el propio Fray Bartolomé de Las Casas. (Villoro, 1979:25 y 128). Sin embargo, la alusión que se hace del *otro*, de la salvación de su alma o de la complejidad civilizatoria que presentaba en el periodo de la conquista, tiene que ver con lo que se concibe como una memoria histórica o pasado histórico que se ha vuelto glorioso; es decir, una representación de una edad de oro equiparable a la época clásica de los griegos, que no sólo competía sino que podía ser superior a la cultura europea, pero que se había contaminado y pervertido con el paso del tiempo y el contacto/dominio de los españoles, razón por la que el indígena contemporáneo no tiene ya ningún valor y es un ejemplo de la haraganería y el atraso traído por la colonización (cf. Villoro, 1979 y Brading, 1991 y 2002).

¹¹⁴ Es importante señalar al respecto que por lo menos en la sociedad mexicana actual el *otro* visto con esta negatividad, tiene un trasfondo racista o neo-racista; es decir, no el que tiene que ver con un razonamiento biológico, sino el hecho de que la gente es culturalmente diferenciada, y que desde una perspectiva etnocentrista se produce un racismo sin raza (Hale, 2007:188). Pero también existe un trasfondo en el que además de la cultura el poder juega un rol importante, que es manifiesto en el estatus social de uno y otro, el poder adquisitivo, la competencia cognitiva, comunicativa y lingüística. Sobre todo, de estas últimas existen varios ejemplos del poder y el neo-racismo que indican desde el grado de educación y civilidad entre un sujeto y otro en una relación asimétrica de alteridades. Un indígena que no domine el español o que el manejo de éste presente ciertas “fallas” fonéticas y/o sintácticas desde la perspectiva del hablante de español, es suficiente para ser motivo de menosprecio, burla y de activar el estereotipo negativo de su alteridad como ignorante, incapaz, silvestre... Al respecto Flores Farfán tiene un trabajo interesante sobre el náhuatl y el español “cuatrapeado” (cf. 1988). Sobre competencia lingüística y comunicativa como indicador de un estatus puede consultarse a Alessandro Duranti (1988), Joshua Fishman (1991), Cordova Hernández (2009).

¹¹⁵ La discriminación positiva, el esencialismo, la noción del buen salvaje y las posiciones y actitudes similares, consecuencia en gran medida de lo que Rosaldo llama *nostalgia imperialista* (1991), en apariencia impide la marginación del otro, pero sí es excluyente porque habla por el *otro* y lo representa.

marginación se pueda dar desde el *otro* hacia el *yo*. El *otro* puede ser el que detente poder y el que presenta un mayor estatus. Habría que partir, entonces, de la definición o definiciones de “otredad” y de “el *otro*”, y separar la otredad en su acepción social de la individual. La que parece más propicia para comenzar a desarrollar este tema es la de *otredad social*, aunque la individual es imprescindible y deberá tratarse en su momento.

La alteridad, además de las diferentes acepciones que presenta, puede tener una gran variedad de categorías positivas, negativas, particulares y universales.¹¹⁶ Sea cual sea la naturaleza de la acepción de la alteridad, ésta requiere necesariamente de un escenario de interacción para existir o, mejor dicho, para que exista el *yo*. Krotz (2002) es muy claro al tratar de explicar la otredad, partiendo de la *experiencia de extrañeza*, que no sólo consiste en la imagen que se hace de una persona. Pueden ser olores, sabores, sensaciones, climas, paisajes, ruidos; pero, dice Krotz, “solamente la confrontación con las particularidades hasta entonces desconocidas de otros seres humanos –idioma, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o cualquier otra cosa— proporciona la verdadera experiencia de la extrañeza” (Krotz, 2002:57).

La explicación de Krotz de esta característica de la alteridad, se acerca más a la noción del *otro social* de Harold Riggins (*supra*) y evoca un elemento importante presente en la interacción social, sobre todo en contextos interculturales, que es “experimentar extrañeza”. Esto se podría equiparar con el exotismo tan presente en la ideología y expresada ésta en la literatura del pasado (*cf.* Weisz, 2007), que tiene que ver con la definición de entidades (el nosotros y los otros) que se comparan desde una perspectiva etnocentrista¹¹⁷ (Todorov, 1991:305). Pero también con la noción de Wittgenstein del *otro* como la persona que no entendemos porque no podemos imaginarnos su forma de vida ni se ha pasado por un proceso de aprendizaje del lenguaje y cultura del “extraño” (*cf.* Wittgenstein, 2004).

¹¹⁶ La acepción negativa de la otredad muchas veces tiene que ver con el pobre o el marginado, a diferencia de una noción positiva que se relaciona con la superioridad, incluso la noción del primermundista que el *otro* representa frente al *yo* desde la trinchera del subdesarrollismo. En cuanto a la acepción individual de la otredad se refiere a los particularismos del *otro* determinado, en tanto la acepción universalista tendría que ver con la definición que autores como Baudrillard (2000) o Todorov (1991) hacen del *otro*, a partir de la cual éste se juzga bueno o malo según “se hallen más o menos alejados” del *yo*.

¹¹⁷ Por etnocentrismo tomo la definición de Cirese que se refiere a una actitud que consiste en “las formas, contenidos y más en general valores de la propia cultura asumidas como escala de medida y valoración de formas, contenidos y valores de las culturas de los otros, ajenos o distintos de la propia” (Cirese, 1997:3). Todorov dice que, además de esa actitud, “eleva indebidamente a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que “yo” pertenezco” (Todorov, 1991:21).

Para Wittgenstein experimentar extrañeza, al igual que Krotz, es crucial para definir la otredad. Dice que el *otro* es el que hace actividades extrañas y participa en formas de vida distintas, lo que implica, por un lado, que no entendamos a aquellos que no siguen “nuestras” reglas sociales y culturales. Pero, en el caso de aquellos que sí sigan algunas de nuestras reglas los podemos entender, aunque ya estamos influidos por el sentimiento de rareza que se enfoca a otras características racistas, neo-racistas, políticas, ideológicas, etc., que impide entender al otro y reencontrarse con él (Jacorzynski, 2008:405).¹¹⁸

La experiencia de extrañeza, exotismo, exotismo primitivista, salvajismo, entre otros, puede “ser posible” a partir de una fase anterior a la de la interacción que es el “encuentro”,¹¹⁹ en donde se da el inicio de una confrontación de perspectivas, cuya función es la de comprender al *otro*; es decir, comprender al *otro* requiere necesariamente del encuentro y, a partir de éste, conocer su perspectiva o su manera de ver el mundo para obtener lo que Wittgenstein llama la “representación perspicua”; *i.e.*, “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).

Independientemente de estos momentos de interacción y de obtención de la representación perspicua, la relación que se va dando entre el *yo* y el *otro*, tiende a una asimetría de un lado u otro. La importancia de mencionar esta situación asimétrica tiene que ver con la definición de quién es el *otro*.

Por el hecho de que el *yo* llega a ser quien difunde con mayor éxito y mayor extensión la interpretación de cómo piensa, cómo es la perspectiva y las características de su contraparte, es esa contraparte la que se generaliza como otredad. Pero desde un contexto y desde la posición de esa otredad, el *yo* es el *otro*. Esto no es nuevo. Por

¹¹⁸ Para Wittgenstein, según explica Jacorzynski (2008:404 y 405), el *otro* es visto desde el *yo* como un ser que no sigue las reglas, entendidas éstas como las reglas sociales propias. Las reglas sociales del *otro* no se conocen, por lo tanto, no se puede en primera instancia hablar de las reglas del *otro*, razón por la que en general se ha asumido que el *otro* no sigue reglas y por eso es extraño.

¹¹⁹ Con encuentro tomo la noción de Erving Goffman que alude a un tipo de arreglo social que ocurre cuando las personas están presentes físicamente frente a frente y que también llama “reunión o encuentro focalizado o enfocado (*focused gathering*). Este encuentro implica una apertura preferencial y recíproca entre las partes hacia la comunicación, sobre todo verbal. El encuentro, desde la perspectiva de Goffman, es un elemento que provee la base de comunicación para que se dé un flujo de sentimientos entre los participantes, así como una suerte de compensación correctiva de lo que llama actos desviados y, en cierta forma reconocer la presencia recíproca de los participantes así como el sentido de un acto o acción que los participantes están realizando al mismo tiempo (Goffman, 1972:17 y 18).

ejemplo, el hecho de que un indígena perciba a alguien que no pertenece a su comunidad como un extraño o como *otro*, significa que desde su espacio y su perspectiva/identidad, ese extraño es la alteridad, no el indígena. Pero, a pesar de esta propuesta, pareciera quedar lejana la posibilidad de que se entienda o se haya tratado más a fondo cómo, en este caso los indígenas, ven al sujeto occidentalizado y/o su alteridad desde su perspectiva, y más aún cómo es el proceso de construir su imagen.

En la actualidad la otredad aún se construye, se califica, se define y se percibe desde una posición nuclear en el *yo*. Pero este etnocentrismo no sólo se da desde un nivel teórico; también en la *praxis*, y por lo tanto en la interacción, el *otro* es el que no es el *yo*; *i.e.*, el que no posee mi cultura, el que no conoce mi lengua o no la habla de la manera en que la hablo, el que no vive en las condiciones (socioeconómicas) en las que vivo, pero no por esa razón se puede pensar que ese núcleo constructor de la otredad deba recaer o ser tarea únicamente del sujeto no-indígena u occidental(izado). Por lo menos no siempre se ha tratado del rol constructor destinado a un individuo (u organismo) y el rol de ser construido destinada a otro individuo (alteridad).

La historia muestra que quien construye la alteridad, que por lo general se vincula con una cultura expansiva y hegemónica, alguna vez estuvo en la posición minoritaria y era sabido como alteridad por la cultura dominante. Un caso muy esclarecedor es el del cristianismo que llegó a tener un estatus de minoría y marginación, y en la actualidad es nuclear o etnocentrista y hegemónico. El cristianismo se ha caracterizado por acomodarse en otras culturas, buscar a través de los siglos el acortamiento de distancias, al menos discursivamente, entre el *yo* y el *otro* —que de por sí ya implica una perspectiva dicotómica que invisibiliza la naturaleza heterogénea de alteridades—, a partir de una actividad universalista (aculturación) y, en no pocas ocasiones, arbitraria (transculturación), como se mencionó en el capítulo primero y que puede sintetizarse en la acción paulina de “hacerse todos para todos”, como una forma de discernir la otredad desde la religión.¹²⁰

¹²⁰ La aculturación, según Melville Herskovitz, significa una acción que causa o induce a un “individuo” para adoptar la cultura de otro; es decir, la aculturación es una suerte de adopción o asimilación de una cultura diferente o extranjera. Aunque, la asimilación en realidad se trata de un proceso de transformación de algunos aspectos dentro de la cultura conquistada o sometida (1958) y la aculturación está más asociada a la transformación de esos aspectos por algún tipo de influencia, debido a un constante intercambio sociocultural o interacción (*cf.* Aguirre Beltrán, 1992). Desde una perspectiva más moderna, la aculturación “implica respetar las culturas autóctonas, permitiéndoles un desarrollo propio; pero con la secreta esperanza de que tal respeto conduzca a los indígenas, en todo caso, al abandono de su sistema, para incorporarse finalmente en el sistema occidental, lo que implicaba nuevamente la aparición del

4.3 “Hacerse todo para todos...” ¿Discernir la otredad desde la fe?

“Hacerse todo para todos” lo uso como una síntesis que define el mensaje paulino que podría aludir no sólo a la inculturación, sino también al proceso de construcción de la imagen del *otro*, la acomodación al *otro*, la comprensión de su cosmovisión y cultura, la inserción a su contexto y al acortamiento de ambos horizontes culturales, creando fuertes lazos de fe.¹²¹

La noción e identificación de la otredad, sin embargo, es más antigua que el propio cristianismo. Ha sido un aspecto casi natural que ha dado lugar a luchas o alianzas, pero también a autodeterminarse e identificarse cultural, social e individualmente.

La otredad desde el cristianismo conlleva a una expectativa de acortar las distancias y diferencias entre el *yo* y el *otro*, manifiesto en mensajes como el de San Pablo, el Concilio Vaticano II, incluso la Teología de la Liberación; pues más allá de construir una imagen del *otro*, el actor cristiano idealmente pretende hilvanar esas diferencias logrando una igualdad a partir de la construcción de una comunidad cristiana o, en términos más eclesiológicos, el Reino de Dios.

La noción de otredad en este caso, más que enfatizar una diferencia con respecto al *yo*, señala la meta “utópica” o ideal que tiene el cristianismo, por lo menos la Iglesia católica, hacia el *otro*; es decir, hacer de aquel que no pertenece a la comunidad ideológica, religiosa, cultural, etc., parte de la comunidad cristiana, haciéndose ella misma al y por el *otro*. El mensaje del Concilio Vaticano II es muy claro en cuanto a dialogar con las “culturas-otras”.

En el Concilio Vaticano II ya está implícita la noción de otredad. La Iglesia católica es etnocentrista por antonomasia, es un núcleo a partir del cual se determinan las culturas-otras. El contenido bíblico que retoma el Concilio Vaticano II para expresar su mensaje, no sólo consiste en los pasajes como el del buen samaritano enseñan. De

etnocentrismo, aunque esta vez más solapado” (Díaz-Polanco *et al.*, 1981:16). La transculturación, por otra parte, es el proceso por el que un sujeto que proviene de una cultura dominante ejerce de forma coercitiva una imposición de ciertos elementos y prácticas culturales al dominado (*cf.* Shorter, 1988).

¹²¹ Dice San Pablo: “Asimismo, sintiéndome libre respecto a todos, me he hecho esclavo de todos con el fin de ganar a esa muchedumbre. Me he hecho judío con los judíos para ganar a los judíos. ¿Estaban sometidos a la ley? Pues yo también me sometí a la ley, aunque estoy libre de ella con el fin de ganar a los que se someten a la Ley. Con los que no estaban sujetos a la Ley me comporté como quien no tiene Ley —en realidad no estoy sin Ley con respecto a Dios, pues Cristo es mi Ley—. Pero yo quería ganar a los que eran ajenos a la Ley. Compartí la debilidad de los inseguros, para ganar a los inseguros. Me he hecho todo para todos con el fin de salvar, por todos los medios, a algunos. (1Corintios 9,19-23).

hecho, se trata más del mensaje cristiano reiterado de amor hacia el prójimo que implica considerar al extraño como tal, incluso como uno mismo, y ver en la pobreza material una virtud y al mismo tiempo una situación a resolver, por lo menos espiritualmente.¹²²

El pobre, el dominado o el subalterno forman parte de la categoría de otredad, sobre todo desde una perspectiva social, y al *otro* o culturas-otras es muy común que sean vistas como pobres. Para la Iglesia católica esa otredad es el motivo de su misión que consiste, en gran medida, en la construcción del Reino de Dios, por lo tanto, acortar las diferencias o los horizontes entre las *culturas-otras* y el *yo*.

La puesta en marcha de esta misión es muy clara en el catolicismo –también para muchas otras iglesias no católicas— sobre todo en América Latina, a través de ciertos movimientos teoideológicos, teopolíticos y progresistas como el caso de la Teología de la Liberación, la Pastoral Indígena, la Teología de la Inculturación o la Teología India, que conllevan, además de una acción cristiana, un compromiso político, social y cultural.

Ahora bien, esta mirada se centra más en una perspectiva general, institucional, dogmática y colectiva. Si lo vemos desde un punto de vista más subjetivo, la traducción de la imagen del *otro* es más compleja porque el sujeto o agente religioso tiene, por un lado, todo el referente y canon institucional de la dialogicidad con las culturas-otras, pero también tiene un referente o antecedente cultural proveniente del mundo en el que socializó y su entorno sociohistórico, desde su infancia con su familia y la sociedad en una suerte de *habitus* (cf. Bourdieu y Wacquant, 2005).¹²³

Desde esta perspectiva la construcción de la imagen del *otro* antes de que se dé la interacción *yo-otro*, conlleva dos tendencias de percepción hacia una pretendida perspicuidad (objetiva y subjetiva) y dos dimensiones (individual y colectiva). La

¹²² Con pobreza se alude no sólo a la carencia de bienes sino a la pobreza espiritual y la lejanía de los valores morales y la piedad. La Iglesia busca revertir los efectos de ambos tipos de pobreza: la pobreza espiritual por medio de la Palabra de Dios y la pobreza material a partir de la caridad y, en tiempos recientes, la introducción de programas de apoyo. La preferencia de la Iglesia católica en el contexto de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se dirige a los más pobres entre los pobres; es decir, los indígenas.

¹²³ Más allá de la definición de *habitus*, dice Bourdieu que el agente social es resultado o producto “de la historia del campo social en su conjunto y de la experiencia acumulada por un trayecto dentro de un subcampo específico” (2005:199). Él indica que el agente social o sujeto es determinado en la medida en que se determina a sí mismo (auto-subjetivación), pero “las categorías de percepción y apreciación que proporcionan el principio de esta autodeterminación están a su vez ampliamente determinadas por las condiciones sociales y económicas de su condición” (*Idem.*). El *habitus*, por tanto, es un mecanismo estructurante y un conjunto de relaciones históricas incorporados o depositados dentro de los cuerpos de los individuos bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción (2005:44). En este caso ese agente social sería el misionero.

construcción de la imagen del *otro* se da a partir de un proceso de subjetivación y la definición del sujeto, no sólo para hablar de la dimensión individual sino de la definición del *otro* en tanto sujeto diferente al *yo*.

El *yo* y el *otro* son copartícipes de la construcción del sujeto social (Alejos, 2006:26). Es por eso que el sujeto no existe como tal, sino que un sujeto existe en tanto haya una auto-identificación, por lo tanto una otredad que coadyuve a esa identificación de sí mismo y dependerá también del tipo de otredad la definición del tipo de sujeto, que puede ser social, religioso, cultural, divino o intangible, entre otros, o todo estos juntos.

Para Žižek que retoma a Lacan, sin embargo, la interacción y la otredad no son los únicos elementos que determinan al sujeto, sino que asumir una posición determinada como sujeto requiere de una *respuesta* previa de lo real a la pregunta que plantea el *otro*; es decir, una respuesta del objeto (Žižek, 2001:232 y 235). Esto significa que una vez dado un encuentro antes de comenzar el acto comunicativo, la subjetividad del *otro* o la trascendencia de éste como objeto es a partir de la pregunta que el *yo* hace sobre el *otro*. La respuesta de este *otro* a partir de sus acciones, actitudes o la aparente ausencia de éstas, es lo que define su subjetividad. Lo mismo ocurre con la subjetividad del *yo* como respuesta a la pregunta del *otro* en una mecánica de *continuum*.

Tomando en consideración que la otredad o el *otro* es el que pregunta y la respuesta a esta pregunta es lo que define la subjetividad, no sólo se observa la participación indispensable de la otredad en este proceso de definir el *yo* y viceversa, sino que hay una imprescindible reciprocidad, sin la cual no tendría sentido abordar esta temática. Esa reciprocidad se da en el momento en que la interacción, o *relacionalidad social* en términos de Schütz, entre dos individuos formulan al mismo tiempo una pregunta acerca de su contraparte y esperan simultáneamente una respuesta.¹²⁴ Es un acto de comprenderse uno con otro. Es un proceso de y para alcanzar la intersubjetividad (*cf.* Schütz, 1995).

¹²⁴ Schütz describe muy bien este proceso cuando dice que “cada copartícipe [en el momento de la interacción] toma parte en el proceso vital del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro a medida que son construidos paso a paso. Puede [...] compartir las anticipaciones del otro con respecto al futuro, como planes, esperanzas o ansiedades. En suma, los asociados envejecen juntos; viven en lo que podemos denominar una relación Nosotros pura” (Schütz, 1995:21). Con esto Schütz se refiere al mundo del sentido común y de la vida cotidiana en el que los individuos entran en mutua relación y tratan de entenderse unos con otros; es decir, la intersubjetividad (*Idem*:16).

La complejidad de la subjetividad y la intersubjetividad, sin embargo, no sólo consiste en un efecto recíproco desde el encuentro y la interacción, sino también en la autodeterminación y autoidentificación a partir del *otro*. Bakhtin que “examina la intersubjetividad desde el plano fenomenológico partiendo de la relación yo-otro” (Alejos, 2006:27) explica que esa relación (*yo-otro*) recae también en el *yo*; es decir, el individuo no sólo define su subjetividad y/o individualidad a partir de otro individuo, sino de la otredad que está dentro de uno mismo, en una suerte de diálogo interno (*Ibid* y Bakhtin, 2003).

Del pensamiento bakhtiniano en relación al proceso de construcción del *otro*, se puede hablar de tres momentos simultáneos y consecuentes en la relación *yo-otro* o en el proceso de construcción del *otro*: 1) La interacción o relación *yo-otro* en el *yo* (dialogicidad interna), 2) el posicionamiento del *yo* en el *otro* para comprender la perspectiva y cosmovisión del *otro* (exotopías)¹²⁵ y 3) la intersubjetividad. De estos tres momentos se logra definir el sujeto.

El primer momento al que aludo con la noción de Bakhtin es el del diálogo interno mencionado arriba, pero que no sólo se constriñe en una dialogicidad con una suerte de *alter ego* como en un monólogo. Esta idea sólo reafirma la naturaleza social del individuo, pues aún en la individualidad existe un diálogo como puede ser el mismo proceso de “pensar” que habla de una naturaleza social.¹²⁶

El segundo momento bakhtiniano que también habla de la experiencia o vivencia de un individuo en la que en relación con otro individuo, antes del proceso de

¹²⁵ La exotopía es definida por Alejos retomando a Bakhtin de la siguiente forma: “Desde la perspectiva bajtiniana, el otro no representa un no-yo inaccesible e incomprensible, sino que existe la posibilidad de ponerse en su lugar de manera momentánea, experimentando la exotopía; es decir, la posibilidad de realizar un viaje hacia la posición concreta del otro, para volver después no al punto inicial, sino a un lugar de frontera, con una nueva visión enriquecida tras la posibilidad de adquirir cierta perspectiva” (Alejos, 2006:83).

¹²⁶ Decía Wittgenstein que cuando alguien llega a un país extraño y no entiende el lenguaje del país, debe aprenderlo. Pero ya tiene su lenguaje propio y cuando ocurre una acción determinada usa su propio lenguaje para explicarse el lenguaje “extraño”, o como cuando “un niño ya pudiera pensar, sólo que no todavía hablar. Y “pensar” querría decir aquí algo como hablar consigo mismo” (Wittgenstein, 2004:49). El pensamiento de Bakhtin pudiera ser algo similar. No es precisamente un monólogo, sino que cuando pensamos sostenemos un diálogo interno con el *yo* y el *alter* que está dentro de uno mismo, y ese diálogo interno, se da al mismo tiempo en que se establece un diálogo con otro individuo. Si yo hablo con un tojolabal sostengo un diálogo con mi *alter* que implica pensar y tratar de comprender al tojolabal, mientras en lo social; es decir, mi interacción con el tojolabal, estoy hablando con lo que sería desde mi posición un *otro*. Un tercer proceso en la interacción tiene que ver con el hecho de que trato de posicionarme en el tojolabal para comprenderlo (exotopía), y el cuarto elemento es el de la reciprocidad que tiene que ver con los mismos tres pasos que yo realizo, pero que también pone en marcha el tojolabal.

subjetivación, lo ve como objeto y se ve a sí mismo en el objeto; es decir, una acción de posicionamiento paralela a la del diálogo interno.

Esto es parte de lo que he propuesto como las “dos tendencias de percepción” párrafos atrás; es decir, en el instante en que se da el encuentro social, el *yo* ve al/a los *otro(s)* como un objeto y después se posiciona en éste para entenderlo, para estudiarlo hasta llegar a una interpretación preliminar alimentada también por el prejuicio y/o la preconcepción y el estereotipo. Es a partir de entonces cuando se buscan los significados comunes o las diferencias entre el *yo* y el *otro*, y se puede hablar del proceso de subjetivación para definir al sujeto. Una vez alcanzado esto, se da, entonces, una relación recíproca en la que el proceso realizado por el *yo*, también es realizado por el *otro* y ocurre un momento de intersubjetividad que equivale al tercer momento bakhtiniano.

Bakhtin, quizá de manera indirecta, enriquece no sólo el concepto de alteridad y de la construcción de la imagen del *otro*, sino el posicionamiento recíproco que las partes interactuantes asumen para definir la alteridad de unos y otros; es decir, de manera indirecta crea la noción de las relaciones de alteridad(es) o intersubjetividad de alteridades:¹²⁷

Cuando nos estamos mirando, dos mundos diferentes se reflejan en nuestras pupilas. Para reducir al mínimo esta diferencia de horizontes, se puede adoptar una postura más adecuada, pero para eliminar la diferencia es necesario que los dos se fundan en uno, que se vuelvan una misma persona (Bakhtin, 2003:29).

En estas palabras de Bakhtin cabe destacar dos elementos:

1) No se habla precisamente de la fundición de dos personas en una como pudiera expresar el ideal cristiano, sino el discernimiento mutuo a través de la exotopía como anhelaría una Iglesia renovada posconciliar y de la encarnación, por sólo poner un ejemplo relacionado con el tema general de este trabajo.

2) En la intersubjetividad intervienen procesos múltiples para definir la identidad y la alteridad a su vez. Retomando las propuestas teóricas de Wittgenstein, Bakhtin, Krotz, Todorov, Fernet-Betancourt, Alejos y otros más, con respecto a los estudios de la

¹²⁷ No hablo de relaciones de alteridad porque no se trata de una sola alteridad. Es una variadísima gama de alteridades las que entrena en juego e interactúan. El término más correcto sería una relación o varias relaciones de alteridades.

alteridad, se trata de procesos cuya función es comprender que en realidad un individuo no define o construye la imagen del *otro*, al menos no en primera instancia, sino que es a partir del *otro* como se define y se conoce la alteridad de sí mismo, pues no se puede ser sujeto (social) sin la alteridad, sin un *logos* con el que pueda compararse como en un efecto espejo.

El objeto de entender la alteridad y entenderse a sí mismo, como expresa Bakhtin, tiene que ver también con acortar lo más posible los horizontes, el de la alteridad y el del *yo*, pero no con el fin de lograr una horizontalidad *per se*, sino lograr un entendimiento equiparable al *entendimiento lingüístico* de Habermas.¹²⁸ Al fin y a la postre es en esencia este entendimiento el objetivo de la interacción social en un contexto intercultural y de la relación *yo-otro*.

Retomando las dimensiones individual y colectiva/social de la construcción de la imagen del *otro* de las que hice alusión antes, el aspecto clave de esto es, en lo individual, el *habitus* y el contexto en general que rodea y conforma al *yo*, a partir de los cuales empieza a ir colocando las piezas de lo que él percibe y piensa que es el *otro*. Pero, al mismo tiempo, existe la dimensión colectiva o social que tiene que ver con una serie de normatividades y doctrinas institucionales y/o organizacionales que influyen y determinan parte del carácter y criterio del individuo como la religión, el organismo religioso al que está adscrito el individuo, la ley, las normas sociales y morales, las costumbres, entre otras. Son elementos que si bien forman parte del *habitus* del individuo, también son determinaciones arbitrarias que lo obligan a acatarlas y actuar o no actuar de una u otra manera.

En la dimensión colectiva o social se encuentra la Iglesia católica y sus cánones. Mientras que en la dimensión individual se concibe al agente de pastoral en su proceso de aprendizaje y la puesta en marcha de su quehacer, en la colectiva el agente de pastoral acata lineamientos e instituciones. En ambas dimensiones —que son coexistentes— hay elementos para construir la imagen del *otro*, pero los procesos y las condiciones que acompañan esos procesos son distintos. Es la diferencia entre una

¹²⁸ Dice Habermas que en la interacción, en específico en la acción comunicativa, el entendimiento lingüístico es crucial y el fin de esto. Para él el entendimiento lingüístico se refiere a “entendimiento” como lo que remite a un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez, y al “lenguaje”, no sólo a la lengua, sino al medio de entendimiento en que hablantes y oyentes se refieren, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo [que no sólo es el propio sino el mundo subjetivo de los otros], para negociar definiciones de la situación que pudieran ser compartidas por todos” (Habermas, I, 2002:137).

noción universalista e institucionalizada de la alteridad *versus* una noción subjetiva y pragmática.

La noción subjetiva y pragmática que escapa o supera gran parte de los alcances de la teoría social implica una experiencia de la extrañeza *in situ*, y que la etnografía podría ser de gran utilidad para comprender muchos de estos aspectos, aunque lleva muchos años lograr comprenderlos, sobre todo si el etnógrafo no lo vive ni es partícipe de esa experiencia de extrañeza indispensable en el proceso de construcción de la imagen del *otro*. Es por eso que tratar de entender desde la teoría, cómo la Iglesia católica se “hace todo para todos”, es muy difícil a menos que se esté dentro de ella o se comparta procesos con sus miembros y colaboradores más cercanos, como el caso que he estado tratando a lo largo de esta investigación.

4.4 El inicio “laboral” de un agente de pastoral.

Entre los agentes de pastoral o misioneros católicos que interactúan con tojolabales, existe uno con quien he podido compartir vivencias en contextos interculturales y de quien he aprendido algo más que el *modus operandi* de la Iglesia católica y su acción pastoral indígena; es decir, cómo construir, imaginar e interpretar al *tojolabal-otro* y cómo él es interpretado a su vez como otredad por el tojolabal.

Lo característico de este agente de pastoral de nombre Jorge Paz Carrasco, es que ingresó un mes antes de que yo comenzara mi investigación de campo al interior de la Misión de Guadalupe en agosto de 2008. Esta situación me ha llevado a seguir relativamente de cerca su proceso individual de acomodación —o de “hacerse todo para todos” siguiendo ciertas premisas y lineamientos institucionales— y de interpretación/construcción de la imagen del *tojolabal-otro*, por llamarle así a la alteridad que representa el tojolabal desde su perspectiva.¹²⁹

Esta primera experiencia de campo con los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe, y en especial con este misionero de recién ingreso, me llevó a entender también la idea general que en la misión se tiene del tojolabal como otredad y cómo es

¹²⁹ También es importante este personaje porque ha sido con él con quien he mantenido un contacto cercano y que me da la oportunidad de poder analizar mi interacción y el proceso de intersubjetividad entre él y yo, lo que implica aprender juntos la *tojolabalidad* desde distintas perspectivas (científica y religiosa) y aprender recíprocamente nuestras alteridades. Un aspecto más que es necesario mencionar, pese a salirse aparentemente de lo “cientificista”, es el vínculo de amistad que se ha generado entre nosotros, que ha sido útil en la reflexión de este tema justo por la retroalimentación que hubo y discusiones sobre diversos temas con la confianza que se da en un contexto más allá del antropólogo-informante, lo que habla en cierta medida del desarrollo *in praxis* de la intersubjetividad.

el proceso de construcción de esta idea o imagen del *otro*, así como los pasos que un misionero sigue desde el principio para realizar su trabajo en contextos interculturales.

En el caso de un individuo que apenas se integra al equipo pastoral de la Misión de Guadalupe, al principio se le pide que guarde silencio y observe (Valtierra, 2009:57 y Notas de campo 27 noviembre 2008); es decir, pasa por un proceso de “capacitación” como en cualquier empleo, en el que se le explica en qué consiste su trabajo, con qué personas se estará relacionando, además de sus compañeros de trabajo, y que no puede emitir juicios, intervenir u opinar, sobre todo en las reuniones que los tojolabales hacen, porque aún no conoce la dinámica de trabajo y la idea es que no cambie o inserte mecánicas nuevas. Al respecto dice un misionero que fue director de la Misión de Guadalupe en el periodo que comprende el año de 2001 al 2008:

Primero si vas a ser agente de pastoral en esta misión, visitas durante un año las comunidades, a veces en compañía de otro pastoral más experimentado, y vas observando y aprendiendo cómo son, qué es pues... su cultura, pues. Recibes consejo de los otros pastorales y empiezas a participar en las reuniones que se hacen en la misión. Cuando ya eres capaz de entender cómo entiende el mundo el indígena, entonces ya puedes 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).

Este proceso de capacitación, de comprensión del contexto y de la cultura con la que el misionero estará interactuando a lo largo de su labor, tiene el propósito de convergir y discernir la cultura-otra, pero, aunque es muy similar a la noción de exotopía de Bakhtin, no tienen ese propósito con esos referentes teóricos, y por ello la pragmática y a fenomenología tiene cabida aquí.

Además del objetivo de convergencia, se forma en la mente de Jorge Paz una idea/imagen del tojolabal. Dicha noción está conformada a su vez por experiencias ajenas (las de otros misioneros) e interpretaciones de esas experiencias; es decir, el agente de pastoral de nuevo ingreso, en su primer contacto con el tojolabal, llega con una preconcepción que se irá complementando, transformando y/o reinterpretando a lo largo de su experiencia de interacción en adelante.

El problema de la perspectiva que tiene Jorge Paz, previa al encuentro con el tojolabal, es que ya no experimenta extrañeza, por lo menos no de la misma manera como se aprecia en las definiciones de Krotz, Wittgenstein y Bakhtin, por mencionar las más importantes, como un elemento indispensable para autodefinirse/autoextrañarse el yo y definir la alteridad. Es por ello que la teoría en casos como estos, insisto, puede ser muy útil como base, pero insuficiente porque en la práctica se encuentran situaciones distintas que no siempre se acercan a lo que la teoría propone.

Experimentar extrañeza, en el caso de Jorge Paz, ocurre de una forma distinta o transformada. La extrañeza en este caso está constituida por preconcepciones y experiencias ajenas, y son elementos que obstaculizan mucho el acto comunicativo y el entendimiento lingüístico; son interferencias y elementos que no necesariamente son parte de la cultura y/o *habitus* del misionero, sino de fuentes externas que sólo son mencionadas, pero no asimiladas o problematizadas por el pastoral.

Un ejemplo de esta extrañeza preconcebida se da cuando Jorge Paz, por ejemplo, me dice que cuando una persona como nosotros se presenta ante un tojolabal mayor; es decir, a un anciano, uno debe inclinar la cabeza como señal de respeto y éste nos saludará poniendo su mano en nuestras cabezas. Nunca al revés. Esta información la obtuvo de uno de los pastorales de la misión. De alguna forma esta descripción alude a una extrañeza, es una práctica ajena a la cultura propia, pero cuando él llegó a la comunidad y se presentó ante un tojolabal, que sin saber que en la comunidad era considerado anciano por su jerarquía, nunca llevó a cabo esta práctica. Su mirada se dirigió a otros ancianos de la comunidad que no eran considerados precisamente ancianos, sino que desde nuestra perspectiva nos dejamos guiar por la noción de anciano dependiendo de la edad que representaba un sujeto, y no sólo fuimos irreverentes frente al anciano de la comunidad, sino que la experiencia de extrañeza fue en la praxis a partir de otras situaciones o, en un momento dado, al preguntarnos por qué si es la práctica entre los tojolabales saludarse así y definir de esa manera las jerarquías esta práctica no se llevaba a cabo en estas comunidades.

En este sentido, la preconcepción consiste en hacer inferencias acerca de la gente que no conocemos; es decir, los tojolabales para Jorge Paz. Pero para emitir juicios de valor acerca de un sujeto desconocido se requiere de una inferencia basada en una

experiencia previa con otros sujetos que se conciben como similares, desarrollando un proceso de comparación entre ellos y los sujetos desconocidos (*cf.* Goffman, 2004).¹³⁰

En realidad siempre hacemos inferencias. Los actos de habla en sí mismos presentan inferencias (*cf.* Escandell, 1996; Austin, 1990; Grice, 1975; Searle, 1969). En este caso, las inferencias o asunciones se dirigen a las diferentes categorías sociales que el misionero piensa que los tojolabales pertenecen (*cf.* Lodegaard, 2011). El estereotipo o la acción de estereotipar consiste en inferir en función de preconcebidos, creando conceptos e imágenes en la mente que dirigen el proceso de percepción. Para Lodegaard “los estereotipos están definidos culturalmente como constructos mentales que se necesitan para la orientación en un mundo complejo” (*traducción mía*) (2011:85), que trabajan para justificar la aceptación o rechazo de los grupos sociales.

No todos los estereotipos, sin embargo, se definen culturalmente del todo. Si se considera la experiencia como un elemento fundamental en el individuo para emitir un juicio de valor o un estereotipo, realizar una acción como un rito, interpretar un fenómeno dado o poder autodefinirse culturalmente; el caso de las instituciones en un organismo que determinan ciertos conceptos sobre algo o alguien y que influyen en el juicio y criterio de una persona, es, en gran medida, algo que va más allá de una definición cultural y que se relaciona más con lineamientos o reglas y definiciones que determinan un posicionamiento en específico de un organismo, lo que podría en parte llamarse instituciones.

Existen casos como el de Jorge Paz que construye imágenes del *otro* y lo define, a partir de los conceptos que la organización a la que éste pertenece o sus compañeros de trabajo le transmiten. Esto es en cierta forma un estereotipo, pero no necesariamente el propio, sino la reproducción del de otros y la reproducción de determinaciones institucionales no culturales.¹³¹ El estereotipo se define culturalmente porque el

¹³⁰ Una experiencia previa en mi caso, tiene que ver, por ejemplo, con las misiones. En mi época como preparatoriano y algunos años después, tuve contacto con esta misma congregación y participé en las misiones que ellos organizaban. Mi noción de misión poco antes de llegar a la Misión de Guadalupe, tenía una concepción sumamente asistencialista y de llevar la Palabra de Dios, llevarles un mensaje de esperanza, jugar con los niños, etc. Esta preconcepción es la que me llevó a formar la imagen de una otredad (de la que alguna vez formé parte) que era la Misión de Guadalupe, y que se transformó en la praxis; es decir, mientras estuve conviviendo con los agentes de pastoral, incluso viviendo al interior de la misión.

¹³¹ Sea propio o extraño el origen de los conceptos del otro, una de las bases fundamentales del estereotipo tiene que ver con la experiencia previa. El misionero puede tomar la experiencia previa de sus compañeros de trabajo con un tojolabal o puede ser su propia experiencia que cotejan con ciertos indicios de conducta de otros “individuos similares al que tiene delante [y], lo que es más importante aplicarle estereotipos que aún no han sido probados” (Goffman, 2004:13).

elemento fundamental es la experiencia del sujeto que emite el estereotipo, pero también se define desde otras dimensiones –quizá relacionadas con la cultura– como los instrumentos y lineamientos basados en nociones científicas que se supone que se desprenden de la cultura, teniendo como único vínculo con ésta lo social.

Desde esta reflexión la mecánica de construir la imagen del *otro* transforma por completo las expectativas y lo que los teóricos han resuelto sobre el tema; por lo tanto, ¿qué elemento es el que influye en este estudio de caso para la construcción de la imagen del *otro* más allá o de manera alternativa a la experiencia de extrañeza?

Hay algunos elementos, entre muchos otros, que intervienen para autodefinirse y definir la alteridad desde un punto de vista más pragmático. Entre éstos tomo para efectos de análisis los Principios de Cooperación (PC) y la inferencia (Grice, 1975), los actos que amenazan la imagen (*Face Threatening Acts* o por sus siglas en inglés FTA) (Goffman, 1967) y la Teoría de la Acomodación Comunicativa (*Communicative Accomodation Theory* o por sus siglas en inglés CAT) (Giles, 2001).

Así como muchos autores han tratado de explicar la definición de la alteridad a partir de “experimentar la extrañeza”, en la praxis hablar de extrañeza llega a ser un concepto vago, sobre todo cuando la preconcepción está presente, más allá de la cultura; es decir, a partir de lineamientos que por más que se vinculen con una perspectiva eurocentrista, tienen que ver también con la experiencia de otros que tratan de transmitirla al nuevo integrante.

Retomando el caso específico de Jorge Paz, la influencia y una perspectiva exógena social, comunitaria (la de la misión) e institucional está de por medio y cambian cualquier noción teóricamente establecida de extrañeza. Son aspectos que predisponen y prejuzgan la perspectiva que tendrá a futuro el misionero cuando se dé el encuentro social con los tojolabales. Pero esto no significa que no construya la imagen del *otro* porque esté ya preconstruida, simplemente el estereotipo y los factores exógenos al *habitus* del misionero propician que el momento o el encuentro con el *otro* tenga posiblemente una diferente experiencia de extrañeza y una diferente mecánica de construcción de su imagen.

Esta situación es poco probable que ocurra del lado del tojolabal hacia el Jorge Paz, aunque sí existen factores exógenos que pueden influir. Para el tojolabal, la llegada de un nuevo miembro de la misión da lugar a que éste experimente extrañeza por el hecho de ser un sujeto desconocido y del que no saben qué esperar. Los estereotipos que

tienen hacia él tienen que ver, por un lado, con la memoria histórica a largo plazo del pueblo tojolabal que le clasifica como mestizo, pero no el mestizo finquero sino el mestizo que es “persona de Iglesia”, un misionero que se supone que sin un interés pecuniario presta servicio espiritual al pueblo tojolabal. Por el otro, la memoria histórica a corto plazo que tiene que ver con los hechos recientes en relación a la actividad de los misioneros. Están a la expectativa de si el misionero sí va a visitarlos constantemente y hará su trabajo o todo lo contrario. Esto se percibe con las quejas más comunes en relación al sentimiento de abandono por parte de la Misión, a diferencia de otras iglesias como la presbiteriana que incluso el pastor vive entre ellos (cf. Valtierra, 2009 y notas de campo 12 de septiembre de 2008).

Los factores exógenos que sí pueden influir en la imagen que el tojolabal construye del misionero pueden relacionarse con lo que algunos individuos de otras iglesias dicen de forma negativa acerca de los católicos. Pero, a diferencia del misionero, los tojolabales que habitan por años esas tierras tienen una memoria diacrónica o histórica que coadyuva a la noción generalizada de los misioneros en general.

Para dar una mejor explicación de la construcción de la imagen del *otro* bajo estas circunstancias, trataré de ampliar y describir mi experiencia etnográfica con Jorge Paz desde el primer encuentro en el año 2008. La idea es que con este ejemplo explique, por una parte, el proceso de construcción de la alteridad a partir del agente de pastoral y, por la otra, la construcción de la alteridad del agente de pastoral a partir del tojolabal(es); todo esto, exponiendo una situación meramente pragmática, no supuesta, y entretejiendo los elementos de análisis mencionados antes.

4.5. Experimentar la extrañeza preconcebida en el estudio de caso

Durante el proceso de discernimiento cultural y de la mecánica de trabajo por la que el agente de pastoral debe pasar desde el momento en que ingresa, es cuando se determina si está o no listo para comenzar a visitar las comunidades que el equipo de pastoral de la misión le haya asignado previamente; no cuando haya terminado este proceso, pues, desde la perspectiva de la Misión de Guadalupe, el proceso de comprender al *tojolabal-otro* en realidad nunca termina.¹³²

¹³² El proceso de un año al que aludo conlleva el acompañamiento del recién ingresado a otro agente de pastoral con más experiencia a las comunidades que éste tiene asignadas para darse una idea de cómo

La responsabilidad de esta decisión es mucha y la tarea que se le encomienda al agente de pastoral es complicada. No es que no haya una buena preparación previa a la etapa en la que el misionero ya debe visitar solo las comunidades de su zona, sino que la premura de continuar con las actividades pastorales y la escasez de colaboradores para este efecto, no permiten darse el lujo de un periodo de “capacitación” muy prolongado.¹³³ Es por ello que la mejor táctica consiste en continuar con su capacitación en la *praxis* y con una retroalimentación constante con el equipo de pastoral en las juntas de pastorales o platicando en privado con el coordinador.

La idea es que los criterios y las problemáticas particulares de cada comunidad que visita sean percibidas y problematizadas por el agente de pastoral, y que pueda compartir esas situaciones en las reuniones que constantemente se convocan al interior de la misión, para plantear estrategias y soluciones en equipo.

El caso que he tomado desde hace tiempo para entender cómo es el *modus operandi* de la Misión de Guadalupe, es a través de Jorge Paz Carrasco a quien se le asignaría la zona de Río Blanco.¹³⁴ Ya he mencionado las ventajas y el porqué me enfoco en este caso particular, pero destaca también el hecho de que la zona que se le asignó la constituyen comunidades con situaciones socioculturales y sociolingüísticas distintas a otras que tienen un mayor contacto con las ciudades. Una de estas comunidades es San Arturo Las Flores, que visitaría tres años después a partir del encuentro que analizaré.

La comunidad de San Arturo se caracteriza por ubicarse en una zona zapatista, lo cual prometía ser una gran experiencia para mí, pero a la vez tenía un sentimiento de incertidumbre al estar caminando por una región que ha dado tanto material del cual escribir en diarios y libros, y a su vez tan poco visitada por sus autores. Sin embargo, la característica más sobresaliente de esta zona según me explicaron en ese entonces es que, a diferencia de una buena parte de las comunidades tojolabales existentes en la

debe llevar a cabo sus funciones cuando le toque asistir a las comunidades que le serán asignadas después de ese año.

¹³³ Me enfoco de momento en la Misión de Guadalupe y no en la Castalia, pues esta última presenta características distintas, empezando porque no hay misioneros (laicos y religiosos) de nuevo ingreso que se capaciten. Llevan más de una década con el mismo personal y la misma metodología, por así decirlo.

¹³⁴ La Zona de Río Blanco comprende parte de una de las Cañadas de la subregión que pertenece a la Selva Lacandona con el mismo nombre (*cf.* Valtierra 2009, *vid.* también mapa 2 y 5).

región Sureste de Chiapas, aquí existe una alta vitalidad lingüística e incluso monolingüismo en mujeres, niños y algunos jóvenes/adolescentes varones.¹³⁵

Jorge ya me había advertido de esta situación sociolingüística. Ya le habían explicado cómo era esta comunidad y con quién debía dirigirse. Tenía que dirigirse a una familia en específico porque él como agente de pastoral católico difícilmente podría llegar con otra familia que no fuera católica, ya que sería rechazado. Por lo general, estas familias no católicas que son en su mayoría presbiterianas y algunos Testigos de Jehová, están en contra de todo lo que tenga que ver con el catolicismo u otro grupo religioso que no fuera o perteneciera al de ellos.

Una problemática en la que insistió mucho Jorge, consistía en la división comunitaria debido a la entrada de diversos grupos religiosos con actitudes de intolerancia hacia los que no pertenecían a éste. Aquí empieza la primera pista en relación a la alteridad. Dentro de una misma comunidad la diversidad, o mejor dicho, la división de ideologías y de creencias religiosas ha dado lugar tanto a confrontaciones y pleitos como, por momentos, acuerdos y decisiones comunitarias independientes a la fe de adscripción de cada miembro de la comunidad; es decir, se trata de relaciones de alteridades que son prueba fehaciente de que no sólo es una cuestión física o de espacios geográficos distintos lo que determina la otredad y, además, hablar de otredad como tal incluso generaliza una realidad que está conformada por otredades o alteridades.

Jorge Paz, sabía que debía enfrentarse a situaciones complicadas por la división comunitaria que caracteriza gran parte de las zonas indígenas en Chiapas. Él debía enfrentarse no sólo a una alteridad generalizada y representada por “el tojolabal” de San Arturo Las Flores, sino a las distintas alteridades que cohabitaban en esta localidad. Así, la visión objetivista del *tojolabal-otro* se diluía casi de forma inconsciente desde el momento en que se tenía que pensar en la individualidad y diversidad de sujetos que cohabitaban en una comunidad, y pensar en las características individuales de los

¹³⁵ Mi preconcepción de esta comunidad se debía a varios aspectos. El primero de ellos mi inexperiencia haciendo trabajo de campo. Concebía a la comunidad como algo aislado que era la única razón por la que habría tanta vitalidad lingüística, sin considerar otros patrones socioculturales que influyeron en estas circunstancias, a diferencia de comunidades que sufren transformaciones por otros fenómenos sociales como la migración. Por otro lado, mi agnosticismo me llevó a ser prejuicioso con el agente de pastoral como un potencial etnocida por el hecho de que representaba a un organismo colonialista por excelencia. Al final también noté que era un prejuicio producto de debates, discusiones y literalmente lo que nos decían en clase acerca de todo lo que tuviera que ver con iglesia. es importante señalar esto para aclarar que experimentar el extrañamiento se ve interrumpido por los prejuicios con los que se llega a un lugar determinado y que la mayoría de las veces son los del antropólogo que busca identificar problemáticas y no comprender dinámicas socioculturales.

miembros de la familia que nos recibirían, a diferencia de los otros habitantes con los que sostenían una amistad o tenían conflictos.

Él no sabía con quiénes o cuántos tenía mala relación la familia con la que nos hospedaríamos. Ciertamente Jorge tenía la información de que esta comunidad no era homogénea. “Tenía la noción de que cada persona era diferente porque la gente no es igual y cada uno tiene sus particularidades” (Notas de campo 12 de septiembre de 2008) Se imaginaba, claro está, que las diferencias religiosas era el principal componente que propiciaba problemas intracomunitarios, pero no el grado ni la resolución, considerando que él aún no podía intervenir:

Mira, a mí me comentaron en la misión que es una comunidad como muchas otras en esta zona, en la que lo importante no es que haya militado con el EZ, sino que aparentemente ha habido una serie de problemas en la organización y la armonía, por los grupos religiosos que han entrado y dividen... Te puedo decir que ellos son el problema y no los católicos, pero es que luego los hermanos, los que siguen siendo católicos, como que no ayudan mucho a la situación. Se ponen bolos algunos, no dan un buen ejemplo, son también intolerantes... ¿Qué hacer? Eso es lo que hay que mirar. Necesitan mucho acompañamiento, pero también mucha disposición de cambio. Necesitan despertar esa parte tan de su cultura que les hizo ser grandes hace mucho tiempo... Como dicen los hermanos ahí en la misión, recuperar su conocimiento ancestral, los signos mayas, la espiritualidad maya... ¡híjole George! [Refiriéndose a mí] Eso sería increíble porque con esas bases firmes se resolverían muchas diferencias. (Entrevista abierta Jorge Paz, 13 de septiembre de 2008).

En este fragmento se observa de alguna forma la perspectiva y criterio que Jorge Paz reproduce de sí mismo, o lo que se ha apropiado de la Misión de Guadalupe y lo que el equipo de pastoral le ha transmitido. Mucho de ese criterio y perspectiva está conformado, y conforma a su vez, una interpretación y una serie de estereotipos acerca de la imagen del tojolabal y su “historia”, lo que me lleva a pensar de momento en dos posibles procesos en relación a la construcción de la imagen del *otro*: el proceso conformado por la información y transmisión de perspectivas de la Misión de Guadalupe, por lo menos en ese momento; y un proceso posterior al del estereotipo personal que crea nuevos juicios de valor y tiene que ver con la experiencia subjetiva o propia, en este caso de Jorge Paz.

El primer proceso se relaciona con una preconcepción construida a través del tiempo y herencia de la percepción euro/etnocentrista de un organismo religioso como la Iglesia católica, la herencia de una Conquista Espiritual que dio lugar no sólo a la colonización de un territorio multilingüe y multicultural, sino la colonización ideológica desde una raíz eurocentrista, el etnocidio causado por políticas liberales y la intromisión de grupos cristianos católicos y no católicos; y, paradójicamente, la llegada de un sentimiento de nostalgia y remordimiento que a la postre embargaría las “conciencias” de religiosos y militantes, queriendo revertir lo que se destruyó, y que ha traído por consecuencia la reinención y reinterpretación de las culturas, y, por lo tanto, una nueva forma de etnocidio.¹³⁶

Estas últimas acciones traen consecuencias muy similares a las de la contrahegemonía o el contrapoder. Una vez ganando terreno, se convierten en nuevos poderes, nuevas hegemonías e ideologías que representan al *otro*, al subalterno, al oprimido, al estigmatizado, etc. (cf. Williams, 1985). Es decir, son acciones que están en contra de la marginación del *otro*, pero a su vez son excluyentes. Reinterpretar la memoria, la cultura y la cosmovisión del *otro*, en este caso del tojolabal, no sólo es un acto de *violencia epistémica*, por usar la terminología de Spivak (2003) en contextos de colonialidad, sino que se está basando en una serie de propósitos, propuestas y acciones en una falacia o, por lo menos, en una contradicción e inconsecuencia con respecto a un posicionamiento que condena y busca no caer en las acciones colonialistas del pasado y, en muchos casos, de actualidad.

Por otro lado, existe un proceso de dimensiones más subjetivas que tiene que ver con la experiencia del misionero en el momento en que convive y tiene encuentros con la otredad preconstruida desde otros sujetos y desde las interpretaciones científicas y cupulares. Cuando en el apartado anterior mencioné que la teoría, en la que incluyo también el conocimiento producido a partir de la ciencia y la propia teoría científica, es insuficiente para entender un problema o una situación social, se relaciona mucho con lo

¹³⁶ Más allá de la noción de *nostalgia imperialista* de Renato Rosaldo (1991), las consecuencias de poner en marcha acciones que “reviertan” los procesos colonizadores del pasado, como es muy común encontrar hoy en día a través de fundaciones benefactoras y grupos religiosos, es que en realidad no se revierte nada y se lleva a cabo un nuevo proceso de cambio y transformación cultural, que de nueva cuenta afecta el *modus vivendi* y la idiosincrasia de pueblos que, al parecer, seguirán sujetos a lo que las modas ideológicas etnocentristas determinen cómo y qué hacer con la otredad. El esencialismo, las características *New Age*, redimir las culpas “haciendo el bien” al *otro*, son unas cuantas características de estas acciones nostálgicas, por así llamarles, que lo único que propician, en el menor de los males es la imposibilidad o mantener el ideal (depende cómo se quiera ver) de una cohesión sociocultural y una autodeterminación.

que muchos científicos sociales no hacen y que algunos misioneros sí; es decir, la *praxis*.

El conocimiento adquirido a partir de la experiencia del contacto constante con los tojolabales significó para Jorge Paz un cambio en su manera de percibir lo que podría entenderse como una suerte de *tojolabilidad*; es decir, no entender la cosmovisión y la cultura tojolabal, sino entender que la cosmovisión y cultura tojolabal es diferente a lo que se ha interpretado, sobre todo desde sus compañeros de trabajo, y lo que algunos autores han escrito sobre los tojolabales:¹³⁷

Sería mentira si te digo que ya entiendo cómo son los hermanos tojolabales. Es más fácil que ellos me entiendan a mí que soy parte de la cultura que tanto los ha engañado, que los ha maltratado y explotado. Voy aprendiendo más de ellos conforme camino en la montaña, pero ni siquiera conozco su idioma, ¿cómo voy a entenderlos? (Entrevista abierta con Jorge Paz, 25 de marzo de 2011).

La cita anterior comprende una opinión de Jorge Paz poco menos de tres años después de su primer encuentro ya como misionero en funciones. El cambio de perspectiva y su posición es muy diferente. En primer lugar, su criterio ya se va conformando a partir de su experiencia y no la de los miembros de su equipo de trabajo. En segundo lugar, ahora involucra elementos a los que les da mucha importancia para comprender la cultura y cosmovisión tojolabal como la lengua o la memoria histórica.¹³⁸ Esto muestra que la perspectiva y la imagen “construida” del *otro* no son definitivas; por el contrario, la otredad y la percepción que se tiene de otro individuo va cambiando con el paso del tiempo y más aún si persiste una interacción constante.

¹³⁷ Las interpretaciones de los compañeros de trabajo de Jorge Paz tienen en algunos casos distintas interpretaciones y perspectivas acerca de los tojolabales, lo cual tiene una doble explicación. Por un lado, se trata de individuos que por *habitus* y “experiencia de la extrañeza” son diferentes unos de otros; es decir, presentan diferentes perspectivas, por lo tanto se trata de otras alteridades dentro de la comunidad (laboral) que conforma la Misión de Guadalupe. Por el otro, las interpretaciones y experiencias ajenas a ellos y transmitidas por otros individuos, incluso ajenos a la misión, también han influido en el criterio de cada uno siendo capaces de conllevar o reinterpretar los estereotipos, no sólo de los tojolabales, sino de los indígenas mayas, llegando incluso a generalizarlos como un mismo grupo cultural, situación en la que, por lo menos en la praxis, ha caído la denominada Teología India. Estas posturas en muchas ocasiones de esencialismo y “new age” se pueden percibir también en obras creadas por científicos sociales como el caso de Carlos Lenkersdorf, de quien investigadores como Miguel Lisbona han hecho críticas a esas interpretaciones y posturas idealistas y poco precisas (*cf.* Lisbona, 2005).

¹³⁸ Sin haber leído mucho acerca de la historia de los tojolabales, Jorge Paz ha conversado con muchos de ellos y le han platicado situaciones en relación con los mestizos que son dolorosas y que, en algunos casos, prevalecen en la actualidad, sobre todo en relación a engaños, despojo de territorio, endeudamiento por préstamos truculentos, malbaratar su producto, entre otros.

En el caso de muchos agentes de pastoral, la interacción que hay entre ellos y los tojolabales es cada vez mayor, llegando a establecer relaciones más profundas como el compadrazgo y en muchas ocasiones la amistad. Esto es un indicador de que la interacción entre ambas partes trasciende el encuentro y la posterior acomodación o, mejor dicho, se presenta de manera distinta con el paso del tiempo. En apariencia la convergencia ya está dada, pero eso no significa que la otredad y las relaciones de alteridades desaparezcan, sólo se modifican. Lo mismo ocurre desde los tojolabales.¹³⁹

Para ilustrar esta diferencia de posiciones y perspectivas de un misionero, hablaré de una parte de lo que registré etnográficamente en relación al tema de la alteridad durante la primera salida que hice acompañando a un agente de pastoral antes de abordar un registro etnográfico más actual sobre el tema. La importancia de esto consiste en que para entender la interacción misionero-tojolabal no basta sólo entender la otredad y lo que este concepto conlleva, sino cómo se va dando en la *praxis*, en lo espontáneo, en la dimensión microsocioal.

4.5.1. Construyendo las relaciones de alteridades rumbo a la comunidad.

El 12 de septiembre de 2008 a las 4:30 am salimos de la Misión de Guadalupe para dirigirnos a la comunidad de San Arturo Las Flores. Fueron casi diez horas de camino. Por lo general en este tipo de viajes se platica por lapsos y otros momentos permanece uno en silencio hasta que alguno de los pasajeros lo rompe haciendo alguna pregunta curiosa como “a dónde va usted” o “de dónde viene usted” (Notas de campo 12 de septiembre de 2008).

Con Jorge Paz platiqué de temas diversos. La mayoría no tenía que ver con la misión, pero él también trataba de platicar con la gente que nos acompañaba. Ellos eran tojolabales en su mayoría. Mi atención se centró más en lo que él decía porque en aquel momento mi enfoque de trabajo era analizar a los misioneros y su forma de trabajo, no a los tojolabales.

¹³⁹ En varias comunidades cuando he platicado con algunos tojolabales, ellos mencionan y recuerdan con estimación a muchos misioneros que hace años los visitaban. Hablan de cómo se fueron encariñando con el misionero y cómo al principio no sabían cómo iba a ser y el miedo que sentían de que no fuera a cumplir con su cargo, pues para ellos “[...] el trabajo del pastoral es muy importante porque anima a la comunidad, es un ejemplo para los jóvenes que ya no lo escuchan a uno porque uno es de aquí mismo y el pastoral pus no... él es de otra parte, de otra familia, es de la misión pue”’. (Entrevista abierta con C. de la comunidad de Candelaria, 7 de noviembre de 2010).

Jorge cantaba o chiflaba por momentos. En apariencia su intención no era llamar la atención, lo cual corroboraría más adelante cuando fui conociendo su forma de ser. Hasta la fecha, siempre se muestra con mucho ánimo cuando va a visitar alguna comunidad, lo cual tiene lógica porque él mismo me ha dicho que salir a la montaña y visitar las comunidades, que implica muchas veces caminos muy largos y sinuosos, es una forma en la que él puede descargar energía y sentirse con ánimo. Dice que él es muy inquieto y tiene exceso de energía y que este trabajo le va muy bien por lo mismo (Notas de campo, 6 noviembre de 2010).

Sea cual sea el motivo, su actitud siempre ha llamado la atención de la gente, no sólo indígena sino en la propia ciudad de Comitán de Domínguez. La característica llamativa que presenta se ubica sobre todo en el habla. Ésta es ultra o hipercorrectiva (cf. Weinreich, 1974). Quizá de manera inconsciente, pero trata de imitar la variedad de habla local comiteca si está en Comitán o el español indígena-tojolabal si está en un contexto tojolabal, en una suerte de *safe talk* (Chimbutane, 2011); es decir, un habla muy cuidada en el sentido de evitar divergencias y/o errores en la enunciación y/o pronunciación, pero que inducen al error o a lo marcado; es decir, conllevan a la hipercorrección que, además, enfatiza al usar un volumen de voz muy alto, evocando así su diferenciación y condición de extraño, por lo tanto, su otredad.¹⁴⁰

Esta es una actitud muy común, pues cualquier persona que trata de comunicarse con otra que apenas conoce o que no forma parte del círculo íntimo o familiar, trata de evitar lo más posible cometer algún error y manchar su imagen, por lo tanto divergir socialmente, lo que en el sentido goffmaniano de la expresión podría explicarse con el FTA (*supra*).

En contextos interculturales el *safe talk* puede presentarse también como un prejuicio, cuando se trata de enunciar algo de cierta manera que pueda ser comprendido perfectamente por el *otro*, de quien se puede presuponer que su competencia lingüística es limitada, sea por la variedad dialectal o porque su lengua materna es distinta.

Jorge no es un caso aislado de esta práctica. Cuando empecé a convivir más de cerca con los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe, uno de los aspectos que

¹⁴⁰ El *safe talk* es usado por Chimbutane (2011:27) para referirse al uso de estrategias interactiva que permiten preservar la dignidad al evitar situaciones que manifiesten una incompetencia lingüística, en este caso el habla de Jorge Paz. La hipercorrección lo utilizo no sólo como un elemento que induce al error, sino también a un acto marcado que puede equipararse a ese *safe talk*, porque su función es evitar la divergencia social y la incomunicación.

llamaron mi atención fue la forma en la que ellos se dirigían a los tojolabales, tanto en la comunidad a donde los iban a visitar como dentro de la Misión cuando eran ellos quienes iban a ésta. No sólo trataban de pronunciar las palabras y usar las expresiones de la misma manera que ellos, lo que aludiría a una forma de acomodación y una intención de convergir o lograr una mayor cercanía con el tojolabal, sino que parecía que remedaban su tonalidad y en ciertos momentos su postura.¹⁴¹

Cuando pregunté al director de la misión en turno acerca de esta forma de hablar, él me contestó que así hablaban ellos y que ésa y otras acciones, como el hecho de tratar de comer en la misión lo que comen los tojolabales, hacer uso de las hierbas medicinales, entre otros aspectos, es una forma de ser consecuentes con lo que pregonan y su posición a favor del diálogo con las culturas. Hablar como ellos y encorvarse, sobre todo frente a los ancianos, es un acto de humildad (Notas de campo, 8 de septiembre de 2008), pero visto desde otra visión como la comunicación y la psicolingüística y pragmática lingüística, es un acto de hipercorrección y acomodación.

Jorge debió aprender y seguir esta lógica al principio del periodo de aprendizaje de su función en la misión. De hecho, era esta época en la que su hipercorrección y su *safe talk* era más acentuado que en la actualidad.

De cualquier forma, regresando al momento en el que yo viajaba con él rumbo a San Arturo, su dicción y la exagerada forma de hablar, de gesticular, el volumen de su voz, etc., trazaba una línea divisoria más acentuada entre su persona y los tojolabales que nos acompañaban, lo cual era manifiesto, incluso en las actitudes de ellos.

Nuestro tono de piel y nuestras características físicas ya eran en sí mismas una diferenciación que determinaba nuestra extranjería para ellos. Percibí miradas hacia mí durante un rato hasta que alguno de aquellos tojolabales que nos acompañaban en el camino me preguntó de dónde venía. Pero la mayor parte del tiempo, aún sabiendo de dónde éramos oriundos, las miradas estaban clavadas en la persona de Jorge Paz. Ellos sonreían y reían constantemente, y no era cada vez que Jorge decía un chiste. Su risa no

¹⁴¹ Si se hurga en la historia del cristianismo y la Iglesia, algo similar ocurría con el fundador de una de las órdenes mendicantes por excelencia que eran los franciscanos. Se dice que San Francisco de Asís era un hombre tan humilde que no sólo vivió en la pobreza más extrema sino que difícilmente podía ver a la gente a la cara porque era un signo de soberbia y orgullo. Ser mendicante implicaba hablar en voz baja y suplicante, mostrar una postura que anunciara pobreza, inferioridad, nunca sobresalir o pretender ser mejor que el prójimo; es decir, ser humilde. Esta enseñanza no sólo “contagió” el ideal de la Iglesia misionera, cuando menos en esencia, sino una práctica en los siglos posteriores que siguieron y siguen muchas personas que buscan acortar las distancias de sí mismos y los *otros* en pos de la construcción del Reino de Dios.

era para condescender a su acción, pues coincidía más con los momentos en que él hacía una acción marcada como una expresión con una dicción fuera de lo común para ellos, incluso para mí. Ellos experimentaban extrañeza y lo expresaban mirándose unos a otros con un gesto de intriga y diversión a la vez, cada que él decía algo, cantaba o se reía.¹⁴²

Si bien comenté que el carácter y la manera de expresarse de este misionero no lleva explícitamente un motivo de sobresalir, quizá implícitamente sí ganarse a la gente con su amabilidad. Pero debe considerarse también que su forma de comunicarse y de hablar puede ser una cuestión cultural y no sólo de acomodación. Esto puede corroborarse desde el momento en que se conoce a otros miembros de su familia: desde su hermano que tiene una forma similar de hablar y de expresarse, hasta su tío que fue un misionero muy conocido entre los tojolabales, hermano marista e identificado por ser un individuo alegre, servicial y un poco exagerado en su manera de enfatizar sus interjecciones y su habla en general. Probablemente es un medio de socialización que, de ser así, es muy eficaz.

A ambos familiares los conozco de tiempo atrás, sobre todo a su tío, y es parte de lo que me lleva a argumentar lo anterior. Sin embargo, no todos poseen esta información, menos los tojolabales. Sólo cuando él llegaba a alguna comunidad en la que años atrás su tío había estado, de inmediato lo relacionaban con él y encontraban después un parecido físico. A partir de esa identificación el grado de aceptación y de familiaridad aumentaba, lo que habla de una asociación con la identidad de un sujeto con quien compartían una memoria, una experiencia, un estatus, etc.

Esto lo pude comprobar cuando llegamos a la comunidad de San Arturo. Al principio buscamos al prediácono Ramiro, con quien debíamos llegar y quien nos hospedaría.¹⁴³ Una vez que lo ubicamos nos ofreció algo de comer y nos miraba

¹⁴² Una característica importante de la experiencia de extrañeza, en este caso de los tojolabales hacia Jorge Paz, es que más allá de ser una prueba de la alteridad que recaía en él, la preconcepción que un tojolabal podría tener hacia el mestizo no concordaba, no sólo con el aspecto físico, sino con su actitud; es decir, la teoría de la marcación —la marcación o la no marcación— como un factor que modifica los estereotipos y la imagen preconcebida del *otro*, crea o detona interrupciones en el sentido garfinkleano y da lugar al inicio de un nuevo proceso de construcción de la imagen del *otro*, que en el ínterin, crea confusión y una impotencia por descubrir la manera que debe seguirse para que se dé la intersubjetividad.

¹⁴³ El término prediácono significa que han llevado una formación catequética suficiente para ser nombrados diáconos, que es una jerarquía eclesial anterior a la del sacerdocio y en la que se permite realizar algunas de sus funciones sacramentales como el bautismo, la extremaunción y la liturgia. Ésta práctica de formación y nombramiento de diáconos se puso en marcha durante una buena parte de la gestión de Samuel Ruiz como obispo de San Cristóbal de Las Casas, pero fue prohibida por el Vaticano

taciturno mientras comíamos, y Jorge Paz, casi dos minutos después de haber comenzado a comer, empezó a tratar de entablar una conversación con él. Le platicó del camino que recorrimos, le preguntó sobre su familia, cuántos hijos tenía, desde hacía cuánto tiempo vivían en esa comunidad. Ramiro sólo contestaba informativamente lo que se le preguntaba o decía “¡sí pue’!”.

Jorge y yo nos mirábamos en ocasiones el uno al otro, a veces mirábamos hacia otra parte tratando de pensar en qué más preguntar para poder entablar una conversación más a fondo. Yo pensaba que era demasiado tímido o no quería hablar con nosotros por algo. Sin definir cuál podía ser el motivo, aludiendo a nuestras experiencias previas por separado, maquinábamos una explicación que conformara un estereotipo que pudiera ajustarse a lo que sería para nosotros un tojolabal.

En la noche, platicando con Jorge Paz coincidimos en algunos puntos relacionados con la falta de éxito al tratar de entablar una conversación. Quizá desconfiaban de nosotros porque éramos extraños, pero lo que nunca se nos ocurrió en ese momento fue en que lo que para nosotros es una conversación en donde hay un intercambio abundante y constante de palabras e ideas, para los tojolabales, sobre todo en aquella zona, sería una violación o exceso de información, si se toma en cuenta el PC de Paul Grice (1975) y sus máximas cooperativas, sobre todo la de cantidad (*supra*).

Este principio, sin embargo, implica un problema que tiene que ver con la sociedad y la cultura a la que está dirigido. Para nosotros, el carácter taciturno de Ramiro como representante de la cultura tojolabal de esta zona, o el estereotipo de ser taciturno, puede ser un indicador de una aparente violación al principio o categoría de cantidad de Grice. Ramiro no es suficientemente cooperativo para nosotros, pero lo interesante sería analizar qué máximas estaríamos violando Jorge y yo en este encuentro si este PC tuviera como punto de origen o enfoque la cultura tojolabal. También violaríamos la categoría de cantidad por el exceso de preguntas y de información que emitimos en un momento que conlleva nuestra persona frente a un individuo que no conocemos. Pero, ante la falta de convivencia difícilmente podríamos saber en aquel momento qué “máximas” serían las que podrían definir sus reglas conversacionales y la noción de cooperación desde la perspectiva tojolabal.

en el año 2000. Muchos indígenas de esta diócesis no pudieron ser nombrados diáconos y quedaron en calidad de prediáconos.

Jonh Haviland (1989) habla de *máximas mínimas* en el caso de los tzotziles de Zinacantán para resolver esta situación. Sin embargo, aún no he encontrado un análisis o la propuesta de “máximas” conversacionales en encuentros interculturales. Esta inquietud surge porque en el encuentro entre nosotros dos y Ramiro, muy probablemente rompimos con algunas reglas sociales/conversacionales que pudieron provocar molestia o simpatía en él. En este caso, la única manifestación que observamos de nuestra actitud fue silencio o un escaso intercambio de palabras.

Para explicar mejor cómo funciona el PC, la base de éste es la conversación o lo relacionado a ésta. Como Grice, Jonh Gumperz (2001) considera que la conversación y la comunicación son procesos intencionales y son precondiciones del entendimiento. Pero dentro de su mecánica debe existir necesariamente un principio cooperativo que en palabras de Grice consiste en hacer “tu contribución conversacional tal como es requerida, en el escenario en el que ésta ocurre, por la propuesta aceptada o la dirección del intercambio de habla en el que estás involucrado” (Grice, 1975:45).

Las categorías o máximas conversacionales que identifica Grice de este principio son cuatro:

- Cantidad: que tiene que ver con el cúmulo de información que se provee.
- Calidad: que alude a que el hablante debe hacer su contribución verdadera.
- Relación: que se refiere a la relevancia de la contribución.
- Manera: indica la forma o cómo se dicen las cosas.

Pero en la escena etnográfica arriba descrita la categoría que más podría aplicarse es la de cantidad y la pregunta al respecto sería ¿quién está violando esta categoría en el encuentro? La respuesta es muy compleja y atañe de nuevo a la vaguedad y relativismo de la noción de alteridad, pues se trata de definir en este contexto y en esta coyuntura quién es el *otro*, o quién es el *yo* para poder saber desde qué lado aplicar el PC.

Si se hace caso a la aportación teórica de Paul Grice, temo que la perspectiva desde la que el investigador traduciría la violación de esta categoría del PC en este escenario, ubicaría al culpable en la persona de Ramiro, aunque, en estricto sentido, él sí es cooperativo porque responde justo lo que se le pregunta. Pero si la ubicación del *yo* cambiara y nosotros dos fuéramos alteridad, entonces quienes violamos esa categoría seríamos nosotros.

La máxima de cantidad presenta dos premisas que deben cumplirse para que se dé la cooperación: 1) Haz tu contribución tan informativa como se requiere y 2) No hagas tu contribución más informativa de lo que es requerido (Grice, 1975:45). El registro conversacional que pongo a disposición en seguida, derivado de la escena etnográfica arriba expuesta, podría ser útil para entender la mecánica del PC como análisis y entender, de alguna forma, cómo es la naturaleza de acción de las relaciones de alteridades en la interacción o conversación.¹⁴⁴

- 1.- Jorge Paz (JP) – Hermano Rami... ¡Está muy bueno su maizito!
- 2.- Yo – /Sí, la verdad que sí... Muy bueno.
- 3.- Ramiro (R) – /¡Sí pue'!
- 4.- J.P. – Pus qué bueno hermano Ramiro que ya llegamos...
- 5.- R – /Sí...llegaron ya...
- 6.- J.P. – Se mira bonito el paisaje. ¿Cómo se dice bonito en tojolab'al?
- 7.- R. – /Sí, sí... Bonito.../ /¡Bonito!
- 8.- J.P. – ¿Bonito se dice... en tojolab'al?
- 9.- R. – No hermano... *Tsamal*.
- 10.- J.P. – ¿Bonito?... ¿*Tsamal*?
- 11.- R. – *Tsamal*.
- 12.- J.P. – ¿Y su familia hermano? [dirigiéndose a mí] Así dicen familia George... [Vuelve a dirigirse a Ramiro] ¿Cuántos pichitos tiene?
- 13.- R. – Tres hermano.
- 14.- J.P. – ¿Tres hijos tiene?
- 15.- R. – No hermano.
- 16.- J.P. – ¿No? ¿Entonces cuántos?
- 17.- R. – Seis hermano.
- 18.- J.P. – Me dijo tres.
- 19.- R. – Tres pichito'

¹⁴⁴ Aclarando el origen de este fragmento, se trata de una grabación que hice el 12 de septiembre de 2008 cuando llegué por primera vez a esta comunidad. Fue una grabación espontánea, nadie percibió la presencia de la grabadora y es muy corta, debido a que en aquel momento pensaba obtener una información valiosa pero al no haber tal, tomé la desafortunada decisión de apagarla.

- 20.- J.P. – Ah. Cierto hermano Ramiro... ¡qué tonto soy! Tres niños y los otros tres ya grandecitos... ¡Qué abusado el hermano!¹⁴⁵
- 21.- R. – /Sí pue’
- 22.- J.P. – ¿Y tiene más pamilia por aquí?
- 23.- R. – Sí pue’ hermano.
- 24.- J.P. – Ah... [pausa de siete segundos] Mire hermano... Aquí tengo una mi fotito de mi pamilia hermano...
- 25.- R. – / Ah, sí hermano.
- 26.- J.P. – Mire... [Mostrándole fotografías que tenía en la billetera] Este es un mi hijito que se llama Lalito y una mihijita que se llama Caro...
- 27.- R. – /Sí pue’ hermano.
- 28.- J.P. – Y esta es una mi esposita. Gelita se llama. Bueno, así le decimos de cariño.
- 29.- R. – Ah bueno hermano.
- 30.- J.P. – Ay hermano Rami... [existe una pausa de ocho segundos]
- 31.- R. – /Sí pue’
- 32.- J.P. Y... cuénteme hermano... ¿desde hace cuánto viven aquí?, ¿cuánto tiempo tiene esta comunidad?, ¿cómo fue que llegaron aquí?
- 33.- R. – Desde niño.
- 34.- J.P. – Desde...
- 35.- Yo – / ¿Y tiene mucho que conoce a los maristas?
- 36.- R. – Sí hermano.
- 37.- Yo – ¿Cuánto tiempo?
- 38.- R. – 1965.
- 39.- Yo – Y... ahora sí que... ¿cómo eran?
- 40.- R. – ¡Pus así na’ más!

Esta conversación –o intento de conversación— contiene un material rico que puede analizarse desde distintos enfoques, el etnometodológico, el del análisis conversacional, incluso de análisis de discurso. En este caso no pretendo hacer un análisis tan minucioso

¹⁴⁵ El término “abusado” no se refiere a abuso. Es un término que fonéticamente se emite así en gran parte de la sociedad mexicana, abreviándolo incluso con el término “buzo” o “buso”, y que se refiere a alguien aguzado o perspicaz (www.rae.es).

y específico, sólo lo necesario para mostrar cómo a partir de principios relacionados con el acto comunicativo –el PC, CAT, el *Face-work/Face-saving/FTA*, entre otros— se pueden encontrar herramientas tan importantes para comprender, no sólo la alteridad sino las alteridades que interactúan unas con otras, durante el encuentro o situación comunicativa.

En la conversación que se intenta entablar entre Ramiro y nosotros dos (Jorge Paz y yo) propongo un análisis de la alteridad en la comunicación desde dos perspectivas: la del *yo* que recae en nosotros y la del *yo* que recae en Ramiro. Hacer un análisis de la alteridad desde el *yo* podría ser en sí mismo una contradicción. Podría pensarse que se cae en una perspectiva nuclear y etnocentrista o, lo que Michael Agar (2002) explica con “la ideología del número uno” o la teoría del déficit; es decir, “El *yo* [nosotros] son los mejores, los demás son menos que los mejores” (*Traducción mía*) (Agar, 2002:23).

Para Agar el análisis de la otredad se relaciona con el proceso etnocentrista de ver las diferencias entre el *yo* y el *otro* a partir de dos formas: 1) Imaginando las diferencias sobre la punta del iceberg, en el que dos sistemas (culturales y sociales) están trabajando, y 2) notar todas las cosas de las que la otra persona carece al ser comparada con uno mismo, que alude justo a la teoría del déficit (Agar, 2002:23).

La crítica que este lingüista hace de ambos procesos no se dirige sólo al etnocentrismo, sino las consecuencias de éste como la creación de estereotipos, una ceguera que impide identificar otras características que están “debajo de la punta del iceberg” y que emiten juicios, perspectivas polarizadas y un análisis científicista que categoriza al *yo* como *yo* y desde donde se lleva a cabo el análisis, y al otro sujeto como el objeto/sujeto de estudio, sin la posibilidad de que el *yo* sea acaso un objeto/sujeto de estudio quien viola normas sociales, culturales, conversacionales, etc.

En el caso de mi propuesta de análisis, el intento de alejarse del etnocentrismo y posicionarse es crucial. El posicionamiento alude a lo que el método feminista ha aportado con los “conocimientos situados” (*cf.* Figari, 2011a, 2011b y 2011c; Haraway, 1995; Fox Keller, 1992; Harding, 1987). La necesidad de que el investigador se sitúe y subjetivice el objeto de estudio o se autosubjetivice, presume un avance considerable en el quehacer de las ciencias sociales. Es por ello que en este análisis busco integrarme en el proceso de extrañamiento y los errores metodológicos en los que el científico cae por

su “ideología del número uno”.¹⁴⁶ Pero también busco pensar desde la perspectiva etnocentrista o en una posición del *yo* desde el tojolabal, aunque esto implique en sí un supuesto o utopía.

Antes de empezar a analizar la conversación, a manera de contexto, partiré primero de la interpretación que Jorge Paz y yo hicimos acerca de esta conversación en relación al carácter taciturno, la actitud suspicaz y la falta de comunicación de Ramiro por ser tojolabal. Para Jorge Paz y para mí, Ramiro viola por lo menos una máxima conversacional de cantidad del PC, pues aunque en general responde lo que se le pide, nuestras expectativas se vinculan con la necesidad de saber más de su entorno, su persona y su familia, las cuales no se logran. La evasión de ciertos temas se relaciona más con la incompreensión de Ramiro o la incapacidad que tiene para que infiera lo que queremos. Eso llegamos a considerar en su momento con un “quizá no nos entendió”.

En mi contexto por lo menos, cuando se pregunta, como en las líneas 12 y 22 acerca de la familia, espero que la respuesta no sea sólo un número o una afirmación/negación, sino que se infiera que pretendo un amplio panorama de cómo está conformada; si tiene nietos, hermanos viviendo en la comunidad o en otra parte. Algo que dé pie a que la conversación puede partir de ese punto y fluya hacia otros temas y yo pueda dar también información sobre mí.

Al observar, sin embargo, la respuesta de Ramiro a la pregunta de la línea 12, ésta es sumamente exacta. Se le hace una pregunta sobre su familia —pregunta que se ve interrumpida cuando el misionero me aclara la manera en la que los tojolabales pronuncian “familia”— y de inmediato se hace una segunda pregunta que es más precisa, aunque con una intención implícita de sugerir por dónde Ramiro puede empezar a contestar para que se hable con más amplitud acerca de su familia. Éste sólo responde “tres hermano” (línea 13).

En esta respuesta existen dos elementos que sugieren una información valiosa, porque 1) aclara la duda de Jorge Paz acerca del número de hijos pequeños que Ramiro

¹⁴⁶ Con errores metodológicos me refiero al hecho de que, por ejemplo, en esta conversación que grabé en audio con el fin de saber cómo empezaba un misionero a relacionarse, encontré que el intercambio de información y de significados, en tanto sustancia esencial de la comunicación intercultural (*cf.* Pech *et al.*, 2009 y Paoli, 1977), era escaso y sin importancia para mi trabajo. El resultado de este juicio antropológico y etnográfico fue apagar la grabadora porque no tenía sentido “gastar más pilas” en una conversación que no iba a llegar a más. Ahora al analizar este fragmento veo el potencial que tiene y que hubiera tenido si hubiera seguido grabando, el potencial de las pausas y los silencios. Lo rico de este error metodológico es que reflejo prejuicios y juicios etnocentristas y cientificistas (determinar lo que es importante o no, decidir cuándo hay comunicación o no) frente a la “alteridad”, sin considerar el efecto que causo o, más aún, mi alteridad frente a un *yo* distinto al mío.

tiene (tres), pero éste 2) añade el término “hermano” que alude a una forma que los tojolabales no utilizan entre ellos en lo cotidiano, y que tiene que ver con un cierto estatus, indexicalidad o diferenciación entre personas, contextos y momento/dirección.¹⁴⁷

La persona de Jorge Paz y la mía –tomando en cuenta que siempre han pensado que mi vínculo es con la Misión de Guadalupe— no somos parte de la vida cotidiana tojolabal. No somos tojolabales, sino que desde su perspectiva formamos parte del “bando católico”, representando a una misión con la que han tenido contacto desde la década de 1960 y, además, estamos presentes en fechas en que se celebrará una fiesta religiosa o, por lo menos, habrá una reunión en la ermita para presentar al nuevo agente de pastoral. En este contexto se identifica:

1) La persona; es decir, quiénes somos nosotros para que no nos digan “Jorge” o “señor”, sino “hermano”. Esto es un indicador diferenciador de su contexto, comunidad y cultura, pues no somos tojolabales, no somos iguales y, además, la relación que nos ata es con la religión y una organización religiosa.

2) El contexto tiene que ver con la circunstancia que prevalece para que se dirijan hacia nosotros como “hermanos”; es el momento de la visita de unos forasteros que vienen de la Misión de Guadalupe, por lo tanto, gente de Iglesia, y venimos a participar en un encuentro donde se celebrarán sacramentos.¹⁴⁸

3) El momento y la dirección es similar al contexto. Cuando fuera de la celebración y en contextos menos formales algunos jóvenes se juntan a platicar, estando nosotros presentes, entre ellos sí se llaman por sus nombres. Pero, a nosotros se dirigen como “hermanos” o cuando hablan de alguien con nosotros, esté presente o no, también aluden al hermano “A” o al hermano “B”, en una mecánica de indirección que conlleva, al igual que las dos características de arriba, a una diferenciación quizá como diciendo “para ustedes, gente de Iglesia, ellos son hermanos, aunque en la cotidianidad para nosotros son A, B o X”.

¹⁴⁷ Después de casi tres años de este encuentro, me percaté que decirse “hermano” entre ellos se usa sólo cuando se está enfrente de un agente de pastoral o se le dice así al agente de pastoral. El 1° de febrero de 2011, cuando en la fiesta de la candelaria estábamos en una comunidad, algunos de ellos al calor de las copas y a sabiendas de que nosotros estábamos dormidos empezaron a llamarse por sus nombres, hombres y mujeres, no por “hermano” o “hermana” (Notas de campo, 2 de febrero 2011).

¹⁴⁸ Cabe señalar que los otros contextos donde se usa el término “hermano” también está relacionado con la religión, pues esto también ocurre entre los tojolabales que pertenecen a otros grupos no católicos. Ignoro si entre ellos también, en contextos fuera de lo religioso, se llaman por su nombre o siguen llamándose “hermanos”.

Hay un aspecto más que sería importante señalar. La dirección de los tojolabales hacia nosotros como “hermanos” también tiene que ver con la manera en la que nos dirigimos a ellos; es decir, a lo largo de toda la conversación Jorge Paz se dirigió a Ramiro como “hermano”, nunca como Ramiro, amigo, señor, etc. Lo que para un agente de pastoral o cualquier mestizo en el contexto mexicano implica el término hermano como una forma de mostrar igualdad o una suerte de amistad, para un tojolabal – sabiendo diferenciar el “hermano” de un mestizo o misionero católico al de un individuo no católico— alude muchas veces a una diferenciación y categorización del *otro*. Nosotros delimitábamos nuestra propia otredad y nuestra jerarquía ante Ramiro.

El *tojolabal-yo* se relaciona llamándose por su nombre en su propia lengua y muchas veces, cuando lo traducen al español –o en comunidades en las que hay desplazamiento lingüístico y no se dirigen a los jóvenes y niños en *tojolab'al* —se precede por un modificador que proviene de *ja*. Es por eso que cuando un tojolabal habla de alguien más, esté presente o no, y lo dice en español, por ejemplo, alguien llamado Gabriel, se refieren a él como “el Gabriel” o más comúnmente “el Grabiél”. Nunca precedido por “hermano”. Quizá, dependiendo de la relación que hay entre dos individuos, “*compa*” o *kumpare/kumare* es un término recurrente, pero que no tiene el mismo significado que “hermano”, simplemente por jerarquía.

“Hermano”, al igual que “*tai*” o “*nan*”, son formas de interpelación que van más allá de categorizar a una persona; es decir, la jerarquizan. El compadrazgo implica otro tipo de jerarquía que alude más al establecimiento de una nueva relación interfamiliar, así como existen muestras de confianza con el uso de sobrenombres que identifiquen a una persona.¹⁴⁹

Hasta el momento, en relación a la definición de la alteridad a partir de esta conversación, tenemos que, desde nosotros, no sólo Ramiro sino los tojolabales en general nos ven con desconfianza y son taciturnos, pues desde nuestra lógica cultural, cuando alguien desconocido se presenta, siempre existe una actitud reservada y de atenta observación para saber cómo es, qué busca y “medir el peligro”. Es por eso que

¹⁴⁹ En el caso del tío de Jorge Paz, que fue muy querido entre los tojolabales, el sobrenombre por el que se le conoce es *yaaxte'* o *chin yaaxte'*. Debido a que su apellido era Carrasco (que es una especie de encino), la traducción que encontraron fue la de *yaaxte'* o *chin* (pequeño) *yaaxte'*. En mi caso por mi apellido Valtierra, me decían Val *lu'um* (tierra), pero siempre respetando la jerarquía o diferenciando mi persona de la de su comunidad, pues me decían “hermano Val *lu'um*”.

interpretamos así la suspicacia, más allá del carácter negativo o positivo de estas personas. Pero, estas primeras observaciones conllevan a un segundo paso que va más allá del estereotipo, y es alimentado por un antecedente o información previa sobre los tojolabales; es decir, la información diacrónica/histórica.

Pensar en gente que sufrió mucho maltrato en la época de las fincas, gente que se levantó con el EZ buscando justicia, la restitución de sus tierras, buscar nuevas tierras porque algunos indígenas y campesinos acapararon terrenos dejando a los demás sin mayor oportunidad; contrarrestar el abuso de los mestizos y terratenientes, entre otros, todos estos antecedentes llevados a una interpretación de la *tojolabalidad* implica a su vez una interpretación de la actitud en Ramiro. Incluso caímos en supuestos como “era zona zapatista y no quieren responder, porque quizá piensan que somos espías o los vamos a delatar” (Notas de campo 13 de septiembre de 2008).

No se tomaron en cuenta, ni en ese momento ni después, ciertas pistas que pudieran dar una explicación más simple y práctica, como el hecho de que preguntar demasiado no era adecuado porque, ni era nuestro contexto ni había suficiente confianza. Además, la información que queríamos o las preguntas que hacíamos, sea para dar pie a la conversación u otro motivo, llegarían en su debido momento —como es usual en el contexto tojolabal— pues el instante en el que se da la conversación que analizo, en realidad estaba destinado únicamente al descanso del largo viaje que hicimos y a comer. No debía haber más actividad que ésa.¹⁵⁰

Si se piensa en la persona de Ramiro, un anciano prediácono, que por lo mismo tiene su jerarquía, que tiene muchos años de conocer y convivir con mestizos, que fue formado religiosamente por maristas en los años sesenta y que es el encargado de recibirnos, darnos descanso para después explicar cómo se realizará la actividad, contar los problemas que suceden en la comunidad y cómo coordinarse en el aspecto pastoral con la llegada Jorge Paz que sería el nuevo agente de pastoral; el exceso de preguntas que nosotros le hacíamos no era algo muy propio, era exceso de información y demasiado ruido. Seguramente alterábamos la dinámica social y relacional de su casa, pues las miradas de curiosidad de niños y adultos quizá no sólo fueron tanto por la

¹⁵⁰ Podría pensarse que esa interpretación de guardar silencio y descansar es una imposición e interpretación de Ramiro que no concibe porque no tenemos la intención de adecuarnos o acatar esos “usos”. Pero es lógico que lo considere así, si misioneros anteriores supieron acomodarse desde el principio al silencio y quietud del contexto o simplemente si se considera que la interpretación y la puesta en marcha de estas acciones por parte de Ramiro son así porque está en su contexto.

presencia de dos extraños, sino también por nuestras actitudes que alborotaban un orden determinado.

Otro fragmento de la conversación que complementa mejor este análisis es cuando existe una confusión a partir de la pregunta de la línea 12 “¿cuántos pichitos tiene?” Ramiro dice que tiene tres, por lo que Jorge asume que tiene tres hijos sin percatarse que “pichitos” es una palabra regional que significa “niños”.

Este término en realidad no es parte del vocabulario del ámbito en el que Jorge socializó. Podría sobreentenderse, pero en ocasiones no se piensa en el uso que se le dan a las palabras, sobre todo cuando no se tiene mucho tiempo de haber llegado a un lugar culturalmente muy distinto al propio. Sea lo que sea, esto explica porqué Jorge sugiere que Ramiro tiene tres hijos hasta que él responde que no, sino seis. La reacción de Jorge Paz es violenta, aunque no su actitud, pues responde “Me dijo tres”, que podría sugerir: 1) La pregunta que hizo Jorge no fue comprendida por Ramiro, 2) Ramiro está mintiendo, 3) Ramiro se está burlando de Jorge.

La realidad es que en nuestro contexto, si se le pregunta a alguien cuantos hijitos tiene –pichitos en el caso de Comitán—la respuesta esperada podría ser 1) Tengo tres niños pequeños y otros tres, pero ya están grandecitos, 2) Tengo seis, tres chicos y tres grandes o 3) Tengo tres chiquitos, una de siete, uno de nueve y uno de diez; y tres ya grandecitos. El mayorcito ya está casado, todavía no espera bebé. Después tengo dos mujercitas, solteras todavía. Una de quince y otra de dieciséis...

Aunque la tercera posibilidad podría fácilmente ser una violación a la segunda máxima de cantidad del PC, incluso al principio de relevancia, ésta se presenta de manera muy recurrente, por lo menos en la sociedad comiteca, lo cual puede corroborarse cuando se encuentran dos personas a bordo del autobús, en el mercado o en la plaza (Notas de campo, 25 de octubre de 2010). Pero la característica de este tipo de intercambio de información es que ya había habido un encuentro anteriormente; es decir, aunque no se conocieran, por lo menos ya había habido alguna ocasión en la que estas personas intercambiaran algún tipo de información, sea una transacción comercial, alguna plática casual, etc.

En el caso de las dos posibilidades anteriores sugiere elementos introductorios previos a la información; es decir, se pudo haber iniciado con un tema específico como hablar del clima, del costo de algunos productos, de la negligencia de algún servicio público y luego cambiar de tópico como el caso de la familia. No puede llegar una

persona que no se conoce con otra y pedir información sobre la familia de alguien sin causar suspicacia o rechazo. Esta misma dinámica hizo Jorge Paz con Ramiro, pero quizá no suficientemente o no de la forma más adecuada.

La desventaja que tiene el misionero de recién ingreso, en este caso Jorge, con respecto a un tojolabal con cierta jerarquía y con muchos años de convivir y, por lo menos con una idea más amplia de cómo es la gente de la Misión de Guadalupe, es que sabe de la situación de los tojolabales, de una comunidad específica o de Ramiro como tal por lo que le han comentado, pero no tiene información precisa acerca de la venta de su producto en el mercado, por ejemplo en Las Margaritas; los cambios socioeconómicos y sociales que han implicado movimientos a través de los años como la Unión de Uniones o el EZLN en tiempos más recientes; mucho menos los problemas intracomunitarios y económicos que padecen estas personas; es decir, temas específicos y de mayor interés para ellos que la presentación de su familia mostrándole fotografías de nuestras familias.

Se debe considerar la posibilidad de que Ramiro supone con más certeza —aunque estereotipo al fin— que el misionero que va a conocer no presenta preocupaciones económicas al grado de depender de una cosecha, de que el precio de su producto no sea muy castigado en el mercado o que los conflictos con miembros de su familia o vecinos conlleve a una desestructuración comunitaria que implique efectos muy negativos, incluso a nivel económico.

El asunto es, qué tema puede abordar Jorge que no sea preguntar sobre su familia, el lugar en el que se encuentra su milpa, qué cultiva, etc. En este contexto no sólo no se comparten rasgos culturales, sino tampoco asuntos sociales que de alguna forma en la ciudad sí. Es difícil que en una comunidad tojolabal se pueda desarrollar una plática a partir de la crítica de los gastos que hay con la realización del gobierno, por ejemplo, de una obra pública de la que se sospecha que existen malos manejos del presupuesto o los valores familiares que se van perdiendo con la llegada de la tecnología, los medios masivos de comunicación y los estupefacientes; es decir, la *topicalidad* en un contexto en el que se encuentran dos sujetos culturalmente distintos, se ve afectada o limitada de forma considerable.

Ahora bien, para este Jorge Paz saber cuántos hijos tiene Ramiro no es lo importante, sino una buena vía para iniciar una conversación. Cuando la respuesta es la esperada, pero la cantidad de información no es “suficiente” para saciar las expectativas,

existen acciones que buscan nuevas tácticas que estimulen la comunicación, como el momento en el que Jorge saca de su billetera las fotos de sus hijos y esposa para, por un lado, presentarle un poco de su contexto a Ramiro y propiciar que él pueda hacerle alguna pregunta acerca de su familia y así desarrollar la acción conversacional y, por otro, darle confianza a Ramiro de que su intención no es extraer información para su beneficio. Cambiar el tema es otra táctica.

Antes de que se diera esta acción, sin embargo, se presentaron dos momentos interesantes que pudieron ser una oportunidad para que se diera una conversación más amplia, pero, además, fueron eventos en los que se pudo manifestar de nueva cuenta la perspectiva del *yo* diferenciando al *otro*. El primer momento se da cuando se hace la pregunta en la línea 12, “¿Y su familia hermano?” Cuando Jorge hace esta pregunta su atención se dirige a mí de momento para aclararme que ante la carencia de “f” en la lengua *tojolab’al*, ellos la sustituyen por la “p”. Este acto “inocente” o desliz sin intención o conciencia de ser una amenaza a su imagen social (FTA), fue un marcador, en el sentido de diferenciar cómo hablan los tojolabales, en tanto una característica de *ellos*, a diferencia de *nosotros*. Aquí existe una diferenciación y definición pragmática de *yo* y el *otro*, y que rompe en parte con una dinámica de entablar una comunicación posible. Existe un juicio que denuncia los rasgos lingüístico-culturales de Ramiro frente a mí.

El otro momento se da con una confusión a partir de un término que Jorge utilizó en la línea 12, “pichitos”, y supuso que 1) Ramiro entendería que la referencia era a sus hijos, independientemente de la edad o 2) no contempló de momento que Ramiro pudiera tener hijos mayores. Para Ramiro el término “pichitos” significa niños, por eso responde que tiene tres. El resto de sus hijos eran ya mayores, por lo tanto, no eran “pichitos”.

Si bien la intencionalidad implícita de aquella pregunta era “Platíqueme acerca de su familia”, la respuesta no sólo no cumplió con las expectativas de Jorge, sino que detonó una confusión cuando corrobora entre las líneas 14 y 17, que Ramiro no tenía tres hijos sino seis. En el momento en el que Jorge insinúa la falta de veracidad de Ramiro cuando dice “Me dijo tres” (línea 18), Ramiro no sólo aclara el error en el que Jorge se encuentra sino que implícitamente comprueba que la incompetencia lingüística en el manejo de los términos regionales —que además son de un idioma ajeno al de Ramiro— recae en Jorge.

El poder, por así pensarlo, lo detenta en ese momento Ramiro, Jorge acepta su falta y la descortesía que tuvo con él al dudar de la certeza de su respuesta, y trata de compensarlo contrastando/diferenciando la alteridad de Ramiro (línea 20) como superior al yo de Jorge; es decir, realiza un *face-saving*, concepto que desarrollaré más adelante. Sin embargo, reparar su falta no fue suficiente. La posibilidad de un intercambio de información más amplia se rompe.

En ambos casos la comunicación a cabalidad no se cumple. Existe un estado incómodo y a la defensiva; es decir, cada quien busca proteger su imagen (*face*) o presentación y crea una relación de tensión que se manifiesta en un silencio o en la emisión de pocas palabras. A lo largo de toda la conversación se aprecia un sinnúmero de características que llevan al mismo criterio etnocentrista del tojolabal taciturno o del agente de pastoral y su acompañante parlanchines.

La importancia del PC no es en realidad determinar quién violó qué y/o cuántas máximas, sino identificar, en este caso los comunes denominadores o los significados comunes que compartimos todos a pesar de las diferencias lingüísticas y culturales, por lo tanto definir quién es quién y las preconcepciones que son la base de preguntas como “¿Con quién me voy a enfrentar? ¿Cómo me voy a presentar con él? y ¿Cómo lograr una interacción?”. Esto me lleva a pensar en un cambio de táctica (cambio de tópico) que se observa en la conversación para resolver la incomunicación y tres elementos clave que no permiten la fluidez de ésta (preinteracción, FTA/*Face-work* [FW]/*Face-saving* [FS] y CAT).

El cambio de táctica se observa en dos partes del ejemplo de conversación. En la línea 30 se percibe que cuando Jorge no cumple sus expectativas, prepara el cambio de tema buscando plantear una nueva mecánica conversacional. Esto lo hace en dos tiempos:

- 1) “Ay hermano Rami...”. Ramiro responde “¡sí pue’!”, que a su vez no conlleva un contenido informativo relevante para las expectativas de Jorge.
- 2) Jorge cambia de tema: “Y... cuénteme hermano... ¿desde hace cuánto viven aquí?, ¿cuánto tiempo tiene esta comunidad?, ¿cómo fue que llegaron aquí?” (Línea 32).

En estas tres líneas se puede identificar que Jorge Paz no quiere interrumpir la conversación e intenta mantener el turno de habla y, además, expresar “Rami” como un elemento que podría ser interpretado por Ramiro como paternalista, irrespetuoso y fuera

de lugar. Ambos aspectos podrían entenderse en sí mismos como una suerte de indexical de poder. La respuesta que obtiene es “sí pue” (línea 31), que en realidad es recurrente a lo largo de toda la conversación. Esto último es significativo porque no sólo existe una persistencia en nosotros de lograr una conversación, sino también una renuencia de Ramiro a entablar la conversación o tomar el turno conversacional que daría lugar a que la mecánica conversacional tomara mayor fuerza y se extendiera el tópico, de tal forma que, incluso él empezara a hacer las preguntas.

Independientemente de si el motivo de Ramiro al negarse a tomar el turno de habla es porque no es el momento adecuado por las razones expuestas anteriormente o porque Jorge violó de nueva cuenta la máxima de cantidad al hacer tantas preguntas en un tiempo tan corto; sus respuestas constantes son cortas y precisas, pero en muchos casos la deferencia de éste lo lleva a emitir respuestas que en sí mismas no son respuestas informativas *per se*, por lo menos no implican un intercambio de información real, sino funcionan como *back channels*.

Al definir *back channel*, se hace más clara la renuencia de Ramiro a participar en la conversación, pues son “enunciaciones que el auditor hace durante el turno conversacional del hablante, pero que no son intentos de tomar el turno de la conversación” (*Traducción mía*) (Brody, 1986:260). Los *back channels*, al igual que “obedecer” los PC, de alguna forma son aspectos que están vinculados con la cortesía (*cf.* Tannen, 1986), pues se busca que el hablante no perciba la intención del auditor de no conversar, el auditor mantiene la distancia y es amigable.¹⁵¹ Ramiro no le dirá a Jorge de manera brusca que no quiere hablar o que no le interesa el tema que propone, sino a través del “¡sí pue’!”, respuestas muy precisas o de afirmación/negación—incluso indexicales o elementos deícticos—será la forma en que se hará saber.¹⁵²

Ante un nuevo fracaso de no entablar una conversación, teniendo ya la experiencia previa de una posible renuencia de Ramiro a hablar, no se espera más

¹⁵¹ Estos principios de cortesía, entre otros, es la interpretación de Lakoff y la lógica de estos principios, sobre todo en contextos interculturales es que ayudan a prevenir malentendidos que son potencialmente factibles entre personas con diferentes lenguas maternas o que tienen diferentes antecedentes culturales, pues “la diferencia cultural implica necesariamente diferentes asunciones acerca de las formas naturales y obvias para ser cortés” (Tannen, 1986:41).

¹⁵² Con elementos deícticos o indexicales me refiero a esas respuestas tan comunes en casos como estos cuando se pregunta acerca de, por ejemplo, el lugar en donde vive el hermano de alguien, y casi sin señalar o describir más la ubicación del sitio se constriñe a responder “por allá”. Pero además de la deixis, un aspecto que también interviene es lo que Tannen (1986) y Brody (1991) llaman *indirección*; es decir, la manera en que la gente quiere decir lo que no dice exactamente. Una acción hacer evidente lo que queremos comunicar sin decirlo, pero de una manera sutil so pena de que nos asocien como sujetos hostiles y que podría afectar nuestra imagen.

tiempo el resultado de ese segundo intento, y yo entro en acción interrumpiendo a Jorge (línea 35) para introducir una nueva temática que no sólo es de mi interés académico en aquel momento, sino que, según yo, podía ser interesante para Ramiro por tratarse de un tema relacionado con la Misión de Guadalupe y que era el motivo principal de ese encuentro.

El resultado de mi intención fue el mismo, una respuesta igual de escueta que las anteriores, presentándose incluso, una suerte de evasión. En la línea 39 pregunto a Ramiro acerca de los maristas: “Y... ahora sí que... ¿Cómo eran?”, lo que alude a un deseo de que me informara acerca de lo que vivió con ellos cuando se formó en 1965 en los cursos de catequistas, que me platicara de su forma de ser, de comportarse, etc. Su respuesta “Pus así na’ más” (línea 40) implica una evasión que, desde nuestra perspectiva cultural, puede deberse a no querer dar más información o que le pueda avergonzar hablar de esos temas cuando está frente a nosotros, que somos para él posibles hermanos maristas y por deferencia prefiere decir lo menos posible.

“Así na’ más”, también podría ser un elemento deíctico y/o indirección (cf. Brody, 1991 y Tannen, 1986). Deíctico porque el adverbio “así” puede significar “así como son ustedes” e implícitamente nos está señalando sin emitir algún tipo de lenguaje corporal. La otra posibilidad, indirección, porque al posicionarse en la persona/cultura de Ramiro, él quería dar por terminada la conversación, lo que puede leerse en una acción que conlleva una suerte de *metamensaje* (Tannen, 1986), pues inmediatamente después de su respuesta nos indicó que pasáramos a tomar agua caliente y después llevarnos a la escuela que sería el lugar en donde pernoctaríamos ese día (Notas de campo, 12 de septiembre de 2008).¹⁵³

Después de ubicar los cambios de táctica en esta conversación, el resultado aparente fue insatisfactorio. La razón de que las tácticas puestas en marcha no dieran resultado –por lo menos no el esperado para nosotros en aquel momento— se debe, desde mi perspectiva, a tres elementos clave que impiden la fluidez y continuidad de una conversación, por lo tanto comunicación, a partir del encuentro.

¹⁵³ Aprovecho para hacer dos aclaraciones: la primera con respecto al *metamensaje* que para Deborah Tannen, se trata de aquello que se comunica como actitudes hacia alguien, la ocasión, lo que estamos diciendo; es decir, el metamensaje a diferencia del mensaje se desarrolla a partir de la forma en que se dice algo, pues “no es lo que se dice sino cómo se dice” (1986:30). La otra aclaración tiene que ver con la costumbre de tomar agua caliente que es común entre los tojolabales. Después de comer toman agua caliente con la que se hacen buches y se escupe después. Es una forma de lavarse los dientes después de comer, pero también puede tomarse el resto de esa agua, que consideran que es muy bueno para digerir mejor los alimentos.

Ubico, en primer lugar, la *preinteracción*, que, en cierta medida, está relacionada con la preconcepción, el estereotipo y el prejuicio. Pero, sobre todo, es parte de un proceso de prevención ante posibles amenazas a la imagen social o presentación de persona (FTA, FS y FW).

Lo que llamo *preinteracción* es una suerte de imaginario y predisposición para presentarse y actuar con el fin de obtener un efecto específico. La *preinteracción* se trata de un entramado de estereotipos, juicios de valor e interpretaciones que un sujeto tiene acerca de un grupo de personas o un individuo (el *otro*), a partir de cierta información diacrónica que se consulta en libros, en la propia tradición oral o interpretaciones de los que dicen conocer a esta gente, algo muy similar con la noción de presunción de Perelman (2000). El sujeto registra esta información y la complementa con su experiencia previa en relación a otros individuos con características similares a los del grupo estereotipado, construyendo así su propia interpretación e imagen del *otro*. Una vez realizado este proceso, el sujeto se figura la forma en que debe actuar y presentarse antes del encuentro para poder entablar una interacción. Es por eso que se trata de un elemento estratégico, no táctico.¹⁵⁴

Podría, entonces, pensarse que la *preinteracción* es una estrategia para acomodarse. De hecho, sí lo es, pero también es una acción cauta que pretende mantener la imagen que un individuo desea proyectar públicamente para lograr un efecto dado. Es por eso que se relaciona con la FTA, FW y FS de Goffman (1967). Trataré de explicarlo mejor.

La *preinteracción* es una acción que aún no se realiza, sino que está proyectada a llevarse a cabo antes del encuentro. El encuentro es un elemento clave en la puesta en marcha de esta estrategia, pues es lo que dará lugar a la interacción en caso de que la estrategia sea exitosa. Pero no es cualquier encuentro.

El concepto goffmaniano de *encuentro* o *encuentro social*, es una suerte de arreglo social que ocurre cuando una persona está presente física e inmediatamente a otra; es decir, un encuentro o “acción cara-a-cara ratificada y gobernada ritualmente” (Goffman, 1964:136), a partir de la cual se logra un enfoque visual y cognitivo de atención, una apertura recíproca y preferencial a la comunicación verbal, una alta

¹⁵⁴ La estrategia tiene que ver más con la manera en la que se dirige o un proceso regulado con vistas a asegurar un resultado y/o decisión óptima en un momento dado, en tanto que la táctica, más que una planeación procesual como el caso de la estrategia, conlleva hacer “un cambio de planes” para lograr un fin específico, debido a que, quizá la estrategia no estaba funcionando.

relevancia de actos recíprocos y un punto en el que se da una mirada mutua que maximiza cada oportunidad del participante para percibir el monitoreo del otro participante sobre sí (Goffman, 1972:17).

De este encuentro de monitoreo recíproco, lo que se mira es la imagen social (*face*); es decir, aquella imagen conformada por valores o atributos sociales aprobados que una persona clama para sí, y que otro asume durante un contacto particular como, por ejemplo, el propio encuentro (*cf.* Goffman, 1967:5). Goffman afirma que los encuentros proveen la comunicación base para un flujo circular de sentimientos entre los participantes y también para compensar y/o corregir actos desviados o incidentales que afectan la imagen social (*cf.* Goffman, 1972).¹⁵⁵

Los incidentes que amenazan de manera latente la imagen de un individuo, propician que éste, durante el encuentro, deba buscar constantemente, prevenir, evitar y/o revertir esas amenazas para no ser rechazado (romper con la interacción), por medio de la evasión de contactos en los que estas amenazas ocurran posiblemente. Esa acción es lo que Goffman llama *face-work* (FW). Un ejemplo de esto puede ser evitar abordar ciertos temas.¹⁵⁶ Una acción más específica acerca de evitar una amenaza particular a la imagen de un individuo (FTA), se denomina *face-saving* (FS).

La idea de estas estrategias no es sólo evitar que ocurran incidentes, sino no tener que caer en una situación que implique hacer un cambio táctico como la retractación o *take back* (*cf.* Tannen, 1986), y que en muchas ocasiones conlleva perder una oportunidad de establecer una interacción. Los efectos de estos incidentes en realidad tienen que ver con *malentendidos* que conducen a la *incomunicación*, y que son más comunes de lo que se cree. Las estrategias que hasta ahora he mencionado no son infalibles y menos en contextos interculturales, pues el metamensaje o significado social de lo que decimos, en el que se incluyen elementos como la velocidad o las pausas en el habla, el volumen y la entonación, son interpretadas de maneras distintas (*cf.* Tannen, 1986).

¹⁵⁵ Con deslices o incidentes Goffman se refiere a eventos que pueden ocurrir durante un encuentro y que de manera súbita incrementan el nivel de tensión. Estos incidentes pueden no ser intencionales, pero la persona que produce el incidente es responsabilizado. El propio encuentro es una oportunidad para compensar o solucionar los efectos de esos incidentes por medio de la retractación o la aclaración del sentido con el que se dijo o realizó lo que se juzga como incidental (Goffman, 1972:42).

¹⁵⁶ Un ejemplo de *Facework* en el ejemplo de la conversación que se intentó sostener entre Ramiro, el misionero y yo, es cuando le pregunto o le doy a entender qué piensa acerca de los maristas (cómo son éstos) y me contesta de manera evasiva, quizá para evitar problemas, no porque no haya entendido la pregunta. Él está protegiendo su *face* o evitando los efectos de un *Face Threatening Act*.

En el ejemplo de la conversación que expuse, la interpretación de todos estos aspectos era lo que prevalecía, no tanto las palabras o lo que se decía en sí. No había mucha información para nosotros en las respuestas de Ramiro ni tampoco nuestras preguntas eran informativas para Ramiro. Pero las actitudes, la velocidad en el habla; es decir, el metamensaje del intercambio que se dio en ese encuentro, era determinante para entablar una comunicación. Aunque en ambos lados se trató de evitar “incidentes”, nuestras estrategias y tácticas no fueron exitosas, pero tampoco lo notamos en aquel momento.

Un problema que podría añadirse a este tipo de encuentros es que no se es consciente de los incidentes, violaciones de máximas del PC, imprudencias, etc., es que frente a culturas diferentes a la propia (y viceversa) es difícil distinguir qué es lo que se hizo mal. En el momento en que ocurre el incidente en estos contextos menos es probable comprender qué es lo que estuvo mal, por lo que no se logra cambiar de táctica para retractarse o reparar el daño, por lo menos no inmediatamente. Con esto me refiero a que en contextos en los que intentan interactuar dos personas de culturas y lenguas distintas, la FTA es potencial y constante, sin aun percibirlo. Es por eso que la estrategia que seguirá siendo más importante, por lo menos en la práctica misionera es la CAT, que burdamente podría adaptarse a aquel dicho “a donde fueres, haz lo que vieres”.

La CAT, a diferencia de la preinteracción, y en muchos casos la FW, tiene la característica de ser más pragmática e *in situ*. El objetivo es lograr una comunicación, considerando la interculturalidad como el principal obstáculo a superar. La teoría de la acomodación se ubica por lo general en eventos o encuentros en donde se pueda dar una interacción y en donde la gente pueda estar “expuesta” para que un individuo observe su comportamiento y las maneras en que la gente ve y puede ser vista (Le page, 1985:2). Trataré de explicarlo con más detalle.

Si se considera que a lo largo de este capítulo la preocupación ha sido comprender qué es la alteridad, cómo se construye y qué papel juega en la interacción pastoral-tojolabal; es inevitable tocar el tema de la identidad, de la que la alteridad más que ser su contraparte es la que la determina. La expresión o manifestación de la identidad en una suerte de diferenciación entre el *yo* y el *otro*, no sólo tiene que ver con la cosmovisión y la cultura, sino también con el lenguaje.

Para André Tabouret-Keller (1997), la identidad puede tomarse como un comportamiento externo que permite la identificación de un hablante como miembro de

algún grupo, empezando por la forma de hablar, pues “el uso de la lengua [y el lenguaje] ofrece el más amplio rango de características que pueden adoptarse con mayor facilidad para la identificación, sea cual sea ésta, y sus procesos” (Tabouret-Keller, 2007:318). Pero la identificación también involucra toda clase de representaciones construidas tales como tipos y estereotipos, lo que no significa que sea externo al lenguaje, más aún si se retoma la noción de Agar (2002) de *languaculture* o lengua-cultura en donde la cosmovisión, la perspectiva, los rasgos culturales, las actitudes, etc., rodean a la lengua y son parte de ella, no sólo lo gramatical.

Para Tabouret-Keller, la lengua es un factor que determina la diferenciación y/o la admisión a un grupo cultural específico. Los comportamientos del lenguaje y el habla, de hecho, son importantes en las interacciones porque son indicadores de la pertenencia a un grupo o la identidad individual (Giles, 2001:34). En un contexto intercultural o lingüístico-intercultural, si se vale usar ese término, en un evento o encuentro social de estas características, el quehacer de los participantes es identificarse para tratar de encontrar significados comunes e intercambiarlos para lograr entablar una conversación, una interacción y, por consecuencia, un acto comunicativo (entendimiento).

No es tarea, sin embargo, de una sola parte tratar de encontrar esos significados. El proceso se da desde ambas partes y recíprocamente, buscando entender las causas o el fenómeno del encuentro y convergir para que la interacción se dé. El encuentro social mismo, como decía Goffman (*supra*, 1964), es un monitoreo recíproco que trata de entender al *otro*, buscar las características que le diferencian de sí mismo, las aspectos que puedan presentar una amenaza, pero también los que podrían representar un beneficio. El siguiente paso, es el de entablar una conversación más a fondo y llegar a la interacción o por lo menos una interacción más duradera.

La importancia de la conversación es que es la base primaria de las relaciones sociales o la interacción misma (*cf.* Allen, 1978), pero no lo único.¹⁵⁷ La interacción implica, por lo menos, un cierto grado de convergencia. Es ahí donde la CAT debe empezar a ponerse en marcha.

La teoría de la acomodación es definida “como un proceso según el cual los participantes en una conversación ajustan su acento, dialecto o cualquiera otros rasgos

¹⁵⁷ Donald Allen concibe la conversación como la base de las relaciones sociales porque a partir de ésta se intercambia recíprocamente información, ocurre la socialización y se da uno de los procesos sociales más universales que es la cooperación (*cf.* Allen, 1978).

lingüísticos, dependiendo de la variedad empleada por su(s) interlocutore(s.)” (Trudgill, 2007:22) y tiene lugar en la interacción cara a cara. Pero para el creador de esta teoría, Howard Giles, aunque el habla y la lengua son muy importantes, dice que la acomodación comunicativa implica contextos varios y complejos en donde juegan papeles significativos, las actitudes, la percepción, el comportamiento de la comunicación, los procesos sociales cognitivos y el deseo de las partes de distanciarse o aproximarse socialmente (*cf.* Giles, 1980, 1991 y 2001).

Durante el encuentro de dos individuos de lengua-culturas distintas, por lo general existen comportamientos estratégicos para negociar la distancia (o proximidad) social. Esto ya lo había explicado con el FW, a través de la cual las personas mantienen una distancia determinada, se comportan y actúan para evitar las amenazas de su imagen y buscan potencializar una fuerza ilocutiva allende los actos de habla. Pero en esencia lo que se busca es entenderse, y eso implica que exista un acto comunicativo y una interacción, que lleve al intercambio de significados comunes; es decir, que por lo menos en ciertos aspectos pueda haber una convergencia.

La CAT hace uso de estrategias de aproximación entre las cuales la convergencia es la principal. Pero no se trata sólo de convergir con un grupo, es por eso que se habla de una suerte de negociación de la distancia social, que en el fondo es el distanciamiento que se define en las relaciones de alteridades.

Así como podría observarse en la actitud de un agente de pastoral acercarse a los tojolabales, tratando de usar la tonalidad de su español indígena a falta de conocer su lengua, o dormir, comer, actuar de la mejor forma que cree para evitar diferencias tajantes con respecto a su cultura, al mismo tiempo y casi de manera inconsciente marca una diferenciación al platicar de su contexto. Aunque el objetivo de hablar del contexto propio puede ser lograr un efecto de fluidez en la conversación para intercambiar información y que se dé la interacción –lo cual puede tener un efecto contrario al intentado— a su vez es una manera de exponer todos aquellos elementos y significados que no son comunes, y de esta forma se establece quién es quién e impide la convergencia social.

La CAT desde sus inicios como la teoría de la acomodación del habla, que es lo que retoma Le Page (*supra*) para su definición, puede ser de gran utilidad en un momento cuando se trata de cambiar el acento o el volumen del habla, pero esos momentos pueden rebasarse, cayendo en hipercorrección o lo contrario; es decir, lo que

Giles (2001) denomina subacomodación en contraposición a la sobreacomodación.¹⁵⁸ Es por ello que considero la CAT como una estrategia y táctica ambivalentes que reducen la posibilidad de incomunicación, pero a su vez es potencial para propiciarla.

En encuentros interculturales del tipo que se tratan en este estudio, no se puede lograr una acomodación tal que lleve a la nativización idílica del antropólogo o el misionero. Siempre habrá diferencias. Pero se puede lograr que algunas diferencias se puedan matizar de tal forma que pueda lograrse, a pesar de la diferenciación, una aceptación por parte de la comunidad a la que se desea convergir, y que está muy relacionada con la idea del carisma en el sentido de crear simpatía, la confianza y aceptación del *otro*; es decir, lo que en ciencias sociales, y en especial la etnografía, se denomina el *rapport*.

El individuo que busca acomodarse es en sí mismo una alteridad que pretende interactuar con lo que para él es otra alteridad. En este caso se habla de dos individuos, pero cuando se trata de un individuo que quiere acomodarse en toda una comunidad o varios individuos (comunidad) que busca acomodarse en otra comunidad, entonces estaríamos hablando de un esquema muy complejo en el que varias alteridades que conforman una comunidad pretenden interactuar con muchas alteridades que conforman otra comunidad. Entonces estaríamos hablando de relaciones de alteridades; es decir, una comunidad comparte elementos comunes, pero no son clones. Tienen diferencias de criterios, acciones, características individuales, y los unen elementos y significados compartidos (lengua, tradición, aspectos físicos). La interacción entre dos miembros de esa comunidad es ya una relación de alteridades. Cuando dos comunidades conformadas cada una por esas relaciones de alteridades, logran un proceso comunicativo, hablamos de otra dimensión, pero igual se trata de relaciones de alteridades que pueden convergir o divergir. El proceso para llegar a esto es la acomodación y la transferencia recíproca de significados.

En la práctica este esquema es más real. Yo sólo analicé una conversación entre dos sujetos que, sin ser iguales, representan una cultura que quiere interactuar con otra. En el caso de los dos primeros sujetos, el misionero y yo, mantenemos una relación por

¹⁵⁸ La *sobreacomodación* es una categoría de incomunicación en la que el participante percibe a un hablante exceder los comportamientos sociolingüísticos considerados necesarios para la interacción sincronizada. La *subacomodación* es una categoría de incomunicación en la que el hablante es percibido para utilizar insuficientemente los comportamientos sociolingüísticos necesarios para una sincronización en la interacción (Giles, 2001:38-39).

el hecho de compartir ciertos significados, pero existen otros significados que no compartimos. A pesar de pertenecer a una misma cultura en apariencia, tenemos características (*habitus*) que nos diferencian y aún así entramos en una relación negociada en la que se converge, pero también se determina la divergencia, por ejemplo, en cuestiones de fe o ideología. Ambos planteamos ciertas diferencias entre ambos para evitar la FTA, pero también para identificarnos. Estos son los juegos de alteridades que constantemente se ponen en marcha en la cotidianeidad, y de la misma manera se intentan poner en práctica frente a otras personas que quizá presentan más diferencias porque existe una mayor distancia cultural, social, lingüística, etc.

En este sentido, la relación que intentamos establecer entre Ramiro, Jorge Paz y yo, puede ser un ejemplo simple de relaciones de tres identidades y alteridades distintas; es decir, relaciones de alteridades. El trabajo consiste en encontrar los puntos de convergencia (significados) para basar una conversación o una comunicación, y manejar a su vez los puntos de divergencia. Esta estrategia casi innata que se incluye en la CAT, la denomina Giles *complementariedad* (Giles, 2001:35).

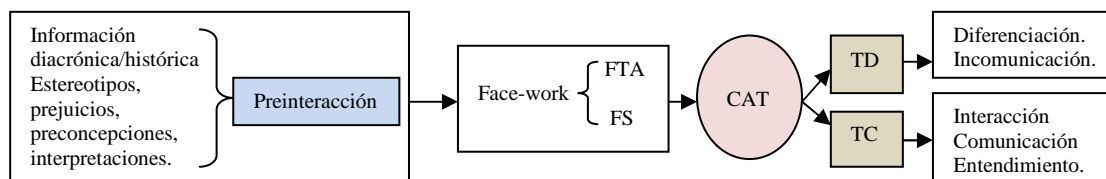
En una interacción la complementariedad consiste en la alternancia de la convergencia y divergencia, funcionando como una balanza o una máquina que regula la relación de alteridades,¹⁵⁹ busca que el PC en un contexto intercultural se respete, lo que implica replantearse nuevas o diferentes máximas que pragmáticamente se determinan con el paso del tiempo y a lo largo de la interacción (*cf.* Haviland, 1988), para dar lugar a una situación comunicativa.¹⁶⁰ El reto es identificar las máximas de la cultura-otra.

¹⁵⁹ La convergencia es una estrategia por la que los individuos adoptan o modifican características lingüísticas, paralingüísticas y no verbales para llegar a ser más similar a su contraparte en la interacción. La divergencia consiste en estrategias que los individuos usan para acentuar diferencias en el habla y los comportamientos no verbales entre ellos y otros (Giles, 2001:35).

¹⁶⁰ La situación comunicativa tiene que ver con “una perspectiva sociológica; es decir, como una caracterización de las funciones de las lenguas dominante y dominada” (Flores Farfán, 1984:21). Esta noción podría transponerse a situaciones que van más allá de la lengua; es decir, lo que conlleva la lengua misma en el acto comunicativo como la cosmovisión, la cultura, el contexto, etc., o simplemente los propósitos de una de las partes con el objeto de pasar información a otros (*cf.* Giddens, 1976). En un contexto intercultural, como el expuesto en este trabajo, el acto comunicativo puede llegar a ser complicado porque el aferramiento a lo propio; es decir, el etnocentrismo hace un efecto de diferenciación hacia el *otro*, lo que conlleva a obstaculizar la coincidencia de significados comunes. Pensando en la noción saussuriana, aquello que se representa mentalmente al captar lo que se percibe sensorialmente (significante) es el significado. Este significado se adquiere a través de la experiencia. Cuando dos culturas interactúan para lograr un acto comunicativo y, por lo tanto, lo que Habermas (2001) alude como el entendimiento en tanto fin último de una comunicación exitosa, es indispensable que ambas hayan tenido “algún tipo de experiencia similar evocable en común. Y para poderlas evocar en común necesitamos significantes comunes” (Paoli, 1977:15) y significados comunes. Si no existen estos

Figura 2.

Relación de alteridades (intersubjetividad).



En el esquema que pongo a disposición en la figura 2, se puede observar mi planteamiento en relación a las estrategias que se proponen para llegar al *mundo del sentido común* en donde se da la intersubjetividad (cf. Schütz, 1995). Se comienza por una preinteracción conformada por estereotipos, información y antecedentes de corte diacrónico (historia), preconcepciones, interpretaciones, relatos, etc., que coadyuvan a una imagen previa del *otro* antes de que se pueda dar la interacción, incluso el encuentro.

Esto no ocurre sólo de un lado. El que consideramos como *otro*, lleva un proceso similar. Para los tojolabales el misionero y yo formamos parte, antes de que nos conocieran, de experiencias previas que otros tojolabales habían tenido con misioneros y con mestizos. Ellos tienen una historia de lucha y explotación por parte de los mestizos y de comprensión y apoyo —o hegemonía— por parte de los misioneros, y en gran medida esa experiencia/información previa es lo que conformaba la imagen de nosotros como otredad; es decir, su preinteracción.

Casi de forma inmediata a la preinteracción se plantea la forma en que se va a presentar uno. La imagen que se quiere dar frente al *otro* (buen cristiano, comprensivo, servicial, etc.) y bajo ese esquema durante el encuentro se trata de mantener lo más posible esa imagen (FS) eludiendo cualquier tipo de amenaza (FTA).

Durante el encuentro, además de “defender” la imagen social, se está localizando características clave para entender y (re)definir al *otro*; es decir, no sólo se está monitoreando, sino que se está comprendiendo al *otro* de tal forma que, se pueda dar la interacción y una comunicación exitosa, y la forma de lograrlo es aproximando o acortando las diferencias entre ambas partes. Si no se encuentran significados comunes externos, una de las partes o las dos al mismo tiempo tratarán de adaptar y adoptar los

significados comunes, por lo tanto experiencias previas que lleven a ese común denominador, la comunicación se imposibilita.

elementos necesarios para lograrlo; es decir, una acomodación. Cuando esa acomodación involucra como foco central la parte comunicativa no sólo del habla, sino del *languaculture*, puede empezar a hablarse de la CAT, a través de la cual se estará negociando la relación social entre mantener la identidad propia (diferenciación/divergencia) y adaptarse a la del *otro* (convergir).

El ideal es convergir absolutamente, pero en realidad se va mediando entre convergir y divergir (complementariedad). La combinación de ambas estrategias de aproximación, guían a la interacción en donde se logra una comunicación y una incomunicación a la vez, puesto que hay algunos factores que impiden el entendimiento recíproco y que se explica por las diferencias ideológicas, sociales (a nivel global y local), lingüísticas, institucionales y culturales.

Un ejemplo de esto se da cuando Jorge Paz trata de explicarme en la línea 12: “¿Y su familia hermano? [dirigiéndose a mí] Así dicen familia George... [Vuelve a dirigirse a Ramiro] ¿Cuántos pichitos tiene?”, o en la línea 6: “Se mira bonito el paisaje. ¿Cómo se dice bonito en tojolab’al?” En el primer caso, Jorge no sólo se dirige a mí para aclararme que no se equivocó al pronunciar “familia” sino que está diciendo de la forma en que los tojolabales hablan. Ése es de por sí ya un indicio de diferenciación, pero desde antes en esa conversación empieza a indagar cómo se dicen ciertas palabras en tojolab’al, en este caso “bonito”, lo que no sólo está satisfaciendo una duda que quizá no era importante para él como para ser un excusa que detonara en el encuentro el inicio de un diálogo, pero a su vez el efecto que conlleva es de nueva cuenta una diferenciación entre el tojolabal y el mestizo. En este caso Jorge está violando una máxima de relevancia o relación que por *implicatura* puede ser o pretender que sea el inicio de una conversación. Sin embargo, el efecto no es el deseado y del lado de Ramiro es una violación de una máxima conversacional a la que él responde pero no da pie a que se dé una conversación (véanse otros ejemplos en Haveland, 1988: 82-83)

En la relación entre los agentes de pastoral, como comunidad misionera, y muchos tojolabales, la convergencia sí se da en cuanto a religión se refiere; es decir, en cuanto a las instituciones religiosas, el dogma de fe, la representación de los misioneros del catolicismo, etc., pero se presentan constantemente elementos divergentes, por ejemplo, en la conversación que he expuesto.

La Iglesia católica, en este caso de Chiapas, no quiere que se acaten sus mandamientos como tales, sino inculturarse; es decir, por decirlo de una manera burda,

acortar las diferencias y entrar en una dinámica dialógica intercultural, lograr un contexto dinamizado por las relaciones de alteridades, y construir una Iglesia autóctona, no en el sentido institucional como tal sino una comunidad religiosa en donde prevalezca una catolicidad inculturada, razón por la que se busca trabajar *in situ*. El problema es, entonces, porqué no se puede lograr esa inculturación o interculturalidad y por qué sigue estando a nivel de meta a lograr.

Una respuesta precipitada puede ser porque hay un doble problema: uno de comunicación intercultural y otro de los lineamientos o premisas institucionales, no sólo eclesiásticas sino de diversas naturalezas entre las que se encuentran las ciencias sociales o las normas sociales; después de todo, la Iglesia católica está inmersa también en la sociedad y es susceptible de ser influida por las aportaciones científicas, sociales y políticas.

En cuanto a los lineamientos institucionales se pueden encontrar trabajos en los que se insinúan motivos, sobre todo, en lo que tanto se evoca como colonialismo religioso. Lo que me interesa esbozar en este momento, en parte porque es la naturaleza propositiva de esta investigación desde los estudios del lenguaje y en parte porque poco se ha abordado una problemática que es motivo de gran preocupación para la Misión de Guadalupe; es el aspecto comunicativo; es decir, la comunicación intercultural como una propuesta analítica frente a situaciones de esta índole.

Capítulo 5

¿Dialogando con las culturas? La Comunicación Intercultural y la búsqueda de una teología de la interculturalidad.

...Y entonces, coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado: la palabra, que es el arca de la memoria.

(Rosario Castellanos)

5.1 Introducción

Uno de los problemas que muchas organizaciones ubican en la sociedad es la *incomunicación*. Muchas veces hemos escuchado durante pláticas ordinarias, a veces en un tono burlón o satírico, que hombres y mujeres no se entienden, incluso, que cada uno proviene de planetas distintos. En otras ocasiones los problemas de incomunicación están influidos por la diferencia de edades, aludiendo a los diferentes grados de madurez (mental) de los individuos que intentan comunicarse, y en contextos mucho más amplios se habla de las características tan distintas entre sujetos provenientes de distintas nacionalidades, aun hablando la misma lengua.¹⁶¹

La realidad es que en estas diferencias ideológicas, de perspectivas y de distintas naturalezas socioculturales, aun perteneciendo a la misma sociedad y compartiendo patrones culturales “comunes”, no son únicamente parte de una conversación cotidiana, sino una situación constante que propicia muchos problemas por no poder entablarse una comunicación satisfactoria. Algunos estudiosos como Deborah Tannen se han enfocado en este tipo de problemas de comunicación que, incluso, podrían evitar situaciones complicadas como divorcios, rupturas de tratos en el ámbito mercantil y de negocios, guerras por diferencias ideológicas y de fe, entre otros, pues son situaciones que se dan en principio por diferentes estilos conversacionales –y en muchas ocasiones

¹⁶¹ Un ejemplo extraordinario de esto lo aporta John Gumperz en su clásico “Discourse Strategies” (1989:135) cuando habla de un esposo (H) sentado en su sala y que se dirige a su esposa (W). H pertenece a la clase media norteamericana y W es británica. Han estado casados y han vivido en EUA por muchos años:

-H. ¿Sabes dónde está el periódico de hoy?

-W. ¡Ahora te lo doy!

-H. Está bien. Sólo dime dónde está. Yo voy por él.

-W. No. Ahora voy por él.

H hace una pregunta que se interpreta como que quiere el periódico. W no reclama directamente, sino que se ofrece a ir por el periódico. H acentúa su ‘yo voy por él’ lo que puede interpretarse como ‘yo voy si tú no puedes’. En realidad él sólo quería saber dónde estaba el periódico, pero W reitera su molestia al decir, ‘No, ahora yo voy por él’. Es un ejemplo de *crosscultural incommunication* o lo que se ha manejado aquí como *incomunicación*.

es la base de las diferencias epistemológicas— para expresar significados específicos (cf. Tannen, 1986).

El origen de estos problemas comunicativos se debe a que muy poco de lo que se dice es importante o suficiente para lo que se intenta expresar; es decir, el metamensaje.¹⁶² Éste, por lo general, es perceptible cuando se comparten algunos aspectos socioculturales, aunque en otras ocasiones, a pesar de compartir dichos elementos, las asunciones e implicaturas conversacionales no son lo suficientemente exactas, afectando el *canal de comunicación* y no captando las *claves de contextualización* (cf. Gumperz, 1989).¹⁶³

Un ejemplo de metamensaje y de significados que se comparten en un contexto es el “albur”. Por ejemplo, cuando estaba con Jorge Paz en una casa de una comunidad tojolabal (Candelaria Bienes Comunes) se me ocurrió ante un ambiente incómodo por el silencio que había y los problemas de entablar una conversación con los miembros de la casa, aprovechar una palabra que Jorge Paz pronunció para tergiversar su sentido en un albur. Éste reaccionó de inmediato y rió, mientras las otras personas que estaban con nosotros, con un dominio mediano del castellano, viviendo en un contexto alejado de las grandes ciudades en donde se da con mayor frecuencia esta práctica del albur, no tuvieron ninguna reacción más que ese rostro de interrogación que caracteriza a los seres humanos cuando no comprendemos una situación como ésta, en la que en apariencia no se presta para que cause gracia (Notas de campo, 7 de noviembre de 2010).

A propósito de este ejemplo en relación a lo que podría ser una suerte de metamensaje, considerando que en este caso el albur se da en una ocasión dada, y que tiene un efecto perlocutivo —porque el misionero y yo compartimos significados comunes por provenir de culturas (urbanas) similares, compartimos un mismo género y no existe una brecha generacional tan grande entre ambos— que no se dio entre los tojolabales que nos acompañaban en ese momento; eso explica cómo elementos culturales que están involucrados en un contexto dado son determinantes para que se capte un metamensaje o no.

¹⁶² La información que se transmite por el significado de las palabras es lo que se conoce como mensaje, pero lo que se comunica a través de las actitudes y el contexto o la ocasión en la que se está hablando es el metamensaje; es decir, lo que se transmite por la forma (y el lugar) en que se dice algo (Tannen, 1986:29 y 30).

¹⁶³ Gumperz define las claves de contextualización como una característica de la forma lingüística que contribuye al señalamiento de las presuposiciones contextuales (1989:131).

Así como Tannen habla de las diferencias entre hombres y mujeres o entre jóvenes y ancianos frente a una acción comunicativa, cuando observamos casos en los que se involucran diferencias aún más profundas como las que hay entre dos grupos étnicos —en este caso el grupo étnico al que el misionero y yo pertenecemos y el de los tojolabales— en este tipo de casos se habla de una situación comunicativa en un contexto intercultural o en el que coaccionan dos o más culturas distintas, y también los problemas o fallas de la comunicación, en términos de Lande (1993), debido a esas “diferencias culturales”.

En el capítulo anterior expuse un ejemplo en el que se trató de observar ciertos aspectos en la acción comunicativa como la inferencia, el grado de cooperación de los participantes, los estereotipos, etc. En esto la preinteracción, preconcepción y predefinición de la otredad jugó un papel importante. Al final el gran problema que se identifica, más allá de analizar conversaciones y encontrar puntos clave, es que no se ha podido entablar una buena comunicación entre los integrantes de la Misión de Guadalupe y los tojolabales; es decir, existen barreras comunicativas propias de la Comunicación Intercultural (CI) y los lineamientos institucionales que limitan los procesos comunicativos.

Cuando los pastorales de la Misión de Guadalupe ven el grado de comunicación que el sacerdote de la otra misión católica, La Castalia, y el de muchos miembros de otras iglesias no católicas, por el hecho de conocer el *tojolab'al*, se han interesado en aprender esta lengua como una forma en la que puedan entablar una mejor relación, en el sentido de alcanzar un alto grado de intersubjetividad, razón por la que se ha creado un área prioritaria en la misión junto a las de teología india o Iglesia Autóctona, el buen vivir, la educación y vinculación. Esta área es la de Comunicación.¹⁶⁴

Un tema que desde hace varias décadas se ha desarrollado en los estudios de la comunicación y del lenguaje, sobre todo en el ámbito de la educación y los negocios, es la CI, tema que puede ser muy pertinente para los objetivos que, lejos de este concepto y sus métodos, la Misión de Guadalupe busca en su quehacer pastoral. Sin embargo, la propia CI y algunos aspectos involucrados con ésta al tratar de ponerla en práctica, es una de las causas principales por las que puede haber incomunicación.

¹⁶⁴ Además de lo que he explicado ya en el tercer capítulo, un buen resumen de estas áreas se puede observar en un video disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=luDo_KvqvHM&context=C39d38c1ADOEgsToPDskJ6sQPQXFoND eB2RHvRZaGY creado por el actual coordinador de la Misión de Guadalupe.

A lo largo de este capítulo hablaré de la CI, sus alcances y límites no sólo de la misma CI, sino de otros factores relacionados que se presentan y que de fondo tiene que ver con la persistente y problemática noción/perspectiva de la alteridad, y culminaré con la mención de algunas propuestas lanzadas para alimentar debates que pueden tratarse en otros espacios.

5.2 La comunicación intercultural o la interculturalidad en la comunicación

En la actualidad existe un término o concepto que se ha puesto de “moda” y que sirve para proponer soluciones a las relaciones de discordia o desigualdad que existen entre el *yo* –y todas las instituciones e ideologías que con ese *yo* tienen que ver— y el *otro*; me refiero a la interculturalidad.

Hay interculturalidad en los proyectos de educación, en el ámbito jurídico e incluso en el religioso. Pero en realidad es un término muy vago que desafortunadamente ha sido utilizado muchas veces para sanar remordimientos y “nostalgias imperialistas”, para abogar por la otredad oprimida y subalterna, representarla e incluso para plantear otras formas discursivas de nuevas utopías que en el fondo se sustentan por los propósitos y una *raison d'être* del “militante comprometido”, que surge y se sostiene en la “teoría del déficit”; es decir, busca soluciones para lograr una mejora desde una perspectiva nuclear y etnocentrista que juzga qué está bien y qué está mal. A partir de ahí y de esas presunciones, se determina el estatuto de lo normal y éste es el que califica el estatus del *otro*, y se comienza a partir de esa determinación y evaluación a trabajar “a su favor”.

La interculturalidad es mucho más compleja que una interacción entre dos partes o individuos física y culturalmente distintos, y conlleva una serie de elementos significativos que se intercambian para que esa interacción sea posible. No basta con crear modelos educativos o políticos interculturales para lograr estos intercambios, que en el fondo tienen tintes etnocentristas y que fungen como modelos de (re)aculturación y reinterpretación cultural. El punto central a tratar dentro de la interculturalidad, como en la comunicación, es el entendimiento entre las partes y la intersubjetividad.

Para Cynthia Pech *et al.*, que ha retomado nociones de autores de la sociología ya clásicos como Pierre Bourdieu o Alfred Schütz, la interculturalidad “cifra su desempeño en la comunicación, en el intercambio de significaciones y la resignificación de los significados intercambiados” (Pech, *et al.*, 2009:34). Se trata, pues, de una noción

que en teoría pudiera ser, como diría Fornet-Betancourt, policéntrica (2005:8), en la que no sea una de las partes quien determine o guíe la interacción, sino que el intercambio de significados comunes se dé, idealmente, en una mecánica constante y horizontal, diluyéndose al mínimo la asimetría.

Existen dos elementos interesantes en esta noción de interculturalidad. El primero tiene que ver con un proceso de intercambio de significados en el que no sólo existe una mecánica de identificación de aquellos que son comunes recíprocamente, sino que, por tratarse de dos culturas distintas, también se observan los significados que no son comunes y se interpretan desde la cultura propia o, como dice Pech *et al.*, se resignifican. El segundo elemento tiene que ver con que la base de la interculturalidad es la comunicación o el acto comunicativo que permite que se dé el intercambio de significados, sean éstos comunes o no.

Así como este término se usa de forma recurrente en sus afanes de concordia desde las ciencias sociales comprometidas u organismos políticos y no gubernamentales, su uso no es reciente y mucho menos el de la CI. Pero, por lo mismo, su sentido y significación ha cambiado con el paso del tiempo y se ha vuelto, sobre todo la CI, una herramienta en apariencia muy útil en contextos multilingües y multiculturales.

Entre muchos autores destacados en el estudio de la CI están, por un lado, Ron y Suzanne Scollon que la consideran en un principio como una *comunicación interétnica* y también como una *comunicación del interdiscurso*. Ésta última acepción se relaciona más, por un lado, desde una visión global; es decir, en donde se involucran personas que pertenecen a naciones o sociedades culturalmente distintas, analizándose ciertas actividades sobre todo en el ámbito de los negocios. Por el otro, desde una perspectiva más local o focal, la comunicación del interdiscurso tiene que ver con contextos en los que hombres y mujeres trabajan juntos en la oficina o cuando interactúan personas que pertenecen a generaciones distintas (*cf.* Scollon y Scollon, 2000).

Se le llama comunicación del interdiscurso porque se trata del discurso —no de la cultura— de cada una de las partes lo que les da una identidad y que hace más fácil comunicarse con aquellos que no son como *nosotros* (Scollon y Scollon, 2000:XII). Sin embargo, no significa que ellos no estén de acuerdo con el término “comunicación intercultural”. De hecho, la comunicación interétnica y de la convergencia (*cf.* Scollon y Scollon, 1979 y 1981) es muy cercana a la CI porque se refiere a lo que tiene que ver en

específico con la interculturalidad, porque en algunos aspectos lo que se involucra no es el discurso, sino los rasgos culturales manifiestos en el acto comunicativo y en el lenguaje mismo.

Estos lingüistas hacen un análisis muy interesante en una situación o encuentro entre sujetos angloparlantes (canadienses y norteamericanos) y los atabascos, que es un grupo étnico canadiense. Lo que destaca en este tipo de encuentros son los prejuicios que existen acerca del silencio y el carácter taciturno y poco cooperativo de los atabascos. El estudio consiste en destacar esos prejuicios y estereotipos, y las barreras comunicativas producto de esto. Es el momento en el que debe hablarse, más que de una interacción de cruce de culturas (*crosscultural*) e interétnica, de una (in)comunicación intercultural y en un contexto distinto al que por lo general se ha enfocado la sociología interaccional de Gumperz, pues muchas veces no se trata de interacciones que se dan en la ciudad, sino en un espacio geográfico distinto y con otras dinámicas socioculturales. Pero, finalmente, la diferencia es muy sutil y clasificada más como antropológica que sociológica.

De manera similar, otros investigadores como Asunción-Lande (1993) consideran la CI como un proceso de interacción simbólica en el que individuos y grupos con diferencias culturales y formas de conducta perceptibles se reconocen, de tal manera que dichas diferencias pueden afectar de manera significativa la forma y el resultado del encuentro (1993:5). Tomando en cuenta esta noción de CI de Asunción-Lande, la perspectiva de un choque o cruce de culturas en un encuentro podría ser extensiva como un fenómeno social y, por lo tanto, más generalizado como lo que propone Gumperz (1989) o el propio Volker Hinnenkamp (1995).¹⁶⁵

La CI desde estas perspectivas de “cruce de culturas”, tiene que ver con “la confrontación de una lengua-cultura en relación a otra. Más concretamente son los seres humanos que llevan toda la carga de la cultura-en-comunicación durante la interacción cara a cara” (Hinnenkamp, 1995:2). Este encuentro de culturas o *crossculture*, más aproximado a la sociología interaccional de Gumperz, no aborda, sin embargo, otros elementos más de corte social, incluso político, que involucra la CI el día de hoy, y que tiene que ver con una serie de debates, sobre todo desde organismos internacionales, en

¹⁶⁵ Hinnenkamp considera la comunicación intercultural como una suerte de *crosscultural communication* que comienza durante la diferenciación evolutiva de lenguas y culturas o lengua-culturas; es decir, con el contacto entre un sujeto(s) y otros individuos o grupos diferentes.

torno a la conciencia de la diversidad cultural y el respeto hacia todas las culturas y su diferencia.

Es verdad que estos debates crean un clima de respeto hacia el *otro*, incluso de su integración, pero aún se conserva un tono etnocentrista. La CI, en cambio, se supone que presenta una alternativa que trasciende las propuestas analíticas de la sociología interaccional y estos debates pro-multiculturalistas, y es que promueve un método que puede llevarse en la *praxis* desde una perspectiva pluricultural y que se relaciona también con la autoidentificación en una dinámica de saber quiénes somos y quiénes son los demás para saber cómo interactuar.

Miquel Rodrigo Alsina (1992) toma en cuenta estos elementos de la CI, haciendo de ésta una concepción dinámica y analítica a la vez, pero en donde también involucra de alguna forma el posicionamiento del *yo* o *el sí mismo*. Para él la CI es una “comunicación entre aquellas personas que poseen referentes culturales tan distintos, [y] que se *autoperciben como pertenecientes a culturas diferentes*” (*Las cursivas son mías*) (Rodrigo, 1999:12). Esto significa que se trata de un fenómeno de atribución identitaria y no sólo de mirar las diferencias culturales que chocan en una sociedad como la perspectiva de la CI a manera de un *crossculture*; por lo tanto, se trata de un fenómeno pragmático.

Por otro lado, la CI desde la problematización de Asunción-Lande y los Scollons conlleva objetivos claros, haciendo de ésta algo más que un concepto que define un fenómeno comunicativo, sino, como mencioné antes, un método de análisis y de acción comunicativa en contextos interétnicos e interculturales. Por lo tanto, todos estos debates de diferenciación, de autorepresentación, de autosustentabilidad, sí son tomados en cuenta desde la CI y a partir de ahí es como define sus objetivos y sus métodos que son inclusivos porque no se dirigen hacia el *otro*, sino también hacia el *yo*.

Entre los objetivos de la CI destacan:

- 1) Comprender el impacto de la cultura sobre la comunicación.
- 2) Desarrollar la capacidad y la habilidad para percibir y considerar puntos de vista alternativos.
- 3) Desarrollar habilidades para realizar investigaciones en contextos interculturales y multiculturales.

En estos objetivos destaca la importancia de la cultura como un elemento clave para poder lograr una acción comunicativa exitosa, pero también el hecho de desarrollar

ciertas capacidades y habilidades de percepción de elementos no propios, de tal forma que más allá de un ámbito investigativo o académico, la CI sea una herramienta en lo cotidiano para identificar los significados no comunes que se transmiten durante la interacción y, en efecto, poder resignificarlos de tal forma que se pueda entablar una comunicación que lleve al entendimiento; es decir, la intersubjetividad.

Un primer paso antes de pensar en la CI en tanto método o herramienta de análisis, es tratar de responder porqué existen “fallas” de comunicación en contextos interculturales. Es importante tomar en cuenta que la interculturalidad, como lo expuso Gumperz o la propia Deborah Tannen, no es lo que define un encuentro meramente entre un indígena y un no-indígena. La interculturalidad se presenta en el momento en que interactúan sujetos de distinta edad, género, grupo social, condición socioeconómica, nacionalidad, entre otros aspectos, sean indígenas o no, lo que, de hecho, expande la dimensión de la noción de alteridad a una suerte, incluso, de alteridades múltiples en un simple encuentro entre dos sujetos.

La interacción entre un indígena y un no-indígena podría ser considerada como uno de tantos contextos interculturales. Pero, si además se considera la noción de interculturalidad en la comunicación de estudiosos como Rodrigo, Asunción-Lande o Pech, existe en ésta un juego de identidades y de alteridades que se intersectan y que es lo que va definiendo la naturaleza intercultural del encuentro, pero también la puesta en marcha de una acción comunicativa como tal. Es decir, no se trata sólo de ver la interacción entre sujetos de sociedades distintas, sino también considerar ciertos aspectos que determinan la *alteridad* y el *yo*, como la edad, el sexo, las posturas ideológicas, las creencias religiosas, entre otras, y, por lo tanto, los significados/significantes al interior de estos aspectos.

La naturaleza intercultural de un encuentro se presenta en el caso que he abordado en este trabajo, no entre un no-indígena y un indígena, sino entre seres con una identidad propia que no necesariamente entre en este tipo de categorías. El caso de Ramiro, en el capítulo anterior, es interesante porque se identifica frente a la alteridad (el misionero y yo) como tojolabal o tojolabalero, porque su idioma es el *tojolab'al* y no porque desde las ciencias sociales se le registre o categorice de esa manera, mucho menos con categorías tan generales como “indígena” o “maya”. En otras comunidades tojolabales, pese a presentar características lingüísticas similares a las de Ramiro, sus habitantes no se asumen como tojolabales, sino como *tojolwinik/tojolixuk*

(hombres/mujeres verdaderos) (*vid.* capítulo 1), de la misma manera que el misionero no se asume mestizo o *kaxlan*, sino Jorge Paz Carrasco de Pachuca o de la Misión de Guadalupe.

La autoidentificación o autoconocimiento en términos de Harding (1987), es un proceso indispensable que se vale de la alteridad y al mismo tiempo intenta definirla, pero más importante aún es que establece el *footing* (Goffman, 1983)¹⁶⁶ en el encuentro, para emprender otras acciones propias de la interacción como la comunicación misma, y la presentación o imagen (*face*) que, incluso, es base importante para hablar de los llamados *conocimientos situados*; por lo tanto, de una investigación situada.

Para lograr este posicionamiento y esta autopercepción antes de establecer el acto comunicativo, se requiere del primer objetivo de la CI que es comprender el impacto de la cultura o, mejor dicho, comprender el papel y el efecto de la cultura en un encuentro entre dos sujetos completamente distintos; es decir, con un entorno social y natural diferente, con un historial o *habitus*, perspectivas, creencias, cosmovisión, etc., distintos.

Lo que se destaca de este *momentum* es la noción de cultura como un sistema de símbolos o significaciones compartidos, creados por un grupo de personas para poder manejar su medio ambiente físico, psicológico, social y religioso (*cf.* Asunción-Lande, 1993). Es decir, la cultura cumple con una función esencial de marco de referencia y dinamicidad que permite a un individuo y/o un grupo de individuos, comprender el mundo que habita y su funcionamiento desde una dimensión física, social y metafísica. Es por medio de la cultura que el ser humano puede interactuar y comunicarse con otros y hacer presunciones, predicciones y tener expectativas de un acontecimiento dado. Es por ello que la interculturalidad desde la perspectiva de Pech *et al.* (*supra*) tiene sentido, pues se trata de un intercambio de significaciones entre dos sujetos o grupos de sujetos culturalmente distintos y la resignificación de esas significaciones transmitidas por medio de la acción comunicativa, allende la oralidad y la escritura.

Ahora bien, existen innumerables definiciones de cultura. Por lo general se usa la que más se adecua a los propósitos del científico y su trabajo. Lo que debo aclarar en

¹⁶⁶ El *footing* es el alineamiento del participante en un encuentro o el establecimiento de una postura del ser proyectado (Goffman, 1983:128). Es un término muy cercano a la de la imagen social o pública (*face*), pero tiene que ver más que con una imagen que se busca proyectar, con una postura o la definición del papel, las características, el estatus, etc., de un sujeto que participa en un encuentro social, haciendo la función de mostrar su identidad, diferenciarse de otro participante y sentar bases comunicativas en el encuentro previas a la conversación o la interacción misma.

este caso es que dentro de la comunicación y de este tema en sí, la cultura es un elemento que abarca más que lo meramente social. Trataré de ser más claro.

Para estudiosos de la comunicación y el lenguaje como Klaus Zimmermann y Christine Bierback, la acción comunicativa en un contexto intercultural, no sólo conlleva un intercambio de significaciones o códigos para que se dé la comunicación, sino un intercambio de perspectivas, presunciones y asunciones acerca de las diferencias “sociales” que presentan los participantes en el encuentro comunicativo, y esas diferencias sociales conllevan otros elementos de distinta naturaleza como la memoria (histórica), una variedad lingüística, valores y rasgos culturales relacionados con el ritual, etc. (cf. Zimmermann y Bierback, 1997), pero también con una noción de trascendencia y divinidad que, aunque vinculado a lo social, también presenta una naturaleza distinta.

Este es el sentido de cultura del que hablo; es decir, significaciones específicas de las que se apropia una sociedad –y a su vez por las que una sociedad es tal— que caracterizan y comparten un grupo de individuos y que los diferencia de otras sociedades. El vehículo de esa transmisión de significaciones y símbolos culturales es la comunicación y no sólo la conversación, como afirma Carbaugh (2005), pues no se trata de una acción que se constriñe únicamente a la oralidad.¹⁶⁷ La comunicación entre culturas o CI es, en un inicio, la acción de tomar un turno en el momento en el que los participantes introducen diferentes conocimientos durante la interacción y que es específica a su grupo sociocultural respectivo, sea por la vía verbal o no verbal (cf. Knapp *et al.*, 1987).

El papel de cada participante en el trayecto entre recibir la información y tomar el turno, es comprender y tratar de descifrar los códigos y significados con la carga cultural del otro individuo, que aunque no sean compartidos recíprocamente pueda entenderse esa diferencia o resignificarlos a la perspectiva propia y mostrar una capacidad de considerar puntos de vista alternativos a los que pueda responderse sin ensimismarse a lo culturalmente propio como único y verdadero. Si no se logra esto, entonces existe una falla comunicativa o *misscommunication* que se da generalmente

¹⁶⁷ Para Carbaugh la conversación es indispensable no sólo como un vehículo de la comunicación sino en la que residen y se expresan las culturas, así como en la cultura residen las conversaciones. Por esta razón, este autor no habla de comunicación intercultural sino de conversación intercultural que no es otra cosa que un vehículo de expresión que puede ser entendido con sus características multifacéticas, trayendo diferentes formas y/o significados en un espacio simbólico (cf. Carbaugh, 2005:2).

por lo que denota la teoría del déficit (*supra*) y el etnocentrismo (*cf.* Hill, 2007; Scollon y Scollon, 2001; Hinnenkamp, 1995, entre otros), que a su vez propicia divergencias culturales entre los participantes, y es entonces cuando el papel práctico de la CI entra en juego.

Un aspecto que, sin embargo, debe tomarse en cuenta con respecto a la CI, es que existen límites dentro de ésta, y dentro de esos límites se encuentra de fondo la alteridad y la perspectiva del sujeto que lleva a cabo un plan de acción de CI. Miquel Rodrigo (1999) comenta que mientras la CI podría sostener la comprensibilidad indudable de los discursos, también puede mantener el principio de la incomprensibilidad necesaria, por lo que la “CI puede ser fruto de muchos malentendidos” (Rodrigo, 1999:13).

Rodrigo se refiere a que la CI se pone en marcha desde un núcleo (cientificista) que independientemente de la intencionalidad que tenga, hace el esfuerzo de (re)interpretar o resignificar las manifestaciones culturales de un lado y otro, pero el problema, sin caer en el relativismo absoluto, es que se obtiene por resultado una aproximación que tiende a ser universalista y cae en la sobregeneralización; es decir, pretende entender cada cultura a partir de su propio universo simbólico (*cf.* Rodrigo, 1999:33).

La sobregeneralización como respuesta de la CI y su interpretación de las manifestaciones culturales tiene un motivo. Lo que se busca no es hacer un trabajo extenuante que clasifique e identifique cada particularidad del encuentro intercultural, pues esto es interminable. La sobregeneralización en la que se cae es por practicidad y economía mental, pues “el estereotipo preconcebido facilita la explicación de la realidad. El fijarse atentamente y el intentar descubrir el sentido de las cosas se vuelve necesario. El estereotipo nos permite explicar hasta lo incomprensible” (Rodrigo, 1999:64).

Ese “estereotipaje” implica una visión monocultural que busca el esencialismo identitario de uno y del *otro*. Cuando se pone en marcha o se siguen los pasos del método de la CI, al tratar de entender las manifestaciones culturales en las que podría incluirse el mensaje y metamensaje del *otro*, se busca definirlo identificando las diferencias a partir del *yo*, e interpretar esas diferencias buscando pensar como él y acudiendo a las nociones que hay sobre él. Por lo general este es el proceder del científico social.

Una de las vías para ir diluyendo esa visión monocultural y sobreinterpretativa es la convivencia constante entre las culturas que participan en el encuentro; en otras palabras, la *praxis*, que por lo general el científico social no tiene, es uno de los elementos clave para sentar las bases de la interculturalidad. Sin embargo, existe una gran cantidad de situaciones específicas que hacen imposible que a través de la CI pueda haber una solución que ni con la *praxis* o la convivencia prolongada se lograría, pues se necesita también desaprender actitudes, ideologías y posturas que forman parte de la socialización del sujeto y, en un momento dado, desarrollar una mayor sensibilidad perceptiva de los rasgos socioculturales que hay en el entorno y en el encuentro mismo.

Hasta el momento es Rodrigo Alsina quien habla de los problemas de fondo de la CI y de la interculturalidad en sí, y que tiene que ver con situaciones en las que un sujeto “A” que busca lograr comunicarse con *otro*; que las circunstancias en las que se presentan los encuentros interculturales son infinitas y de diversa naturaleza; que no necesariamente esas situaciones son problemáticas y que el sujeto “A” se empeña en problematizarlas; que no hay consenso ni siquiera en conceptos básicos como “cultura”, elemento esencial de la interculturalidad; y que para solucionar el “problema” se piensa en ubicar la identidad cultural cuando “es imposible definir la identidad de una cultura. “La cultura o la civilización no tiene existencia por sí misma sino que está encardinada [encarnada] en seres humanos” (Rodrigo, 1999:225).

Si no existe una solución, entonces, qué hacer. Lo único cierto es que tratando de desagregar el conocimiento en el que fuimos socializados en busca de una mayor apertura ideológica más que tolerancia y teniendo una mirada más aguda hacia un hecho o fenómeno, procurando no ser influido por bases teóricas como pregonan la fenomenología, podría ser un buen inicio para tratar de comprender el encuentro intercultural y todo lo que implica éste y tratar de llevar a cabo la noción de exotopías bakhtinianas (*supra*), pero esto quizá aún es muy idealista e improcedente.

Para el antropólogo social o el sociólogo adepto a los *conocimientos situados* y la interculturalidad, cualquiera que sea la acepción de la que se apropie, existen, sin embargo, alternativas analíticas auxiliares muy útiles que se ubican en el área de los estudios del lenguaje. En el siguiente apartado trataré de exponer un par de ejemplos relacionados con encuentros interculturales y denotar algunos elementos que

normalmente un científico social, un misionero o un activista, ignora en una conversación simple.

5.3 ;Hacer cosas sin palabras! El silencio comunicativo.

En el momento en que se encuentran dos individuos, como se puede ver en el apartado anterior, muchos factores sociales, culturales, históricos, ideológicos, entre otros, intervienen e influyen en la dinámica comunicativa, más aún si se trata de individuos diferenciados cultural y lingüísticamente.

La lingüística, aunque no siempre, ha tenido un fuerte interés en cuestiones meramente sintácticas y morfológicas. Bajo esta perspectiva, muchas personas han asumido que una forma de resolver los problemas de comunicación, sobre todo en contextos interculturales, es con el aprendizaje de la lengua que habla el *otro*. En gran medida, algunos misioneros católicos que trabajan con otros grupos étnicos —tema que he estado tratando a lo largo de este trabajo— buscan resolver un problema comunicativo adquiriendo la lengua de esos grupos. En el caso específico en el que trabajo, me refiero al *tojolab'al*.

Para resolver un problema de comunicación de esta naturaleza no basta el aprendizaje de la lengua porque, como señala Michael Agar (2002), se sigue asumiendo que la lengua, en este caso aquella que se ha adquirido, es una cuestión descriptiva y gramatical; es decir, “Enséñale a la gente gramática, dales un diccionario y ellos se comunicarán” (*traducción mía*) (Agar, 2002:15).

La complejidad de todo esto lo advierte Agar cuando dice que la tendencia ideológica tradicional acerca de la lengua es dibujar un círculo alrededor de ésta, pero muchos de los problemas con respecto a la lengua, si no es que la mayoría, no son lo que se encuentra dentro de ese círculo, sino aquellos que se presentan cuando se intenta usar la lengua para comunicarse; es decir, no son problemas que tengan que ver con oraciones y partes del diálogo, sino con el contexto que está conformado por significaciones de cosmovisiones y mundos diferentes; significaciones que no están definidas en el diccionario y que indican “quién eres, con quién estás tratando, el tipo de situación en la que estás, cómo trabaja la vida, y, lo que es más importante aquí, los significados que vinculan la lengua dentro del círculo, la gramática y el diccionario al mundo exterior” (*Traducción mía*) (Agar, 2002:16).

Esto no significa que la gramática, la sintaxis, la semántica y otros elementos de la lingüística descriptiva no sean importantes. Los misioneros “deben” aprender el *tojolab'al*, según sus objetivos, y la gramática es muy útil para lograrlo. Lo que se cuestiona es que esto sea suficiente; es decir, aprender la lengua para la resolución de problemas comunicativos, porque existen otros factores que deben considerarse y que están relacionados con el tema del bilingüismo.

Los factores o problemas a los que me refiero tienen una naturaleza más bien social, tales como las formas de organización, el entorno natural, el contexto y las características del encuentro social o los recursos materiales y lingüísticos con los que cada una de las partes interactuantes cuentan; por ejemplo, el acceso y la competencia lingüística de un tojolabal con el castellano para comunicarse con el misionero y no sólo la competencia lingüística del misionero en *tojolab'al* y lo que en torno a esto está implicado. En este sentido, el bilingüismo explica gran parte de la situación bajo la noción de “Ellos tienen que hacer lo que pueden con lo que tienen” (*Traducción mía*) (Heller, 2007:14).

A lo largo del proceso de aprendizaje de la lengua, los constructos sociales que están relacionados con ésta y que son indispensables para lograr una interacción bilingüe toman en cuenta cuestiones de identidad, poder, organización social, entre otros, y que se reflejan no sólo en la lengua, sino en el lenguaje, el contexto, las actitudes, etc. Al final de todo, en la acción comunicativa entre dos individuos culturalmente diferenciados, todo conduce a la noción de alteridad y/o las relaciones de alteridades que expresan y manifiestan estos elementos exógenos a la sintaxis y gramática del fenómeno lingüístico y comunicativo. Ahora bien, si la gramática en el aprendizaje de una lengua no resuelve un problema comunicativo intercultural, ¿qué aspectos son los que deben tomarse en cuenta y analizarse para sentar bases para la comunicación?

Jürgen Habermas, al igual que Agar, habla de la tendencia tradicional de la lingüística de analizar lo que está dentro del “círculo”, pero el parteaguas ha sido la pragmática, a partir del desarrollo de la teoría de los actos de habla que se enfoca al análisis de las acciones lingüísticas (Habermas, 2002:I 356). El proceso de acción del habla, pasando por tres momentos coexistentes y correlativos— acto locutivo, ilocutivo y perlocutivo— es lo que conforma la base de la comunicación verbal; es decir, los

actos de habla.¹⁶⁸ Éstos son la prueba fehaciente de que en un encuentro comunicativo y en el análisis de una conversación coexisten elementos más allá de las reglas gramaticales de un idioma, y que tienen que ver con el contexto, la intencionalidad, el *habitus*, la cultura, entre otras; y con teorías que dentro de la pragmática se han desarrollado como la teoría de la cortesía, la teoría de la marcación, la implicatura o elementos y principios como los de cooperación, ya mencionados antes, los principios de cortesía (por sus siglas en inglés, PP), la noción de imagen social o pública (*face*), entre otras (cf. Brown y Levinson, 1987; Leech, 1990; Haverkate, 1994).

Los actos de habla están basados en el principio wittgensteiniano de los *juegos de lenguaje*, que tiene que ver con lo que el lenguaje está haciendo o “hacer cosas con palabras” (cf. Austin, 1990) como apostar, admitir, prometer o agradecer. La idea de esta concepción es que a partir del uso de ciertas expresiones (acto locutivo) se pueden realizar acciones si se satisfacen determinadas condiciones. Esto significa que cuando un individuo dice algo (acto locutivo) de cierta forma y con una intención que causa un efecto en el otro individuo (fuerza perlocutiva), la fuerza desde el acto locutivo para causar un efecto debe cumplir con ciertas condiciones para lograr ese efecto deseado. Esto se denomina fuerza ilocutiva (cf. Habermas, 2002; Searle, 1977 y 1969). Por ejemplo, decir “perdón” conlleva una enunciación, un mensaje y metamensaje que puede ser descifrado por el interlocutor y una reacción o respuesta de éste. Por lo tanto, aquí se observa un acto de habla y la fuerza ilocutiva de éste.

Para poder realizar un acto de habla debe haber un compromiso hacia una forma de conducta específica gobernada por reglas. De igual manera, se añaden y emergen muchas propuestas y principios conversacionales como, por ejemplo, los PC y máximas cooperativas de Paul Grice (1975) y otros principios o máximas complementarios a éstos como los de cortesía de Geoffrey Leech (1990). Un acto de habla no puede darse si el interlocutor no es cooperativo y/o si no puede inferir lo que se está diciendo por aspectos culturales, lingüísticos, sociales, cosmovisión, contexto, etc., que obstaculizan la fluidez conversacional. Asimismo, dicha fluidez puede también ser perturbada si no hay una forma “adecuada” de decir, preguntar, afirmar, pedir, etc., las cosas; es decir, existiendo una serie de elementos amenazantes de la imagen social o pública, incluso el

¹⁶⁸ Sobre los actos de habla, podría empezarse por entender y distinguir qué es acción y acto. La acción es la realización progresiva de un acto y acto es la acción ya realizada (Luckmann, 1996:51). En este sentido referirse a los actos de habla conlleva la consolidación de una serie de acciones, en este caso verbales, que pueden darse durante del encuentro social.

footing (cf. Goffman, 1967, 1972 y 1983; Leech, 1990; Brown y Levinson, 1987); de ahí la importancia de la cortesía.

Por otro lado, no sólo lo que se enuncia (palabras) o el acto locutivo como tal está sujeto a inferencia en un encuentro. La gestualidad, los movimientos corporales, los *back channels* o la emisión de ciertos sonidos que dependen totalmente del contexto, incluso la pausación, los titubeos y el silencio, también están sujetos a inferencia y, aunque no son actos locutivos, tienen fuerza ilocutiva.

Un aspecto que es importante señalar es que toda esta teoría de los actos de habla, la inferencia, los PC, los PP, entre otros; son aspectos que surgen de la necesidad de analizar y comprender el porqué se logra establecer o no un acto comunicativo exitoso; es decir, existe un entendimiento entre las partes interactuantes. Sin embargo, el enfoque de estas teorías y herramientas de análisis siguen siendo monoculturales. Determinan un acto de habla o un proceso comunicativo a través de la conversación como “desafortunado” porque no ha cumplido con ciertas máximas que orientan al entendimiento comunicativo. Pero todo esto desde una propuesta o postura cultural única.

Al respecto, como ya había hablado en el capítulo anterior, existe una propuesta de John Haviland acerca de la existencia de otro tipo de máximas conversacionales y cooperativas que hay entre los tzotziles zinacantecos y que difieren de aquellas que se dan en otros contextos como entre los hispanohablantes o los angloparlantes, que en el fondo es ésta última la lengua base desde la que se piensa, desarrolla y originan estas propuestas epistemológicas y metodológicas. El problema en estos casos surge cuando el contexto es intercultural y cuando la CI, dicho por el mismo Rodrigo Alsina (*supra*), no se aleja de su visión monocultural y universal.

La propuesta de Haviland es interesante, pero tampoco resuelve el problema de los encuentros interculturales. No existen máximas o principios para encuentros interculturales, quizá porque el etnocentrismo es un obstáculo constante que impide siquiera que exista la comunicación.¹⁶⁹ Encontrar esas máximas interculturales requeriría identificar, en primer lugar, una suerte de máximas mínimas como las de

¹⁶⁹ Desde mi punto de vista, pensar en establecer una serie de máximas conversacionales para el momento en que se den ciertos encuentros interculturales, sería forzar la dinámica del encuentro mismo a encajar en un modelo. Ésta sería en sí misma una muestra más del poder dominante e interpretativo de la ciencia, pero creo indispensable, al mismo tiempo, tomar en cuenta ciertos elementos de análisis para comprender —si no establecer máximas— la mecánica conversacional e impedir, además de la falla comunicativa y falta de diálogo, la imposición de las ideas, deseos e interpretaciones de un sujeto a otro.

Haviland, pero en una comunidad tojolabal en específico y, a partir de ahí, observar la interacción entre pastorales y tojolabales para determinar otras máximas conversacionales. El problema es el factor tiempo y el acceso a los espacios de la comunidad con los que se cuenta para lograr un trabajo de “inmersión total” y así identificar las máximas conversacionales en el *tojab'al* para repensar la dinámica conversacional entre misioneros y tojolabales.¹⁷⁰

En contextos y encuentros interculturales, la emisión de estos elementos comunicativos involucra malentendidos y choques lingüístico-culturales, así como el aferramiento a expresar y mantener comunicativamente el pensamiento de la cultura propia —teoría del déficit (*supra* Agar, 2002)— pero no puede pensarse en dar una explicación satisfactoria al respecto con simplemente determinar que *no se cumplen con las máximas o es un problema de comunicación intercultural*. En realidad, no creo que exista un método o se pueda crear un método para resolver esta problemática sin caer en tendencias etnocentristas y universalistas, científicas si se quiere; pero sí pueden existir elementos de análisis que nos permiten comprender la situación comunicativa y que pueden llevar al replanteamiento o repensar la noción de *alteridad(es)* y del *yo*, la relación de ambos e intentar establecer bases para el diálogo.

Como se verá en el próximo capítulo, trataré de insinuar algunas *máximas de interacción intercultural*, que sugieran una “propuesta” a este escollo. Pero antes de exponerlo es importante señalar otros elementos que sugieren propuestas interesantes de análisis de encuentros comunicativos. Entre los elementos analíticos relacionados con dichas propuestas son, incluso, aspectos que lejos están de la verbalidad y que, sin embargo, tienen fuerza ilocutiva y comunicativa. El silencio, por ejemplo, es uno de estos elementos y que pone a funcionar la capacidad de inferencia de un sujeto dado, así como su increíble poder de adaptación, muchas veces casi inconsciente, para interactuar.

Me gustaría enfocarme en el silencio y otros elementos verbales indirectamente relacionados con éste como los *back channels*, la indirección, la repetición, entre otros,

¹⁷⁰ Es importante señalar lo que implicaría lograr la identificación de máximas conversacionales entre agentes de pastoral y tojolabales, pues no sólo se trata de observar actos de habla, sino otros elementos culturales, de cosmovisión y de contexto diacrónico y sincrónico. Esto lo prueba el trabajo que Charles Briggs logró después de alrededor de siete años de trabajo de campo en una suerte de inmersión total con el pueblo “mexicano” en Nuevo México (Briggs, 2003) y que para comprender las dinámicas socioculturales y sociolingüísticas de esta sociedad no era suficiente el proceso científico de pregunta y respuesta. Si se toma en cuenta la aportación de Haviland está llevó alrededor de una década de trabajo de inmersión y conocimiento de la lengua.

para explicar no sólo el malentendido cultural y comunicativo, sino la importancia de comprender los contextos o el motivo propiamente dicho de guardar silencio o no dar información, para comprender también la naturaleza del encuentro entre sujetos culturalmente diferenciados.

5.3.1 El silencio comunicativo

El silencio es un tema poco estudiado en comparación a otros y que interesa a algunos campos de estudio, por ejemplo, la psicología del lenguaje o la pragmática lingüística. Dentro de esta última se expresa este interés en temas como la cortesía, la marcación, la indirección, la implicatura, el estatus, el poder, entre otros, y que debería interesar a otros campos más allá de los estudios del lenguaje por lo que aportaría. En parte, es el objetivo de esta sección.

El estudio y análisis del silencio en contextos interculturales, además de la importancia académica, presenta un objetivo ético que puede involucrar e interesar no sólo a los estudios del lenguaje, sino a otras ciencias sociales, en especial a la antropología social. Si se hace alusión a la tendencia, sea ésta discursiva o *de facto*, de la antropología social y las llamadas ciencias sociales comprometidas, la aportación de los estudios del lenguaje a través del análisis de ciertos elementos como el silencio es de vital importancia, debido a los estereotipos negativos que se adjudican a todos aquellos grupos étnicos caracterizados por ser “taciturnos”. Esto significa que hacer un análisis del silencio o de lo “no dicho”, puede aportar diferentes propuestas que se alejen de la tendencia de académicos y no académicos de emitir juicios de valor desde una perspectiva etnocentrista.

Algunos lingüistas ya han hecho algunos estudios y análisis sobre el tema y han encontrado los estereotipos e interpretaciones que desde posiciones etnocentristas se han hecho hacia otras culturas. Ron Scollon (1985), por ejemplo, advierte que la presencia de los silencios prolongados por parte de ciertos grupos étnicos durante la interacción conversacional —pensando en interacciones entre culturas occidentales y *culturas-otras*¹⁷¹— con frecuencia da lugar a prácticas abiertamente más discriminativas por

¹⁷¹ Es difícil referirse a los grupos étnicos no-occidentales y los grupos occidentales, sobre todo en la actualidad, que estas fronteras imaginarias han sido diluidas en muchos aspectos por la aculturación, la globalización, etc. En el caso de los mestizos mexicanos, se nos ha considerado como cultura occidental u occidentalizada por estar inmersos en una cultura global y estar regidos por normas y parámetros universales, desde la religión hasta la política y la economía. Por economía lingüística haré referencia a

parte de la cultura occidental. Pero más allá de la discriminación, el estudio y análisis del silencio de y en estas *culturas-otras*, aporta a las ciencias sociales, a la acción investigativa y cualquier otra área que busque un involucramiento con culturas diferenciadas, una perspectiva diferente y una herramienta más que puede romper con la sobreinterpretación —que en el fondo una forma de estereotipar— de las actitudes, comportamiento y naturaleza misma no sólo de las *culturas-otras*, sino del encuentro intercultural y nuestras propias actitudes y comportamiento, como parte de la función de la “experiencia de extrañeza” (*supra*).

El silencio como tal puede clasificarse desde distintas perspectivas. Las más comunes son desde la acústica, la pragmática y/o ambas a su vez. Pero existe un elemento de suma importancia que es complementario y coexistente, sobre todo para el caso que atañe a este trabajo, que es el contexto, sea éste sociocultural o situacional.

Existen algunas suposiciones de naturaleza negativa con respecto al silencio. Entre las principales se encuentran todas aquellas mecánicas de defensa que emergen cuando se percibe algún tipo de amenaza a la imagen pública (FTA) como el hecho de permanecer callado con el propósito de evitar o disminuir el riesgo de la amenaza. Ésta es, de hecho, una faceta “negativa” del silencio, aunque conserva cierta cortesía por el hecho de cumplir con la función, entre otras, de un proceder ritual para mitigar el ejercicio del poder por medio de su dulcificación y así mantener una faceta positiva y no amenazar o contraatacar a los participantes en una interacción dada (*cf.* Flores Farfán y Holzscheiter, 2009; Agyekum, 2002; Sifianou, 1997 y Brown y Levinson, 1987)¹⁷².

En este sentido, la noción de poder como base del silencio comunicativo puede percibirse desde el momento en que no decir algo o permanecer callado tiene el objeto de evitar un conflicto y proteger la imagen pública. Se trata de una lucha de poderes también porque en el encuentro se define, si es que aún no está así determinado, el estatus de los participantes. Es evidente que el que goza de mayor estatus con respecto a su interlocutor es el dominante. Si este sujeto dominante permanece callado, lo que se expresa es un poder sobre el otro.¹⁷³ Pero no sólo eso significa el silencio. En caso de

esta cultura global como occidentales y el resto de las culturas, sobre todo indígenas, como *culturas-otras*.

¹⁷² Para Kofi Agyekum, guardar silencio o permanecer callado es una estrategia de cortesía para manejar los actos amenazantes de la imagen pública y lo hace de forma efectiva, pero al mismo tiempo hace difícil al participante saber qué es lo que está pasando por la mente del interlocutor (2002:34).

¹⁷³ El propio Watts dice que “solemos por lo general negociar el poder en la interacción verbal. En puntos de desbalance en la interacción, el silencio llega a ser muy significativo” (*Traducción mía*) (1997:87).

que éste sea ejercido por el sujeto de estatus inferior, puede tratarse de una forma de desafío, lo cual se puede apreciar muy bien en contextos como en el aula escolar, en la relación profesor-alumno (*cf.* Watts, 1997 y Gilmore, 1985). Es por eso que en este tipo de análisis, el contexto es primordial para comprender la naturaleza de la situación.

Desde esta perspectiva se postula que el silencio está vinculado a las relaciones de poder y al contexto, pero también adquiere significado a partir de cierta normatividad sociocultural que determina el sentido, poder y significado del silencio. Esto no sólo se puede analizar desde el poder. Włodzimierz Sobkowiak, por ejemplo, hace uso de la teoría de la marcación, en la que se sostiene la noción de silencio como un acto marcado o no marcado, dependiendo de la situación o contexto.

Sobkowiak define el silencio desde una perspectiva acústica como la ausencia de sonido o la acción de refrenar el habla. Pero, desde la pragmática, el silencio puede ser con algún propósito, una estrategia pragmática y discursiva, el rol que le corresponde al interlocutor (*cf.* Jaworski, 1997:3), la contención del conocimiento o la omisión de mencionar algo (Sobkowiak, 1997:43).

El silencio visto pragmáticamente, a diferencia de la acústica, se enfoca hacia otros resultados como la incomunicación, la oscuridad dentro del acto comunicativo, o analiza momentos específicos dentro del habla como las pausas, el espacio entre la emisión de palabras, el espacio entre los turnos de habla, titubear, la indirección, el cambio de tópico, entre otros. De ahí que debe hacerse una diferencia terminológica entre silencio acústico (SA) y silencio comunicativo (SC) (*cf.* Agyekum, 2002 y Saville-Troike, 1985), pero también comprender la naturaleza del contexto; es decir, si es intercultural, como el caso que se aborda en este trabajo, o no.¹⁷⁴

El SC es aquel que se produce “de forma deliberada para propósitos comunicativos en lo que es percibido por ambas partes como una situación comunicativa” (*Traducción mía*) (Sobkowiak, 1997:44). Esto alude a la idea de que el silencio, por el hecho de formar parte de una situación comunicativa, requiere necesariamente del contexto para que cumpla su función y así, se puede hablar de la fuerza ilocutiva “en la que es completamente capaz de actualizar los actos de habla

¹⁷⁴ Una clasificación más precisa del silencio la hace Saville-Troike (1985:16 -17), tomada de la etnografía de la comunicación. Para Saville-Troike el Silencio Comunicativo se clasifica en 1) Determinado institucionalmente (lugares, rituales, pertenencia a un grupo social, jerarquía, tabúes), 2) determinado por un grupo (normativo o punitivo, simbólico y situacional) y 3) individualmente determinado o negociado (Interactivo (sociocontextual, lingüístico y psicológico) y no interactivo (contemplación e inactividad)).

comunes como disculparse, rehusarse, quejarse, cuestionar, etc.” (*Traducción mía* Sobkowiak, 1997:46).

El potencial del silencio y la fuerza ilocutiva misma da lugar a consecuencias sociales que pueden ser positivas o negativas, cohesivas o divisorias, informativas o revelativas, etc. Por lo general, se considera que el silencio no es comunicativo desde la perspectiva acústica que se tiene de éste; pero, en ocasiones, es más comunicativo que el habla.

En otros contextos y comunidades culturalmente distintas a otras —pensando, por ejemplo, en los tojolabales con respecto a los misioneros católicos— existe un mayor uso extensivo del SC. En este tipo de situaciones, el habla continua es un caso marcado, por lo que podría decirse que desde la teoría de la marcación en estos contextos se presenta lo que Sobkowiak considera como una marcación invertida o *markedness inversion* (cf. Sobkowiak, 1997:50 y Alfonso Vega, 2005) —que si se ve desde la posición de la *cultura-otra* el silencio simplemente es un caso común de no marcación.

Tan recurrentes son estos casos que Watts (1997) aborda el tema, retomando la obra de los Scollons (1981) porque en ésta analizan la interacción entre americanos y atabascos; de hecho, muchos autores también hacen uso de la investigación de Keith Basso (1972) acerca del silencio prolongado entre turnos de habla de una conversación cotidiana entre navajos, lo que provocaba un juicio negativo por parte de los angloparlantes que intentaban interactuar con ellos. Pero también los navajos asumían el habla continua de éstos como una descortesía y actitud de prepotencia.

En el caso de las *culturas-otras*, el habla continua muchas veces representa una forma descortés, incluso violenta de actuar, en tanto que el habla pausada y el silencio prolongado entre cada turno de habla, que para éstos es algo ordinario (Mushin y Gardner, 2009:2048), para la cultura occidental es visto como un aspecto negativo que puede traducirse en una falta de competencia comunicativa, falta de cooperación del interlocutor, descortesía, suspicacia o simplemente una forma clara de divergencia intencionada por las diferencias culturales que se presentan en estos contextos.

Watts dice que la duración del silencio en la cultura occidental indica el cambio de tema o retomar un tema, sin necesidad de usar marcadores discursivos (Watts, 1997:93), incluso el silencio puede ser una manifestación clara de indirección en una

dinámica de no decir nada, pero, al mismo tiempo, queriendo decir algo (Tannen, 1985:97).

Para el caso de otras *culturas-otras* el silencio entre turnos, o simplemente el silencio como tal, es un elemento de respeto, de cortesía, de determinar el estatus que diferencia al hablante del interlocutor o viceversa; incluso parte del ritmo conversacional. Pero para estar seguros de estas suposiciones se necesita, por lo menos, un sustento etnográfico. De hecho, la presencia misma del científico social o de cualquier otro sujeto “occidentalizado”; es decir, cualquier *alter* implica una alteración del contexto, de la dinámica sociocultural y sociocomunicativa, y, por lo tanto, conversacional de la cotidianeidad de un sujeto o grupo de sujetos; *ergo*, el silencio durante un encuentro de esta naturaleza intercultural o entre alteridades y *egos*, puede estar cumpliendo otras funciones y no precisamente aquellas que el científico y/o el etnógrafo supone.

En casos muy específicos como el de los tojolabales, chujes, kiche’s, k’anjobales, entre otros, lo que he observado, sobre todo entre los tojolabales, es que el silencio en la conversación no es tan frecuente como los Scollons (*supra*) o Basso (*supra*) explicitan en sus investigaciones con otros grupos étnicos. De hecho, en algunos registros que tengo de conversaciones entre tojolabales casi no se presentan pausas entre turnos de habla y los traslapes o momentos en que casi se arrebatan la palabra son muy comunes, más allá de *back channels* muy recurrentes como el *ja’i* o *kere*.¹⁷⁵ De manera similar, he podido percibir una dinámica conversacional entre kiche’s de Santa María Chiquimula, Totonicapan o chujes de Nuevo Porvenir, Chiapas (Notas de campo 1.y 2 de noviembre de 2008/ mayo-diciembre 2010). Pero en encuentros interculturales, si en realidad estas *culturas-otras*, y en específico los tojolabales, no son taciturnos como se puede suponer desde la “perspectiva occidental” y/o cientificista, entonces, ¿cuál es el significado de los frecuentes silencios?

Si se toman en cuenta las posibilidades que Agyekum (2002) propone con respecto al grupo akan, en Ghana, el silencio puede ser una forma cortés de frenar las FTA, al reconocer que existe una falta de poder, pero también puede fungir como

¹⁷⁵ Estas expresiones hacen las veces de *back channels* y cumplen en la mayoría de los casos, en conversaciones entre tojolabales, en *tojab’al*, el sentido de mostrar al hablante que se está atendiendo lo que dice, que se comprende su mensaje y que se está de acuerdo con lo que dice, en ocasiones como preparación para tomar enseguida el turno de habla, aunque sea para preparar una argumentación que se contraponga a lo dicho por el hablante. El término *ja’i* significa “sí” o “sí pues”. *Kere*, se acerca a un significado similar a “¡Ah, bueno!” o “¡bueno!”.

regulador y organizador de las relaciones sociales, la definición del estatus de los participantes o la expresión de respeto, dentro de todo aquel proceso de monitoreo al que Goffman (1972) alude durante el encuentro social. Me inclino a pensar más en esta posibilidad con respecto a la función del silencio en el caso de la presente investigación. También que el SC y/o lo “no dicho” tiene en el fondo una función que va más allá de hacer implícita una intencionalidad; es decir, una suerte de evasión de responsabilidad al decir algo de una forma diferente, haciendo como si no lo hubiéramos mencionado para evitar un “contraataque” que dé lugar a un FTA (*cf.* Ducrot, 1980:5).¹⁷⁶

Trataré de explicar mejor esto con un ejemplo etnográfico que expondré a continuación. En éste se presentan distintos elementos dentro de la conversación entre el agente de pastoral Jorge Paz (JP) y un jefe de familia tojolabal de nombre Manuel (M), de una comunidad llamada Candelaria Bienes Comunes, perteneciente a la cabecera de Gabriel Leyva Velázquez, en la Zona Alta, cercana a la región de Las Cañadas. Se trata de una comunidad con un índice elevado de pobreza y un reducido contacto con otras comunidades cercanas a la ciudad y/o pueblos mestizos.

De manera similar al ejemplo que expuse en el capítulo anterior, en esta comunidad muchas mujeres y niños no hablan español. La comunidad se caracteriza, además, por el bajo grado de conflicto religioso, pues hasta ahora sólo tres personas de las cuarenta familias que ahí habitan, están siendo convertidas y convencidas por un grupo de Testigos de Jehová. El resto son católicos (Notas de campo, 07 noviembre de 2010).

Otro aspecto importante que debo mencionar es que se trata de una conversación que hice en el año 2010; es decir, poco más de dos años después del ejemplo que expuse en el capítulo precedente, lo que indica que este mismo pastoral, pese a estar en una comunidad distinta ya tiene experiencia y conocimiento de la sociedad tojolabal, aunque quizá no llega aún a identificar características diferenciadas y sutiles entre zona y zona. No es la primera vez que conversa con Manuel, pero el grado de contacto constante que

¹⁷⁶ Oswald Ducrot aclara que la interacción o las relaciones intersubjetivas inherentes al habla no se reducen al intercambio de conocimientos que por definición aluden a la comunicación. En muchas ocasiones existen cosas que no se dicen o se dicen de otra forma para crear un efecto engañoso de no haber mencionado para causar un efecto específico en el interlocutor, pero evadiendo la responsabilidad de ser el autor de la enunciación de algo. Sin embargo, al igual que en estos aspectos que “no se dicen” pero que se sobrentienden o se presuponen, el silencio conlleva una función similar. De hecho, lo no dicho es una forma de silencio, a la vez que el silencio puede ser una forma de lo no dicho (*cf.* Ducrot, 1980).

ha tenido con él no ha dado lugar a que comprenda muchas costumbres o formas de pensar de éste, su familia y la comunidad misma.

Como antecedente a la conversación que analizaré, la presencia de este misionero en la comunidad se explica por el proyecto que la Misión de Guadalupe había emprendido para involucrar a los agentes de pastoral en el aprendizaje del idioma de la región en la que trabajarán. Es parte de la iniciativa de la sección de trabajo pastoral que se ha denominado “comunicación” (*supra*). Jorge Paz, junto con otros agentes de pastoral, trabaja en zonas en las que el *tojolab’al* es muy vital, pero la estrategia de la misión consiste en que el agente de pastoral dedique un periodo de tiempo —una semana— dividido en tres etapas a lo largo del año, presentándose en una comunidad que no corresponda a la zona en la que éste trabaja normalmente para aprender mejor el idioma sin recibir tantas condescendencias por parte de los miembros de la comunidad.¹⁷⁷ Esta actividad se denomina “la semana tojolabal”.

Jorge eligió empezar su proceso de aprendizaje en la citada comunidad, y cuando lo acompañé el 6 de noviembre de 2010 éste ya había estado antes allí durante una semana; es decir, cuando lo acompañé él asistió a esta comunidad para cumplir con su segunda semana o periodo de aprendizaje del idioma.

A diferencia de otros viajes que había hecho con él previamente, en esta ocasión me tocó caminar cuesta arriba por cuatro horas y con lluvia. El camino es pesado y, por lo mismo, llegar ahí significaba un gran alivio y un anhelo de descanso. El lugar en el que pernocharíamos sería la casa de la familia de Don Manuel o el hermano Manuel, como le decía Jorge Paz.¹⁷⁸

Al día siguiente, después de visitar varias casas para conocer a la gente y que Jorge Paz pudiera aprender y anotar nuevas palabras en *tojolab’al* para memorizarlas, llegamos a la casa en la que nos estábamos hospedando. De inmediato, una de las hijas de Manuel nos avisó en español que ya estaba lista la comida y que pasáramos a la cocina. Nosotros seguíamos con la mente enfocada en las palabras y oraciones que

¹⁷⁷ Por lo general el agente de pastoral elige una comunidad para permanecer en promedio una semana. En estricto sentido limitará sus funciones de agente de pastoral para sólo dedicarse a aprender el idioma. Todos los agentes de pastoral se comprometieron a aprender la lengua de la zona en la que trabajan. En este caso, sólo una pastoral aprende k’anjobal y el resto tojolab’al, aun aquellos que en su zona de trabajo este idioma ya no se habla.

¹⁷⁸ Sin modificar la forma de dirigirse a las personas, Jorge Paz se refería a don Manuel como hermano Nelo o hermano Manolito. Aunque Manuel no es un anciano, en varias ocasiones ha sido autoridad y tiene un buen prestigio en la comunidad, al igual que otras personas como Carmelino, Ricardo, Caralampio, el primero exguerrillero zapatista y los dos últimos ancianos de la comunidad.

habíamos aprendido en *tojolab'al* en las diferentes casas que visitamos.¹⁷⁹ Sin embargo, yo decidí llevar mi grabadora a la cocina y traté de guardar silencio para poder captar algún tipo de conversación que se iniciara entre Jorge Paz y los miembros de la familia de Don Manuel. Claramente mi objetivo era estudiar y analizar el tipo de conversación entre ambos, y medir las diferencias entre del Jorge Paz de 2008 y el actual.

La ventaja de haber tomado esa decisión no sólo fue que se registrara una conversación espontánea, sino que yo mismo había olvidado la presencia de la grabadora, lo que me permitió participar en el encuentro de una forma más natural y en donde el papel del silencio jugó en mí una actitud específica frente a una *awkward situation* o situación incómoda (cf. Sifianou, 1997 y Leech, 1983). Pero en el encuentro mismo hubo periodos de silencio por parte del jefe de familia con un significado distinto al mío, y un acaparamiento de turnos de habla y la expresión de presunciones por parte de Jorge que reflejan su naturaleza actitudinal y cultural distinta a la de los tojolabales de esta comunidad.

Casa de Don Manuel, Candelaria Bienes Comunes, Chiapas, 7 de noviembre de 2010

- | | |
|-------------------------|--|
| 1) Jorge Paz (JP) | <i>San</i> (buenos días) hermana Lupiita! Hermana Maaarta, hermano Manueel. |
| 2) Jorge Valtierra (JV) | <i>San, jultikta...jakeltikta</i> (¡Buenos días! Ya llegamos, ya llegamos) |
| 3) Manuel (M) | <i>/Lek</i> hermano. <i>Kulananika</i> (¡Siéntense!)
[6 segundos de silencio] |
| 4) JP | Cuando te pre... cuando te pregunto hermano, hermana “ <i>Jastaya</i> ” ¹⁸⁰ (¿cómo estás?), tú dices <i>wex ka...</i> |
| 5) Lupita (L) | <i>Ti wa x'ek'</i> (aquí, bien) hermano |

¹⁷⁹ Dicho sea de paso, yo también entré en la dinámica de practicar el *tojolab'al* para poner en práctica lo aprendido en cursos que me dio el padre Ramón Castillo Aguilar en La Castalia.

¹⁸⁰ El término “*jastaya*” que enuncia el misionero se refiere a *jastal*=cómo; *aya*= verbo “estar” conjugado en segunda persona del singular. En muchas zonas pareciera que los tojolabales pronuncian de manera muy similar a la que el misionero lo hace. Esto sucede con muchas palabras del *tojolab'al*, pero en realidad la pronunciación de esta enunciación por un tojolabal, puede tratarse de lo que se conoce como elisión; es decir, la pérdida de una vocal o grupo de vocales al final de una palabra, sobre todo ante otra palabra que inicia con vocal. En el caso de lo que pronuncia el misionero no es precisamente una elisión porque él abiertamente suprime un sonido, en específico el sonido de la “l” que, aunque los tojolabales no lo pronuncian de manera muy explícita en algunos casos, sí se logra captar, y a veces confundir con un alargamiento vocálico.

- 6) JP /Ti wi xeka...
- 7) L /Ti wa x'ek'a
- 8) JP /Ti we xek'a
- 9) L /Ti wa x'ek'a,
hermano
[4 segundos, mientras Jorge Paz anotaba en su libreta]
- 10) JP Tz'katal, hermana (Gracias, hermana)
- 11) L /Lek, hermano. (Bueno, hermano)
- 12) JP [Dirigiéndose a mí] Eso lo quiero aprender George, *Ti wixeka*, porque lo dicen mucho los hermanos. Es una respuesta que dan mucho los hermanos acá, en esta región sobre todo... *ti wixeka*.
[10 segundos de silencio, mientras sirven la comida]
- 13) JP Está lloviendo un poco ¿verda'?
- 14) JV Parece
[170 segundos de silencio] [mientras comíamos, el llanto de un niño al fondo]
- 15) JV [Dirigiéndome a Jorge Paz]. Tas muy callado ahora.
- 16) JP ¿Sí verda'? Tengo gripa...
[5 segundos]
- 17) JP Ay hermano Manuel, hermana Marta... *jel x'ajb'ani* la verdad... (Muy sabroso la verdad).
- 18) Marta (Ma) /Lek hermano.
- 19) M [En voz baja y sin dirigirse a nosotros le dice a su esposa Marta] *Lechan* (Sírveles)
- 20) Ma *Wa'anik* [¡coman!]
- 21) JP *Miyuk* hermana Marta. *Jel xa b'utelon* [No hermana, estoy muy lleno]
- 22) Ma /Lek hermano.
- 23) JV Sí, yo también. Muy rico, pero ya no más.
- 24) Ma /Lek hermano.
[19 segundos de silencio]
- 25) JP Pues sí hermano Nelo... [dirigiéndose a mí] Así le dicen

- a los Manuel, a los que se llaman Manuel ¿verda' hermano?
- 26) M /Sí hermano.
- 27) JP Se mira cansado hermano.
- 28) M /Sí hermano.
- 29) JP ¿Fue trabajar hoy hermano?
- 30) M /Sí hermano.
- 31) JP ¡Ay George! Ahorita un temazcalito... Hermano Manuel, ¿Aquí tienen ustedes temazcal?
- 32) M Sí hermano... Aquí puera hay.
- 33) JP ¿Es de ocote hermano?
- 34) M /Es.
- 35) JP Y... ¿cómo lo prenden?...
- 36) M Pus así.
- 37) JP Ah, pero... así con piedras calientes o...
- 38) M [Se distrae con un niño que llora y le dice algo en tojolabal a voz baja]
[Siguen 5 segundos de silencio]
- 39) JP Oiga hermano... ¿Será que podemos usar su temazcal?
- 40) M *Miyuk* (No).
- 41) JP ¿Por qué hermano? ¿No podemos?
- 42) M *Miyuk* (No).
- 43) JP ¿*Miyuk* hermano? ¿Va a salir hermano?
- 44) M [Sonríe de forma inusual... continúa comiendo y voltea constantemente a ver la cara de su esposa]
- 45) JP ¿Va a la milpa hermano?
- 46) M [sacude la cabeza negando, sonriendo quizá por cortesía]
- 47) JP No podemos entrar mi George [riendo como para amenizar el ambiente] Ha de pensar el hermano que somos pareja [vuelve a reír]...
[10 segundos de silencio]
- 48) JP ¿No se puede hermano?
- 49) M *Miyuk* (No).

- 50) JP Así, con nuestro chon.
- 51) M [Permanece en silencio y con una sonrisa]
- 52) JV Ya tocayo...
- 53) JP Sí ¿verda'? Ahí ando de metiche... no me callo hermano.
- 54) M [sonríe en silencio]
- 55) JP Ta bueeeno hermano...
[15 segundos de silencio].
- 56) JP Bueno hermano, vamos con el hermano Carmelino para preparar la lectura... [de la Biblia para la misa]
- 57) M Ta' bueno hermano
- 58) JP *Tz'akatal* hermano, hermana. *Jel x'ajb'ani* (¡Muy sabroso!)
- 59) M */Lek'a* (¡bueno!)
- 60) Ma */Lek* hermano.

Para el análisis de esta conversación considero práctico dividirla en tres partes o momentos. La primera que va de la línea 1 a la 12, y que tiene que ver con el inicio conversacional en un contexto intercultural en el que se intenta establecer un *rapport* y, de alguna forma, es un *momento de acomodación*. La segunda parte se ubica entre las líneas 25 y 55, que es el *clímax* del encuentro y en el que el silencio es el elemento protagónico para el análisis. La última parte comprende de la línea 56 a la 60 y es donde se presenta el cambio de tópico y fin del encuentro precedido por un periodo prolongado de silencio.

La primera parte se relaciona con la iniciativa del misionero por aprender una palabra en *tojolab'al*. Si se observa bien, él nunca pudo decir bien la frase que constantemente repetía Lupita, pero eso no es lo importante, sino que en ningún momento ella le dijo que lo estaba haciendo mal; es decir, nunca dijo “no” y recurrió a la repetición.

Vale la pena detenerse un momento en este aspecto de la repetición para tratar de entender la naturaleza de lo que podría significar la palabra “no” o “*miyuk*” para los tojolabales frente a una jerarquía como la que representa Jorge Paz —ser un agente de pastoral de la Misión de Guadalupe— y en donde se involucran elementos como el FTA, la definición del estatus y el reconocimiento de la relación de poder que está

presente en el encuentro. Aunque se está utilizando un recurso antitético con respecto al silencio; es decir, la repetición, se está cumpliendo una función que también tiene y representa el silencio; es decir, la indirección (cf. Brody, 1986 y Tannen, 1985) y que no tiene el adverbio de negación “*miyuk*”.

Miyuk (no), es una palabra que lejos está de cualquier tipo de indirección, por lo tanto, desde el momento en que se presenta en ciertos momentos en los que el tojolabal se dirige con firmeza y sin titubeo hacia otro sujeto (tojolabal o no) existe el riesgo de mostrar una actitud descortés y amenazante. Esta actitud no sólo se observa con esta negación. Cuando yo acompañaba al misionero y el tojolabal quería saber más de mi persona, no me preguntaba directamente sino obtenía la información a través del misionero. Desde nuestra cultura occidentalizada eso puede ser un acto de descortesía —aunque en nuestra propia cultura se presentan estas actitudes— pero desde la perspectiva de ellos, dirigirse a uno y cuestionarlo directamente puede ser ofensivo.

La indirección no es necesariamente una evasión, sino una suerte de “dulcificación” de y en la interacción cara-a-cara evitando la confrontación. Ahora bien, esta indirección puede darse también en otros contextos con el recurso de la repetición o uso de *back channels*. De hecho, para Jill Brody (1986) la repetición de palabras, frases, cláusulas y oraciones es un aspecto notable del habla *tojolab'al*. Desde la teoría de la comunicación la repetición es una redundancia que facilita la comunicación misma porque coadyuva a la reducción de “errores” en la emisión de un mensaje, así como lograr con mayor seguridad que el interlocutor pueda captar todo el mensaje con detalle (Brody, 1986:255-256). La repetición a la que se refiere Jill Brody es en cuanto al discurso y/o la mecánica narrativa tojolabal con fines, sobre todo, mnemotécnicos y/o didácticos, de énfasis en el mensaje que se transmite, la fuerza persuasiva que se pretende obtener, entre otros.

Durante una conversación, la repetición es un factor que casi siempre se presenta no sólo entre los tojolabales, sino entre individuos de culturas occidentales, y que no sólo cumple con las funciones de énfasis, persuasión, etc., sino de tener la disposición de dejar al hablante con su turno en la conversación (*back channels*), una forma “cortés” de hacerle ver al hablante que se está atendiendo su mensaje comunicativo o, como en el ejemplo, una repetición que tiene un fin “didáctico” para que el misionero aprenda y reproduzca la palabra o frase que le interesa conocer.

Esta acción comunicativa de repetición es muy común entre los tojolabales. Es difícil que digan “no” o “*miyuk*” en estas circunstancias, y más aún debido a la jerarquía y otredad que representa el agente de pastoral. Esto alude, entonces, a dos funciones de esta repetición o reiteración de la frase en cuestión, que tiene que ver con la cortesía, pero también con una forma muy específica de asentir o negar el acierto o no de Jorge, que puede aludir a la evasión o suavizar el efecto perlocutivo posible si es que se enunciara una negación tajante.

Uno de tantos ejemplos que tengo registrados y que ilustran bien la repetición, en este caso de ciertos *back channels*, se da cuando pregunto por el clima de la comunidad de Candelaria Bienes Comunes:

- JV (Jorge Valtierra)- *Jel ja che'e'* [Hace mucho frío]
R (Ricardo)- *Jel ja che'e'*. [Hace mucho frío]
JV- ¿Siempre hace frío por aquí?
R- Siempre.
JV- Pero en cuaresma supongo que hace más bien calor.
R- Sí pue'
JV- Entonces no siempre hace frío.
R- No siempre.
JV- Pero ahorita sí está frío.
R- Sí, si de por sí [3 segundos de silencio] Siempre es frío aquí. Aquí no hay calor.¹⁸¹

Haciendo un análisis acotado de este fragmento, lo que destaca es el hecho de que nunca se me contradijo. Mi presencia como un sujeto que apenas conocía Ricardo, creaba cierta suspicacia que se refleja en el hecho de que no es cortés contradecirme. Sus respuestas presentan una indirección y un cierto rodeo que aclaran que la zona es fría y no calurosa, pero cuando yo pregunto/afirmo —quizá de una forma inadecuada, incluso descortés— que en la época de cuaresma debe hacer calor, él nunca me dice que no,

¹⁸¹ Esta conversación es fragmento de una grabación que hice en casa de Ricardo, en la comunidad de Candelaria Bienes Comunes, el 7 de noviembre de 2010. En el contenido de este fragmento, tenía la intencionalidad de hacer un comentario que pudiera detonar una conversación, empezando por preguntar acerca de su entorno natural, estimulando, según yo, a esta persona para que platicara acerca de lo que sabe y yo ignoro. Es un buen ejemplo del recurso que se utiliza para evitar decir, en este caso, que no hace calor en esa comunidad. Esto lo corroboro días después cuando me informan que ni en la época de mayor calor, esta zona deja de ser fría porque es muy alta y boscosa.

sólo al final aclara que nunca hace calor en esa comunidad; es decir, expresa de otra forma su negativa.

Por otra parte, mi intento de propiciar una conversación con Ricardo fracasa porque no estoy en estricto sentido preguntando o proponiendo un tema, sino (re)afirmando mis creencias acerca del clima del lugar. Mi otredad y la asociación que tienen de mí con respecto al misionero, pensando que pudiera significar un cierto estatus hipotético que me da poder, aunado a mi actitud mestiza de prepotencia reflejada en mi cuestionario formado más bien por aseveraciones que preguntas, pueden estar propiciando las respuestas de Ricardo.

Regresando al punto inicial y al análisis de la conversación entre Jorge y Lupita, en apariencia estos elementos de repetición no tienen mucha relación con el propósito analítico del silencio en esta conversación ni del apartado mismo, pero lo que pretendo destacar es el papel que juegan en estos encuentros interculturales los recursos, tácticos o no, para iniciar una conversación y paliar el evidente silencio que se presenta en un encuentro determinado por el hecho de no compartir un tema, intereses o aspectos culturales.

No existía ningún motivo en específico para preguntar a Lupita sobre una palabra como tal porque no era un momento propicio; es decir, ella se encontraba haciendo labores propias de su rol en la comunidad y en la familia, y la otredad que representa el misionero irrumpe su actividad obligándola a atenderle no sólo por cortesía, sino porque el misionero representa una autoridad “moral”, generacional, institucional y de género frente a ella (estatus).

El caso de Lupita, además, no sólo se trata de una hija de Don Manuel que ya implica una diferencia de estatus importante, sino que es mujer. Ser mujer en el contexto en que se entabla esa conversación; es decir, estar en la cocina haciendo las tortillas y ayudando a que todo sea más rápido para servirnos de comer; estar en presencia de su padre, y, por lo general, cuando las mujeres están haciendo su trabajo hablan lo necesario y en relación a la actividad que realizan, y menos aún en presencia de visitas sean tojolabales o no. No conversan como lo haríamos nosotros en nuestro contexto sociocultural, de hecho, mientras esperamos a que, en este caso a nosotros, nos sirvan de comer, el único que por deferencia intercambia algunas palabras es el jefe de la casa y, si es el caso, el hijo mayor cuando ya tiene familia o está por tenerla. Jorge y

yo debimos esperar a que ellos empezaran la conversación, la cual debía darse momentos antes de que nos sirvieran de comer (Conversación con Ramón Castillo Pbro. 2 de diciembre de 2010 y Notas de campo noviembre-diciembre 2010). De hecho, el escaso intercambio de palabras entre ellos (tojolabales) en ese momento se hace con un volumen muy bajo. El misionero habla con un volumen diferente que puede ser un acto marcado para ese contexto, pero también un indexical de poder o de autoridad.¹⁸²

Para Luisa Martín Rojo:

Estas diferencias en sí no presentan grandes problemas para los hablantes. Pero, además, tenemos que tener presente que los hablantes se guiarán por sus conocimientos comunicativos; es decir, por lo que es habitual en sus comunidades, no sólo a la hora de usar, sino también a la hora de interpretar lo que otros hacen, y ello, puede llevarles, incluso a realizar algunas inferencias sobre la situación comunicativa, que pueden no corresponderse con la intención de su interlocutor (Martín Rojo, 2003:4).

Esta acción no se tomó en estricto sentido como, por llamarle de algún modo, una violación a la “regla” sociocultural de ese contexto/comunidad por muchas razones. La principal de ellas es debido a la jerarquía e institución que el misionero representa, además de pertenecer a una cultura distinta, de lo que los tojolabales están conscientes. Pero existen muchas formas de contrarrestar los indexicales de poder rompiendo con la dicotomía dominado-dominante, y conservando un acto de cortesía. La repetición es una de esas formas.

Si nos ubicamos en el escenario en el que el agente de pastoral está tratando de pronunciar la palabra que le repite Lupita por cortesía, una reacción por parte del jefe de familia para contrarrestar el estatus o el poder que detenta el pastoral, puede hacer uso de la repetición al quitarle el turno de habla a Lupita y él mismo repetir la palabra que no puede pronunciar el pastoral. De esa forma indirectamente estaría indicando por la

¹⁸² Al respecto, sin hablar específicamente de indexicales de poder, Luisa Martín Rojo (2003) expone un ejemplo de esto que se da en contextos en los que se presentan dos partes culturalmente distintas que alude a la llamada “chulería” madrileña: “Así ocurre, por ejemplo, con el uso de un imperativo (“Dame un cigarro”, sería una forma usual entre los hablantes españoles, pero si nuestro interlocutor es británico, esperará una forma indirecta de tipo: “can I have a cigarette”, por lo que el uso del imperativo puede ser vivido como impositivo y descortés); o con el tono de voz (el peninsular, por ejemplo, muy elevado para los oídos mexicanos, puede fácilmente ser interpretado como autoritario o enfadado)” (2003:4). Aquí Martín Rojo expone el término indirección y descortesía. El tono de voz del agente de pastoral puede considerarse para los tojolabales como impositivo, al igual que muchos de sus intentos de abrir conversaciones en espacios que no es “adecuado”.

autoridad que representa en la familia, su género, edad, etc., que es suficiente y no tiene por qué seguir la conversación. En las interacciones de este tipo, sin embargo, los sujetos no se conforman con perder el turno de habla y buscarán otros recursos para tenerlo. El cambio de tema o de tópico es un buen ejemplo para recuperar el turno de habla.

De regreso al punto importante de este supuesto, la repetición es un recurso eficaz para evitar la descortesía y al mismo tiempo romper con la indexicalidad de poder. El peso que para los tojolabales en estos contextos e interacciones tiene decir “no” o “*miyuk*” o rehusarse a responder lo que los misioneros preguntan, es muy grande y en muchos sentidos violento o descortés; de ahí el recurso de la indirección.¹⁸³ Pero esta actitud puede tener también una explicación histórica. Si se considera la llamada memoria baldía (*vid.* Capítulo 1), el contexto intercultural era por lo general entre el tojolabal y el finquero, el capataz o el sacerdote. La negación, por ejemplo, a una indicación por parte de alguno de estos individuos significaba un insulto o desobediencia al patrón o al sacerdote, lo que traía consecuencias por lo general punitivas.¹⁸⁴ Esto significa que existen en esa memoria colectiva instituciones bien definidas representadas por mestizos con autoridad.

El estatus y el poder persisten aún en la actualidad. Incluso, en épocas más recientes la figura de autoridad y reconocimiento en movimientos como el EZLN o movimientos con inspiración en la llamada teología de la liberación, recae por lo general en uno o varios mestizos, y estamos hablando de situaciones en contextos, más que interculturales, en los que se cruzan distintas culturas o *crosscultural contexts*. Pero

¹⁸³ Al respecto, Brody (1991) alude a los razonamientos de Erving Goffman acerca de la presentación del *yo* en la vida cotidiana. En este punto el *yo* busca adquirir información del *otro* y poner información en juego acerca de ellos que ya se conoce previamente (presuposición). Pero existe un segundo elemento que se da en el encuentro: el contexto cultural. Frente a estos aspectos las partes interactuantes negocian el manejo de información acerca de ellos mismos y los otros, pero para evitar ofender, mucha de la negociación es indirecta. Se busca evitar la confrontación porque es parte de su cultura; es decir, dentro de la noción de comunidad, no tanto en el sentido “nosótrico” de Lenkersdorf (2005 y 2002; Véase también Lisboa, 2005), sino los factores socioculturales de pertenencia comunitaria como la lengua, el vestido u otras formas significativas interrelacionadas, en las que la cooperación y el acuerdo comunitario prevalecen, que no relaciones de horizontalidad (*cf.* Brody, 1991:78).

¹⁸⁴ Aunque no he encontrado esta información en ninguna fuente bibliográfica, al tratar de aprender la lengua me percaté que la palabra “osado”, por lo tanto préstamo del español, significa para ellos “travieso”, que en su contexto es “desobediente”. Esa desobediencia se puede remitir a una época de avasallamiento o encasillamiento, considerando que “osado” es aquel que se atreve, en este caso, a no acatar lo que se le ordena. Entre los tojolabales la negarse a hacer algo, sea un favor, una comanda o lo que sea, es un acto de rebeldía. La forma en la que se puede negar alguien a hacer algo es haciendo un rodeo argumentativo evitando decir “no” o simplemente decir “sí”, pero no hacerlo. Al respecto, sería interesante consultar la obra de Jane Hill acerca del náhuatl en Tlaxcala (Hill, 2007).

la figura del misionero no es la del patrón de la finca, ni siquiera la de un representante de la Iglesia colonial o la del cura doctrinero como les llama Jan De Vos (2000 y 1994), sino la de un representante de una organización religiosa, que en las últimas décadas se ha personificado en la figura de Samuel Ruiz o, más específicamente en figuras con las que más asocian al pastoral y que dejaron huella en la memoria reciente de muchos tojolabales, como el caso del hermano Jorge Carrasco (*yaaxte'*), tío del agente de pastoral Jorge Paz.

Es importante mencionarlo porque esto significa que más allá del estatus del misionero o de un ejercicio arbitrario de poder de su parte hacia los tojolabales, la imagen que se tiene de él no es la de un *kaxlan*, sino de un *b'ankilal*; es decir, un hermano mayor que en el contexto tojolabal implica una autoridad moral respetable, razón por la que sus constantes violaciones a las máximas socioculturales tojolabales no le llevan a ser parte de la *tojolabalidad*, pero tampoco a ser excluido de forma definitiva. Se entiende su condición de extraño, de otredad, y esa condición no permite que incurra en una ofensa grave hacia ellos, como sí sucedería si él fuera tojolabal.

Si se observa bien, volviendo al análisis y sin situaciones supuestas, la actitud de Lupita frente a esta situación, no se prestaba desde un punto de vista cortés para decir “no” o guardar silencio, aunque eso hubiera bastado para transmitir el mensaje. Por otro lado, el misionero no tenía la intención de dirigirse a Lupita desde el principio. De hecho, se dirigió a Manuel cuando dice, como se indica en la línea 4, “hermano, hermana”. Pero el silencio de Manuel, mejor dicho, la distracción que había en él por parte del niño que requería de su atención, lo deslindó de ser partícipe en la petición de Jorge.

De alguna forma, las circunstancias fueron favorables para que Manuel se deslindara de esa responsabilidad, lo que podría entenderse como una suerte de desatención que no se considera ofensiva porque el contexto mismo se prestaba para comunicar con su actitud un “no puedo atenderte en este momento”. Esa ausencia de atención produjo un efecto de indirección muy similar al que se produce en el silencio. Si Lupita hubiera permanecido callada y no se hubiera satisfecho la inquietud del misionero, el metamensaje podría ser en esencia el mismo que el de Manuel cuando no atiende su pregunta. Pero el contexto en el que el distractor es hacer tortillas, no justificaría de manera suficiente el silencio, lo que implicaría una actitud de descortesía que podría ofender a Jorge, y esto ser un elemento que amenazara la imagen pública de

Lupita (FTA).¹⁸⁵ Si a pesar de eso Lupita hubiera permanecido callada, el silencio conllevaría una situación incómoda que el misionero buscaría evadir por medio de distintas vías: repetir la pregunta hasta que le hicieran caso, pensar en otro tópico para iniciar la conversación o darle continuidad a su intención de platicar y obtener respuestas, apoyándose en mí, quizá haciéndome la misma pregunta a sabiendas de que yo no tendría la respuesta.

La reacción de Lupita, en este caso, fue la de evitar la descortesía y tratar de satisfacer a Jorge en su intento de conversar porque era una jerarquía y porque su padre no podía contestar en ese momento. Eso define en cierta medida el estatus y la relación de poder que hay a partir de la figura que representa Jorge. Por otro lado, la respuesta de Lupita tiene alguna relación con revertir los efectos del FTA; es decir, responder y ser cortés, más allá de reconocer la jerarquía del agente de pastoral, significaba salvaguardar su imagen de “cooperación”, principalmente conversacional.

En ambas figuras —Manuel y Lupita— existieron actos comunicados (*cf.* Nicolle, 2000:234). Manuel realizó un acto comunicado al no responder la pregunta de Jorge porque estaba atendiendo otro asunto que requería de su atención, y Lupita le responde pero no dio pie a que siguiera la conversación, por lo que transmitió un mensaje de que estaba ocupada y que por cortesía respondió su duda, pero la plática no iba a trascender.

El segundo aspecto de este momento, tiene que ver con la intención del misionero de hacer esa pregunta no porque saber esa frase fuera de vital importancia para sus estudios. Lo que se percibe es que esa duda era un tópico que apoyaba su intento de iniciar una conversación y romper con un silencio que es incómodo en el contexto occidental; es decir, la necesidad de conversar era porque después del saludo inicial al entrar a la cocina hubo un silencio que para nuestra cultura occidentalizada es muy prolongado; por lo tanto, representa incomodidad e incluso una serie de especulaciones etnocentristas hacia los tojolabales, mientras que quizá ellos, los tojolabales, esperaban que nosotros no iniciáramos una conversación, pues los

¹⁸⁵ En este sentido podría tomarse como una estrategia para minimizar la amenaza a la imagen pública de Lupita a través de formulaciones de indirección convencional o el uso de expresiones de deferencia como la repetición misma o el uso de enunciaciones como “sí pue”, “sí, de por sí”, “!Ah bueno;” (*cf.* Brody, 2003).

alimentos, incluso desde una interpretación bíblica, es un momento importante y de respeto.¹⁸⁶ El respeto a su vez, se vincula estrechamente con el silencio.

Esto último implica que la actitud de Jorge al respecto —y en circunstancias normales también es la actitud que yo reproduciría— es la de ser cortés. La cocina o el comedor para nuestra cultura occidentalizada no siempre es un espacio para guardar silencio, al menos que las circunstancias se presten a ello, y aún así, el silencio no es muy bien visto.¹⁸⁷ Para los tojolabales, por otro lado, la actitud de Jorge no fue muy cortés, pero puede tolerarse porque se trata de una visita, pertenece a otra cultura y, sobre todo, es un agente de pastoral.

Quizá en algunos contextos evitar la negación o responder reiteradamente con la misma palabra sea descortés. En muchos momentos cuando yo pregunto algo y me repiten una y otra vez la respuesta cuando lo que quiero o espero es un “sí” o “no”, me puede hacer pensar que lo estoy haciendo mal y mi interlocutor lo evidencia, incluso se burla. Pero en otras culturas puede tener otro significado. La cortesía, pese a considerarse como una forma de comportamiento humano universal, se manifiesta de forma distinta entre las culturas del mundo o, en palabras de Haverkate, “existen al respecto diferencias interculturales no sólo a la manifestación formal, sino también a la función interactiva de las normas vigentes en cada cultura específica” (Haverkate, 1994:12).

Para resumir este primer momento, los aspectos que destacan en ambas partes interactuantes —Lupita y Jorge— están muy relacionados, por un lado, con la cortesía; es decir, existe una disposición por parte de Lupita de ser cooperativa en relevo de su padre que no podía responder en ese momento, y dar mayor prioridad a satisfacer la

¹⁸⁶ Leech (1990) propone la existencia de una máxima fáctica que podría ser formulada como un silencio evitado o continuar hablando con el fin de contar con la necesidad de evitar el silencio en las interacciones. Para él es más fácil pensar en evitar el silencio no en términos de una máxima distinta sino como un caso especial de máximas de acuerdos y simpatía; es decir, el silencio es una práctica conversacional indeseable que debería ser rehuida de alguna forma u otra.

¹⁸⁷ Un ejemplo es cuando una persona asiste a una comida formal porque fue invitado por una gran autoridad o simplemente una persona desconocida. Otro ejemplo más específico y personal es cuando asistí a comer con mi novia y mi suegra. Era la primera vez que lo hacía y, de hecho, era el momento en que debía anunciar mi compromiso con su hija, lo cual es común en México. Ciertamente me sentía muy nervioso por la situación, pero mi plática breve y mis constantes silencios no sólo se debían a esa situación emocional, sino también a una forma de cortesía y de respeto a ella que es mayor que yo, es la madre de mi pareja y, aunque sabía de antemano la aprobación de mi relación con su hija, seguir este ritual implicaba mostrar una imagen pública que confirmara los “requisitos esperados” para ser mejor aceptado. Hablar mucho durante el encuentro no lo creía muy conveniente. Sin embargo, desde mi perspectiva cultural permanecer en silencio todo el tiempo hubiera implicado una descortesía y un acto marcado de mi parte.

pregunta del misionero que a su trabajo. Dentro de este momento, mi presencia, aunque no participativa, representaba, en tanto acompañante de Jorge, un tercer participante no-activo que presionaba aún más a Lupita para “tener que” responder a Jorge. Por parte de Jorge, la cortesía constituía un elemento primordial para evitar el silencio “incómodo” que había en el ambiente.

Por el otro, existe una intención en Jorge para establecer un *rapport* a partir de la conversación; es decir, proponer un tema a partir de su pregunta para entablar otras conversaciones que den pie a una mejor interacción.¹⁸⁸ Quizá a la inversa de nuestras costumbres, la forma (o máxima) para establecer esa interacción era tolerar los silencios y dar pie a que don Manuel fuera quien iniciara la conversación, sea porque jerárquicamente era el jefe de la casa o porque él fue quien se ofreció para invitarnos a comer y compartir con él y su familia ese momento. Se debía respetar su posición como tal y no empezar a platicar con su hija.

Es probable que esto tuviera ciertas consecuencias que pueden explicar en parte el segundo momento del ejemplo. Estaría seguro de eso si Jorge no tuviera una fuerte jerarquía por el hecho de ser misionero, pero esa jerarquía no implica que sea omnipotente como para quebrantar ciertas normas socioculturales y ser tolerado en todo. Es entonces cuando, a pesar del escaso uso de los tojolabales de la negación en contextos interculturales, emerge el “*miyuk*” como se verá en el análisis del segundo momento.

Un aspecto intermedio (entre el primer y segundo momento) se encuentra en la línea 10 cuando Jorge agradece la información de Lupita y determina el fin de la conversación con ella. En la línea 12 se dirige a mí aclarando la importancia de aprender esa frase, trazando así una línea que separa la identidad de “nosotros” y los tojolabales, pues la dirección está focalizada a nuestros intereses. Pero también es claro que yo sirvo en ese momento como una suerte de comodín para que Jorge no sienta haber perdido su turno de habla y evitar así otro silencio prolongado e incómodo.

¹⁸⁸ La función de este agente de pastoral, aunque en este momento era aprender *tojab'al* y eso podría explicar el interés de que le respondieran su pregunta, era establecer una buena relación con los tojolabales, interesarse por sus problemas, conocer su familia no sólo estructuralmente, sino la relación entre ellos en general. Jorge Paz lo comentaba constantemente durante el tiempo en el que estuve interactuando con él. Su objetivo era aprender el *tojab'al* porque así se había acordado en la misión y porque creía que era una buena forma de acercarse a los tojolabales, pero también el objetivo era ir a cada casa y acercarse a ellos y entablar una buena relación, aunque aprender *tojab'al* era una vía conveniente para lograrlo (Notas de campo, 8 de noviembre de 2010).

Con esto se confirma que la conversación entre Lupita-tojolabal y Jorge-*kaxlan* está concluida, y que la conversación no fluyó como se pretende por lo general cuando se da un encuentro. Esto genera un momento de cierto silencio porque no hay más qué decir, pero también un tiempo para pensar en otro tema e iniciar la interacción conversacional.

El segundo momento va precedido de las líneas 13 a 16. Cabe aclarar que esta parte del registro se caracteriza porque hay una constante insistencia de entablar una conversación a partir de la táctica de cambiar de tópico, de buscar máximas de cortesía como la adulación para entablar un diálogo, entre otros.

En estas líneas se observan ciertos intentos de romper con el silencio, pero que a su vez se pueda ganar tiempo para establecer otro tópico. La incomodidad del silencio a la hora de la comida la percibo también e intento hacer un comentario en el que indirectamente busco otorgar la responsabilidad de ese silencio a Jorge cuando le digo “Tás muy callado ahora” (línea 15). En ese momento ya había perdido la noción de que la grabadora estaba registrando todo.

Poco después, Jorge piensa ya en otra estrategia para iniciar una conversación con la familia. El contexto era quizá más propicio porque ya nadie estaba haciendo ninguna labor que distrajera del encuentro; es decir, todos comíamos, estábamos colocados alrededor del fogón, por lo que nos veíamos el rostro, y era una situación excelente para establecer una relación cara a cara —razón por la que se come alrededor del fogón— y para tratar de establecer una interacción intercultural, aunque no tan abierta porque había ciertas expectativas y se identificaban ciertas amenazas o FTA, que explicaban un silencio tan profundo que se escuchaba el cacareo de las gallinas y cómo sorbíamos el caldo de los frijoles y el café.

El tiempo transcurrido durante la ingesta de alimentos me hizo observar algunas características más inclinadas a la semiótica social y que transcribí en mi diario de campo, después de haber tenido algunas conversaciones al respecto con el sacerdote de la Castalia y revisar en mi diario de campo de 2008 el registro de algunos eventos en otras comunidades:

La disposición de las personas en un contexto como el de la cocina, que también se usa como comedor, conlleva un significado más profundo que simplemente ingerir

alimentos. La gente come alrededor del *k'ak'* (fogón) no sólo para tener acceso a los alimentos. De hecho, es la mujer, en específico la “madre de familia”, quien detenta ese espacio. Yo no podría tomar una tortilla ni el jefe de familia del comal porque irrumpiría en un espacio que no me pertenece. Comer alrededor del *k'ak'* también implica mantener un contacto visual con los demás; es decir, una convivencia. Se guarda silencio, la responsable de servir los alimentos no come hasta que todos hayan terminado, por lo general las mujeres comen aparte (aunque eso puede deberse porque estamos presentes). Pero existe un momento en el que todos están definitivamente sentados alrededor del *k'ak'*. Esto tiene sentido porque parte de la convivencia consiste en tomar café, quizá comentar algunos aspectos sin que eso implique un habla continua, pero también es el lugar en donde reciben calor, sobre todo en la noche. Decía don Rubén en una reunión de catequistas que el *k'ak'* no sólo es el fuego, sino el lugar que se relaciona con el alimento, con la reunión familiar, donde descansa el cuerpo y recibe calor, es la fuente de luz antes de dormir. Esta distribución y análisis más o menos semiótico arroja un dato muy importante. Al invitarnos a sentarnos alrededor del *k'ak'*, [situación que no ocurrió al principio en el ejemplo del capítulo 3], puede significar algo más que una fórmula de cortesía; es decir, una aceptación deferencial, pero también sincera para convivir con ellos. Sin embargo, existe una diferenciación en el momento, por ejemplo, que a nosotros nos proporcionan cubiertos para comer, en lugar de permitirnos comer con la tortilla el caldo de frijol. Violar ese espacio íntimo hablando mucho, preguntando, o pidiendo hacer uso de algo sin saber qué significado tiene para ellos es una falta grave que se comprende por el hecho de que somos otredad. Ahí se está determinando nuestra alteridad desde la tojolabalidad (Notas de campo, 7 de noviembre de 2010).

El tiempo invertido en ingerir los alimentos, al parecer, fue más que suficiente para que Jorge intentara de nuevo entablar una conversación. El recurso que utilizó fue el de adular la comida que nos ofrecieron. Él dice: “Ay hermano Manuel, hermana Marta... *jel x'ajb'ani* [Muy sabroso] la verdad” (línea 17). Es interesante como intenta dar inicio a la conversación con esta oración. Se busca terminar con el silencio y agradar a la familia, en especial a Manuel y su esposa por la comida. Este acto de habla clasificado como cortés (Leech, 1990) conlleva en sí mismo una fuerza ilocutiva que expresa el estado psicológico de Jorge —de cierta incomodidad y frustración por no poder dar inicio a una conversación y evitar el silencio— y la búsqueda de un efecto en el interlocutor o interlocutores —don Manuel y doña Marta— para que se culmine con ese

ambiente de silencio (*vid.* Haverkate, 1994). Pero el efecto presentó dos situaciones de distinta naturaleza:

1) La primera situación es la respuesta que emite Manuel cuando le pide a su esposa que nos sirva, y después Marta nos pide que comamos, a lo que Jorge y yo respondemos que no porque nos sentimos satisfechos. Esta respuesta por parte de nosotros, y en especial de Jorge, indica que el comentario no tenía la expectativa de que nos sirvieran más comida. Pero Manuel lo interpretó de otra manera. La implicatura desde su perspectiva, pero también desde su cultura, es que cuando adulas algo o alguien no es por agradecimiento simplemente, sino porque esperas más de eso o de alguien.¹⁸⁹ Esto también explica por qué uno no encuentra entre los tojolabales, sobre todo aquellos que no tienen tanto contacto con la ciudad, lo que Geoffrey Leech clasifica dentro de sus máximas de los PP, una máxima de aprobación; es decir, máximas de cortesía que evitan decir aspectos negativos sobre los demás y menos sobre el oyente; al contrario, se busca emitir enunciaciones de aprecio del o por el *otro* (1990:135).¹⁹⁰

En una entrevista abierta con el padre Ramón de la Castalia se trató este tema y me puso el ejemplo del agradecimiento entre los tojolabales:

“Desde nuestra cultura nos han acostumbrado a agradecer todo. Que si le paso el agua, gracias; que si te pregunto cómo estás, gracias... Ellos no. El *T'zakatal* es traducido al castilla como “gracias”, pero en realidad significa “por favor”. “Te pedimos por favor”. No creas que todo te lo van a agradecer o te van a alabar por algo que haces o dices. Fijate vos que a los hijos no los regañan, pero tampoco les dan de besos o los soban

¹⁸⁹ Una de las características por las que uno considera a los tojolabales como taciturnos tiene que ver también con la falta de expresión de ellos. Dificilmente se escucha en su plática y en sus actitudes alguna adulación o una expresión positiva, por lo menos no muy efusiva. Nunca se adula la comida de la señora de la casa, eso está implícito en un agradecimiento general que se hace al terminar de comer. Sin embargo, sí tuve la experiencia del llanto de la esposa de don Manuel porque ya debíamos irnos, al igual que la manifestación de cariño de un niño de trece años que se formaba como catequista que llegó a abrazarnos y expresar un rostro de tristeza en el momento en que nos despedimos.

¹⁹⁰ En entrevista con el padre Ramón Pbro. (25 de enero de 2011) se trató este tema y me puso el ejemplo del agradecimiento entre los tojolabales. “Desde nuestra cultura nos han acostumbrado a agradecer todo. Que si e paso el agua, gracias; que si te pregunto cómo estás, gracias... Ellos no. El *T'zakatal* es traducido al castilla como “gracias”, pero en realidad significa “por favor”. “Te pedimos por favor”. No creas que todo te lo van a agradecer o te van a alabar por algo que haces o dices. Fijate vos que a los hijos no los regañan, pero tampoco les dan de besos o los soban cuando se caen. No son mal agradecidos o despegados, simplemente son otras formas que durante más de veinte años me ha costado mucho entender. Eso sí, de todo piden perdón, pero eso también tiene un sentido y no por eso, no porque desde tu cultura no acostumbras pedir perdón para todo vas a decir que son agachones. A ti te cuesta mucho reconocer un error y pedir perdón porque eso es humillarte. Para ellos cometer errores, aunque no lo hayan cometido aún es potencialmente probable, y se anticipan a pedir perdón”.

cuando se caen. No son mal agradecidos o despegados, simplemente son otras formas que durante más de veinte años me ha costado mucho entender. Eso sí, de todo piden perdón, pero eso también tiene un sentido y no por eso, no porque desde tu cultura no acostumbras pedir perdón para todo vas a decir que son agachones. A ti te cuesta mucho reconocer un error y pedir perdón porque eso es humillarte. Para ellos cometer errores, aunque no lo hayan cometido aún es potencialmente probable, y se anticipan a pedir perdón”. (Ramón Castillo, Pbro. 25 de enero de 2011).

2) La segunda situación tiene que ver con el evidente fracaso en este otro intento de iniciar una conversación. Muchas veces, en nuestra cultura occidentalizada un acto de habla cortés —máxima de cortesía de aprobación— es un buen inicio para propiciar que el interlocutor aproveche ese cumplido y explique, en este caso, la manera en que cocinó el guisado. Al no existir esta retroalimentación, ni siquiera con un *back channel*, sea porque no se haya comprendido la intencionalidad de Jorge Paz; es decir, lo que para Nicolle (2000) es un acto no comunicado; o por cualquier otro motivo, el misionero requerirá de buscar otro recurso para propiciar la plática.

Geoffrey Leech dice que la cortesía se manifiesta en otros momentos y formas aparte de la conversación, como “el comportamiento conversacional tal como hablar en el momento equivocado o permanecer en silencio en el momento equivocado” (1990:139). Esto no sólo lleva a implicaciones de descortesía, sino a la urgencia de buscar realizar determinados actos de habla para pedir una respuesta, buscar permiso para hablar, disculparse para hablar, etc. (*ibid.*). El acto de habla que encontró Jorge Paz propicio para “acomodarse” y lograr una convergencia conversacional y social en ese contexto, fue la máxima de cortesía arriba citada, sin percatarse que su comportamiento no estaba siendo el adecuado, sobre todo en el primer momento de la conversación.

La reacción lógica de Jorge era cambiar de tópico, pero su táctica no consistía en hacerlo de manera abrupta hacia ellos ni tampoco guardar silencio para dar espacio a ese cambio de tópico, sino utilizar mi persona como apoyo. Primero inicia el nuevo tema dirigiéndose directamente a Manuel con un “se mira cansado hermano” (línea 27). Le pregunta acerca de si fue a trabajar a la milpa da pie a que se le ocurriera un nuevo tema apoyándose en mí. En la línea 31 se dirige a mí y emite una expresión en la que aborda la posibilidad de utilizar el temazcal, pero también es abordar un tema a partir de un elemento que es de ellos y de su cultura. De nuevo existe, por un lado, la

intencionalidad de complacerlos abordando un tema relacionado con lo “suyo” y, por el otro, buscar la posibilidad de hacer uso de su temazcal sin la menor sospecha de que se quebrantaba un principio sociocultural.

Una vez empezado a abordar el tema, antes de que Jorge hiciera la pregunta directa a Manuel acerca de si podía usar el temazcal y antes de que me involucrara en su intención como apoyo, empieza a hacer preguntas básicas acerca de éste: si tiene temazcal, de qué material es, cómo se enciende, etc. Podría decirse que estaba logrando ya entablar una conversación, hasta que en la línea 38 se muestra el primer silencio o evasión a la pregunta de Jorge en este tópico.

El silencio al que me refiero se vincula de nuevo con la distracción de un niño que llora y en apariencia capta la atención de Manuel. Digo en apariencia porque el niño y su llanto no clamaban la atención de Manuel. Mi observación etnográfica me hizo entender que la atención que le prestó Manuel al niño y que provocó un silencio y desatención a la pregunta de Jorge, fue intencional; es decir, no era un tema del que pareciera querer hablar. Su actitud, que tomaba como pretexto lo que le ocurría al niño, era una forma de atenuar la descortesía de no responder lo que Jorge preguntaba.

El problema aumentó cuando después de un silencio Jorge pregunta a Manuel si podíamos usar el temazcal. De alguna forma Jorge quería disminuir su responsabilidad incluyéndome en el deseo de hacer uso del temazcal, el cual yo nunca expresé. Sin saberlo, él estaba rompiendo una norma sociocultural, en la que me estaba involucrando y haciendo también responsable. Estábamos tratando un asunto del que ya habíamos sido advertidos que no era correcto hablar; es decir, nunca hubo la iniciativa de Manuel para hablar de ese tema ni dio pie para hacerlo. Su silencio significaba que no era correcto hablar más de esto. Cuando Jorge no sólo sigue hablando del tema, sino que pide directamente si podíamos hacer uso del temazcal, la respuesta de Manuel es “*miyuk*” (línea 40).

Tan es poco común que se emita esta palabra en estos contextos que la reacción de extrañamiento de Jorge se expresa en preguntar el porqué no podíamos hacer uso del temazcal y lo enfatiza con una segunda pregunta al instante: “¿no podemos?” (línea 41). Manuel vuelve a repetir “*miyuk*”. Al quedar desconcertado con la respuesta de Manuel, Jorge pregunta y empieza a expresar a través de esas preguntas posibles respuestas, extrayendo algunas presuposiciones: si no acepta que usemos el temazcal porque va a

salir o porque va a la milpa a trabajar. Incluso, quizá como una forma de amenizar la situación, la reacción de Manuel y Jorge es interesante:

- 1) Manuel responde las preguntas de Jorge evitando lo más posible por cortesía decir “*miyuk*”; simplemente sonrío, mira a su esposa, sigue comiendo y no dice nada.
- 2) Jorge, por el contrario, me vuelve a utilizar de apoyo dirigiéndose a mí y diciendo: “no podemos entrar mi George” (Línea 42), y después de reír trata de decir un chascarrillo: “ha de pensar el hermano que tú y yo somos pareja”, aludiendo a los tabúes de la comunidad y de la familia, incluso entender y aclarar que si la negativa se debía a que no es correcto que dos personas del mismo sexo usen el temazcal por pensar que existe algún tipo de homosexualidad, éste no era el caso.

La intención o reacción del misionero no fue en ningún momento discriminatoria o sexista *per se*. La interpretación va más hacia una intención de amenizar el ambiente con un chiste, detonar en Manuel una reacción que explicara y aclarara la razón por la que estaba prohibido usar el temazcal, y quizá, en parte, presuponer que la sexualidad a través del desnudo y la homosexualidad en sí expresada en acciones como compartir el temazcal, era un tabú en esa sociedad. Lo que se buscaba era aclarar que éste no era el caso si es que así lo creían.¹⁹¹

Para cerciorarse de que había causado ese efecto y en busca de una mayor aclaración, Jorge permaneció en su interpretación/presuposición y vuelve a preguntar “¿no se puede hermano?” (Línea 47), a lo que de nueva cuenta responde Manuel que no. Jorge insiste otra vez siguiendo la presuposición acerca de la sexualidad, aclarando que

¹⁹¹ Tiempo después comprendí por qué no nos era permitido usar el temazcal y que la sexualidad no es un tabú. En el primer caso, un anciano que habita en otra comunidad cercana a Candelaria Bienes Comunes, me explicó que si nosotros no éramos de la familia y padecíamos alguna enfermedad o fuéramos a dar a luz, no era posible usar el temazcal. Es un espacio ritual importante y muy íntimo. Se usa para sanar y, sobre todo en ese contexto con cierta lejanía de la ciudad, no se trata del temazcal en el que se hace un ritual de entrada, con oraciones; es decir, no se trata de algo público y con las características de aquellos lugares que se paga por entrar. En cuanto a la sexualidad, el sacerdote que atiende la Misión Tojolabal, otro misionero de la Misión de Guadalupe y alguna escena etnográfica que llegué a percibir, aunque no muy seguro de lo que ocurría, explica que los tojolabales no tienen ningún problema con la desnudez, con la privacidad absoluta en el momento de tener relaciones sexuales o, incluso, ciertas experiencias homosexuales en el comienzo de la pubertad, que califican entre ellos como algo normal. Se trata de una etapa en la que pueden tener este tipo de experiencias como iniciación sexual, sobre todo entre los hombres antes de “tener mujer”.

no entraríamos desnudos sino con ropa interior (Línea 48), y Manuel vuelve a utilizar el recurso del silencio para indicar que no era posible.

Además de la evidente diferencia de percepciones con respecto al silencio en la conversación, En esta parte se muestran dos elementos interesantes en la mecánica comunicativa del *tojolab'al* de esta comunidad: el SC como una negativa a través de la indirección, que depende y se apoya en el contexto, como fingir una distracción causada por algo o alguien; y el SC como una negativa implicada que se apoya en un grado muy estrecho con la gestualidad —o aparente falta de ésta— incluyendo en muchas ocasiones evitar el contacto visual. En ambos casos, lo que se intenta lograr es ser cortés y/o evitar un conflicto, y no caer en un acto marcado que amenace su imagen.

Por parte de la mecánica comunicativa del misionero frente a la *tojolab'alidad*, destaca el silencio como un aspecto a evitar a toda costa para lograr convergir, y revertir el fracaso de sus actos de habla, repitiéndolos (por lo menos la estrategia), así como tratar de comprender en qué consiste la posible incomunicación; es decir, tratar de entender dónde está el error comunicativo que implícitamente ha dado lugar al fracaso de la fuerza ilocutiva.

Lo anterior explica el porqué más allá de un chascarrillo o de una necia actitud de hacer preguntas ante la negativa de Manuel, lo que trata de averiguar es no sólo porqué Manuel no quiso que usáramos el temazcal, sino qué es lo que él había hecho mal para que hubiera una negativa por parte de Manuel. Quizá si dice un chiste relacionado con un posible motivo por el que Manuel no quería que entráramos al temazcal, podía hacer que él expresara la razón. Esto es muy común hacerlo en nuestra cultura, pero quizá lo que implica el uso del temazcal, en tanto un lugar y una acción de lo que ellos conciben como muy íntima, era un gran tabú que no debía ser mencionado frente a una persona ajena a la familia, ni siquiera para explicar el error que había cometido Jorge como representante de otra cultura.

El silencio de Manuel comunicaba una negativa que creaba un ambiente incómodo. Por esta razón, Jorge buscaba paliar esa atmósfera, en cierta medida, con sus preguntas y su broma, y a su vez Manuel buscaba reducir el efecto de ese silencio con una suerte de sonrisa entre nerviosa y conciliadora que indicaba un “no te puedo decir por qué, pero no significa que esté molesto por tu atrevimiento”. Yo también captaba una situación tensa, y mi reacción fue hacer que Jorge Paz dejara de hacer preguntas y comentarios que podían llevar a una mayor tensión. Inconscientemente lo que buscaba

era evitar el conflicto y atenuar la FTA no sólo mía, sino también la de Jorge, pues de alguna forma en un contexto ajeno al de ambos, mi presencia y mi imagen pública es afectada dependiendo de las acción del misionero y viceversa, lo que podría llevar a pensar que en estas circunstancias existe una suerte de identidad colectiva que es susceptible ante la identidad tojolabal representada en cada uno de los habitantes de la casa y de la comunidad entera.

Finalmente, después de que Jorge Paz reconoce su falta, por medio de un comentario, busca reconciliarse después del acontecimiento vivido (línea 53). Existe un tercer momento que funge como desenlace del tema, Jorge cede ante el fracaso de entablar una conversación y se retira de cualquier intención de aplicar una nueva estrategia o táctica para convergir. La manera más común de hacerlo es con alguna enunciación que antecede un cambio de tópico (línea 55), como el anuncio de algún plan que se va a realizar (línea 56), no sin antes acudir de nuevo a algunos recursos: 1) el silencio en su función de cambiar de tema, y 2) la cortesía (una máxima de aprobación de los PP), haciéndolo en un tono amigable y muchas veces sonriente (línea 58).

Después del análisis realizado a esta escena etnográfica y/o momento de comunicación,¹⁹² los elementos que destacan son el silencio, los prejuicios o juicios de valor, estereotipos, modos y estrategias (casi inconscientes) de convergencia, acciones de divergencia, entre otros; es decir, una incomunicación o malentendidos comunicativos. Para poder hablar dentro de este tono analítico, pero más enfocado en lo que representaría la labor de un agente de pastoral, quizá sería interesante exponer un ejemplo etnográfico, como el momento de una celebración litúrgica.

Evidentemente, en estos casos es más difícil hacer un examen tan minucioso y específico como en el caso de una conversación entre unos cuantos individuos, pues se trata de multitudes, pero aquí podría ser adecuado un somero análisis discursivo, en

¹⁹² El momento o escena que he analizado en este apartado en estricto sentido sí es una forma de comunicación; es decir, hubo una serie de significados y códigos que se transmitieron, aunque la interpretación de éstos no fue quizá ideal para que hubiera entendimiento, que en la lógica de Habermas (*op. cit.*) es lo que caracterizaría o sería el resultado ideal para una acción comunicativa exitosa. Es importante aclarar esto porque la *misscommunication* o incomunicación no significa que no comunique nada, de otra forma no podríamos analizar el caso. Sin embargo, el objetivo de una acción comunicativa no es sólo transmitir un código e interpretarlo, sino que la interpretación del código sea tal que pueda haber una comprensión a cabalidad, por lo tanto, comunicación en el sentido de un discernimiento del mensaje y todo lo que éste conlleva (metamensaje, *backchannels*, silencios, entre otros)

donde se dé cuenta de comportamientos, silencios, roles sociales, pero por la naturaleza de la escena, es la información etnográfica la que más importancia tiene y que quizá se hubiera podido más o menos captar a través de recursos tecnológicos como el video, si es que esto hubiera sido permitido.

En la comunidad de Candelaria Bienes Comunes de la cabecera Gabriel Leyva Velázquez (*vid.* mapa 5), el día dos de febrero, día de la Candelaria, era la fiesta de la comunidad. La presencia de Jorge Paz aquí, pese a que en esos momentos sus objetivos de trabajo tenían más relación con aprender *tojolab'al*, el interés para los habitantes de esta comunidad, casi en su totalidad católica, era que el pastoral celebrara con ellos y diera su “palabrita”; es decir, la celebración litúrgica.

Podría pensarse que los pastorales siempre que llegan a una comunidad están preparados para dar su palabra en la ermita, pero parecía que en este día no se había contemplado elegir un pasaje evangélico relacionado con el día de la Candelaria. En este tipo de situaciones, y por lo que he observado, los catequistas no se reúnen con el pastoral para preparar una lectura, lo que alude a una clara diferenciación de roles, pues en este caso el pastoral, como su mismo nombre insinúa, es una guía, es un líder. Pero es interesante que ese liderazgo se ejerce en el momento en que hace la lectura y procede a comentarla, pues el resto de la celebración; es decir, el orden de las actividades dentro de la ermita, las determinan las autoridades, cada una en su papel, sea como alféreces, catequistas, psalmistas, prediáconos y diáconos en el caso de que haya en la comunidad, entre otros.

Aquel día llegamos después de una dura caminata de cuatro horas cuesta arriba y apenas llegamos a la casa de Manuel, en donde nos hospedaríamos de nueva cuenta, nos dieron una taza de café y unas tortillas con un tazón de botil. Minutos después llegó Carmelino, que en ese momento era junto con Manuel la autoridad de la comunidad, a pedirle a Jorge que “diera su palabrita” en la ermita. Es evidente que, pese al cansancio, Jorge aceptó de inmediato y terminando de comer sacó su biblia para buscar un pasaje acorde con el día de la Candelaria. No hubo mucho tiempo para preparar la plática sin que empezaran a escucharse los tambores (*wajab'al*) muy tradicionales entre los tojolabales que anuncian la reunión en la ermita.

Una vez todos los organizadores reunidos, empiezan a “hacer caracol”; es decir, una suerte de marcha en espiral a las afueras de la ermita que conduce justo al interior

del recinto, al ritmo de los tambores y flautas, que al parecer es una tradición muy propia de los tojolabales y que comparten otros grupos como tzeltales en algunas zonas.

Cuando ya termina ese ritual y todos se encuentran en la ermita, pasa mucho tiempo antes de que empiece la celebración. Se escucha el murmullo de la gente que está platicando, pero no en el caso de las mujeres. Ellas por lo general están sentadas en la columna de bancas del lado izquierdo, y en ese lado se escucha más bien el llanto de los infantes que cargan. Del lado derecho se encuentran los varones, incluyendo niños de aproximadamente ocho años en adelante. Muchos de estos niños y jóvenes están en su proceso de aprendizaje, que no sólo de las tareas y el rol social de los varones en la comunidad, sino también de lo que implica en un futuro próximo ser parte de los catequistas, psalmistas, guardianes de la ermita, entre otros.

Unos instantes antes de que comenzara la celebración, Jorge revisaba su biblia, pensando en las palabras que iba a pronunciar después de leer el pasaje bíblico. La gente se le acercaba, algunos ya en estado inconveniente, para preguntarle qué lectura iba a realizar o que les explicara qué es la Candelaria. Así pasarían 38 minutos hasta el momento en que le avisaron a Jorge que empezara. A continuación el registro de esta escena:¹⁹³

- 1) JP- Pues bueno hermanos, ya muchos nos conocemos... mi nombre es Jorge Paz Carrasco, soy de la Misión de Guadalupe y presto mi servicio en la Zona Río Blanco. Estamos aquí acompañándolos en la fiesta de la Virgen de la Candelaria y dar gracias que la comunidad nos hizo favor de permitirnos llegar a visitar la comunidad pues para aprender un poquito de *tojolab'al* ¿verda'? Aprendimos un poquito gracias a la palabra de ustedes, a su paciencia y ahora estamos aquí con nuestra madrecita, la virgen de la Candelaria, pues dando gracias ¿verda'? dando gracias porque pues la comunidad de candelaria pues nos abrió sus puertas, nos abrió su corazón para que nosotros podamos aprender el *tojolab'al*, entonces estamos muy contentos para vivir esta fiesta, esta alegría. Qué les parece si hacemos un canto de alabanza y luego procedemos con la lectura...

[Se hace un canto y luego se lee el evangelio Juan 8,12]

- 2) Carmelino –Pues hermanos, si alguien quiere dar una su palabra y luego el hermano Jorge da su palabra:

[3 minutos de silencio]

- 3) T1 —Hermanos voy a dar una palabrita este... dice la palabra de Dios que Jesús es la luz del mundo y pues bien sabemos que de por sí él el que nos tiene prestado la luz y es

¹⁹³ “T”, se refiere a algún tojolabal que le hace preguntas a Jorge Paz (JP). “T” irá numerado para mostrar que se trata de personas diferentes. Mi persona la identifico con JVZ.

él el que esteeee... nos sigue emprestando en la vida que vamos a vivir y, y como decía que Jesús es la luz del mundo y los fariseos le preguntaron que si es verdaderamente la palabra verdadera lo que él dice por eso que dice que la palabra este... que si no lo creen es como si no lo conocieran y que si él no lo conocen, ni su padre que lo envió pus no lo van a conocer. Es todo lo que quiero decir.

[5 minutos de silencio]

- 4) Carmelino —pues si gusta hermano dar su palabra.
- 5) JP —Hermanas y hermanos... pues esta palabrita que nos han dado nuestros hermanos, pues de algún modo nos da luz nos ayuda a mirar con claridad. Si yo en este momento salgo y no llevo mi foco o no llevo una candela, pues seguramente voy a caer, me puedo pegar o hasta a lo mejor me voy a desbarrancar y voy a morir. La luz es importante en nuestra vida, es importante y Jesús nos dice que él es la luz, él es nuestra luz. Estamos en una fiesta muy grande para nuestra comunidad y para toda la Iglesia. Estamos celebrando a María nuestra madre que nos dio a Jesús. María es mamá de la luz que es Jesús. Cuando los fariseos le dicen a Jesús que él no puede dar razón de sí mismo, él les dice una palabrita. Les dice: “yo soy el que declara a mi favor, pero también declara a mi favor el Padre que me ha enviado”. En tojolab'al sería así, a ver si se me entiende [lee la biblia en *tojolab'al*] *ja b'a jk'umali wa xtoyo jb'aj. Jach'ni ja jtati ja it ma' sjekunejon ko'ni wa stoyowon. Jach'ni ja jk'umaltikoni alub'alni b'a cha'waniltikon ja'ni ja smeranili.* (Yo doy testimonio de mí mismo, y también el Padre que me ha enviado da testimonio de mí)... El Padre da razón del hijo. Como que algo que no miraban los fariseos era de dónde venía Jesús. Cuando yo miro al hermano, por decir algo, al hermano Isaías... ¡ahh este es hijito del hermano Carmelino!, o cuando miro al hermano Adrián ¡Ah este es hijito del hermano Manuel! o cuando miro a otra hermana ¡ahh es hijita del hermano o de la hermana...!, y entonces pensamos ah, si este joven es un, si el papá de este joven es un hombre bueno, es un hombre trabajador, pues seguramente este joven o esta hermana pues va a ser un hombre o una mujer bueno o buena por eso dice, dice Jesús también declara en mi favor el padre que me ha enviado. La semana pasada murió el Tatic Samuel Ruiz. Ya murió el tatic Samuel Ruiz, estaba muy enfermo y el miércoles de la semana pasada, mañana van a ser ocho días que se enterró al tatic Samuel Ruiz y el tatic Samuel Ruiz de algún modo fue también luz para nuestra Iglesia, nuestra Iglesia autóctona. Nuestra iglesia, nuestra iglesia indígena porque el tatic Samuel Ruiz se comprometió con los más pobres porque el tatic Samuel Ruiz dio su palabra siempre a favor de los más débiles. Es por eso que Tatic Samuel es también luz para nuestra comunidad, para nuestra iglesia. Pues quiero terminar esta mi palabrita hermanos y hermanas. Pues diciendo que el tatic ya descansa en paz. Sus restos quedaron en San Cristóbal de Las Casas en la catedral de San Cristóbal, atrás del altar, quedaron los restos del tatic Samuel Ruiz. Aunque él estuvo lejos cuando murió quiso que sus restos quedaran aquí, aquí en tierra... en la tierra de Chiapas, en la diócesis en donde él sirvió con tanto amor y bueno, pues queridos hermanos y hermanas quiero terminar con una palabrita más... *jas ay ti* (¿qué es eso?)
- 6) Todos- *ja xpom* (el incienso)

- 7) JP- ¿qué es el *pom* hermanos y hermanas? Es incienso. Cuando el niño Jesús estaba chiquito, cuando el niño Jesús nació, llegaron de muy lejos, llegaron unos hombres que llegaron a visitarle y le trajeron tres regalos, y uno de esos regalos fue el *pom*, fue el *pom* reconociendo que Jesús es Dios. Este *pom* es signo de la presencia de Dios entre nosotros, es signo de la presencia de Dios entre nosotros. Cada vez que tenemos el *pom* es un momento importante, es un momento importante que nos recuerda, que nos recuerda esa presencia de Dios ¿verda'? que nos purifica, que nos limpia, pues es mi corta palabrita hermanos y hermanas, vamos a continuar muy contentos, muy alegres, con esta nuestra fiesta de la virgen de la Candelaria. Si gustan antes de que un hermano dé su palabrita o nos hagan la bondad de traducir lo que decimos, pues cantemos una canción a la virgen...

Para recrear este espacio etnográfico con detalle haría falta casi un capítulo más o dedicarle un espacio entero en un artículo. Pero hay aspectos muy interesantes que pueden mencionarse de paso relacionados con el análisis del ejemplo anterior, y que podrían ilustrarse aún mejor con el contexto de otros momentos y espacios para hacer la comparación pertinente.

En primer lugar, el espacio y el estatus en el ejemplo anterior, alude a la cocina que es un lugar de reunión familiar muy importante, en donde las mujeres tienen un estatus muy importante, en el que el jefe de familia cuando se sienta a comer los demás, a excepción de su esposa, le siguen y se sientan también a comer. Durante la comida se guarda silencio, son muy pocos los intercambios de palabras, y más bien para cosas muy precisas (que le sirvan más comida, o que le pasen el chile, etc.). La actitud del *pater familias*, frente a un agente de pastoral es atenderlo, hacerlo sentir cómodo y es el único que, comprendiendo que es un sujeto que viene de fuera, intercambia una conversación —actitud similar cuando, por ejemplo llega un compadre—, a veces preguntando de dónde viene o cómo estuvo el viaje. Por lo general los pastorales llegan a ser sobrecomunicativos, y la reacción del jefe de familia e incluso su esposa dentro de la cocina, puede llegar a ser demasiado comunicativa, coincidiendo en esto en el caso de comunidades que tienen un mayor contacto con las ciudades, en especial Las Margaritas y Comitán.

En el caso de la Zona Alta y Río Blanco (Las Cañadas) el silencio y la quietud, la casi improbabilidad de que hagan bromas y las posesiones materiales que más que a una cuestión de pobreza se relacionan más con la lejanía de los centros urbanos, es más común. Esto, por cierto, también se observa en las celebraciones litúrgicas.

Mientras se encuentran templos más grandes en colonias como Santa Rita Sonora o el propio Gabriel Leyva Velázquez, en comunidades como San Arturo Las

Flores o Candelaria Bienes Comunales, son ermitas pequeñas, suficiente para su densidad poblacional.

Con la actitud de la gente es lo mismo. En estas comunidades más alejadas de los centros urbanos la proxémica con el pastoral llega a ser mayor si se trata de niños, pero con los adultos existe una actitud más taciturna y reverencial. Un ejemplo, que jamás observé en colonias como Lomantán, Justo Sierra o Santa Rita Sonora, fue que se dirigieran, en este caso al padre Ramón —y tomando en cuenta que su estatus como sacerdote es aún mayor que el de un agente de pastoral— con un respeto reverencial como en Candelaria Bienes Comunales por parte de un anciano importante en la comunidad que saludó a Jorge Paz agachando la cabeza y diciéndole *tatawe'* y a mí *b'ankilal*.¹⁹⁴

El espacio en la ermita en Candelaria Bien Comunales permite que Jorge Paz tenga su lugar como pastoral representante de la Misión de Guadalupe, pero no es quien dispone el orden y la forma de cómo hacer la celebración. En realidad, fue Carmelino el que como autoridad indicaba a Jorge cuándo debía empezar a hacer la oración, hacer la lectura, dar su palabra y terminar la ceremonia. Claro que en estas costumbres Jorge ya estaba enterado de cómo era la dinámica, a diferencia con saber si era o no correcto pedir usar el temazcal. Sin embargo, cuando se da el momento de hacer la lectura y dar su testimonio, Jorge representa una autoridad reconocida por todos. Frente a eso, cuándo ha intentado hacer más participativo y dinámico el momento, se ha encontrado con el silencio (quizá desconcierto) de la gente.

Otro aspecto es que estas celebraciones que pueden durar más de dos horas, se caracterizan por la participación, por lo general de hombres, que expresan su interpretación de la lectura y que en ocasiones llega a ser demasiado repetitiva en su contenido argumentativo o de una ambigüedad aparente que, sin embargo, son códigos que sí entienden en apariencia el resto de la feligresía. Aquí cabría detenerse un momento porque si bien al principio pareciera que se trata de una falta de competencia en el uso del español, con seguridad, en el momento en que, en este caso Carmelino, hace la traducción de lo dicho por Jorge Paz, se entiende mejor el mensaje o cuando los propios participantes hacen lo propio en *tojolab'al*, la gente, sobre todo las mujeres, al instante levantan la cara y asienten constantemente, actitud que me lleva a pensar que

¹⁹⁴ El primero alude a una persona muy respetada o de edad. *B'ankilal*, por su parte, se le llama al hermano mayor varón, que en estos casos así me llamaron en muchas ocasiones, probablemente pensando que también era misionero, pero aprendiz. En ambos casos se trata de nombres reverenciales y de respeto.

hay una mejor comprensión de lo que se está diciendo. Sin embargo, la forma como se expresan en español, podría también ser una influencia del propio *tojolab'al*, que traducido literalmente está lleno de repeticiones y reiteraciones en su estructura. Este tipo de expresiones y argumentos se deben leer con mayor información y conocimiento de la lengua *tojolab'al* y mayor detenimiento para entender en esencia cuál es el argumento principal e interpretación de lo que dice el agente de pastoral.¹⁹⁵

Independientemente del contenido del argumento del pastoral en “su palabra”, existen tres aspectos que llaman la atención. El intento de acomodarse tratando de hablar de forma reiterada y pausada más o menos de la manera en que aparentemente lo hacen los tojolabales que, incluso llega a ser exagerado cuando sin una razón aparente o hilada con el tema habla del *tatik* Samuel Ruiz. Un intento más evidente se observa cuando trata de decir en *tojolab'al* el contenido del pasaje bíblico. Otro aspecto interesante en donde se observa la perspectiva sobre el *otro*, en Jorge es cuando alude al Samuel Ruiz y su proyecto de iglesia indígena al elegir a los *más pobres y débiles*; es decir, ellos como indígenas tojolabales incluidos en este proyecto son por antonomasia, desde la perspectiva del pastoral “pobres” y “débiles”. Eso es ser indígena; es decir, el juicio de valor que inconscientemente o incluso con buenas intenciones expresa en su discurso, en tanto que el papel del que acompaña, guía, consuela o da la verdad, es el que toma la Iglesia, a través de sus agentes.

De ambos ejemplos puedo extraer algunas reflexiones preliminares antes de llegar al último apartado de este capítulo: 1) la falsedad en la idea de que los agentes de pastoral representan un individuo dominante frente a los “sumisos” indígenas, pues el espacio y la autoridad sobre éste, recae claramente en algún individuo o autoridad tojolabal. 2) La afirmación del papel del agente de pastoral, que para los tojolabales no es otro más que el hecho de que “dé su palabra”. No se alcanza a observar el interés, por lo menos en estas comunidades, de que el pastoral cumpla un papel más allá de ser “dador de su palabra”, por lo que muchos proyectos relacionados con educación, desarrollo sustentable, buen vivir, teología india, entre otros, no tienen cabida aquí. 3) El estereotipo y la imagen que los agentes de pastoral siguen teniendo, construyendo y reconstruyendo del *tojolabal-otro*: ser pobre, débil, se le tiene que hablar de una forma distinta (lenta, reiterada, con sencillez o palabras muy elementales, son callados quizá

¹⁹⁵ Estos momentos de participación, por cierto, tampoco los dirige el pastoral, aunque en casos como cuando el padre Ramón celebra una misa, él es la autoridad *cuasi* absoluta del espacio y organización de la ceremonia.

por humildad o vergüenza, entre otros aspectos), lo que a la postre lleva a pensar o trae de vuelta un aspecto que es importante para comprender el porqué de la incomunicación; es decir, la alteridad y la comunicación intercultural.

5.4 Todo lleva a repensar la alteridad.

Hasta el momento se ha mostrado que el silencio, además de sus funciones comunicativas, es un recurso para el analista de gran ayuda para comprender contextos, mecánicas sociocomunicativas, rasgos socioculturales, incluyendo aspectos religiosos y de creencias, así como una serie de elementos que se le relacionan junto con la etnografía y la comunicación (o la etnografía de la comunicación), como la cortesía, la acomodación comunicativa, la indirección, la repetición, entre otros.

La importancia del SC; es decir, lo que me llevó a utilizar este recurso para analizar una situación generalizada de la interacción entre los misioneros católicos y los tojolabales, y cómo se da el proceso de construcción de la imagen del *otro* y las relaciones de alteridades, se debe a que analizar estos procesos desde los PC, la teoría de actos de habla o el análisis conversacional mismo, sin pretender ubicar sus limitaciones con respecto al tema, considero que es complicado comprender la naturaleza de un encuentro social, cuya principal característica es la diferencia cultural entre las partes.

Existen pocos autores que han estudiado teorías ya clásicas en estos contextos interculturales, y existe una coincidencia de resultados con respecto a repensar, por un lado, estos principios como principios de otra forma o a la inversa debido a las características socioculturales de los grupos a los que se pretende analizar desde los estudios del lenguaje y la antropología social, y que son tan diferentes a *nosotros*; por el otro, que la teoría científica como tal es inaplicable en muchos casos que rompen los esquemas establecidos por ésta.

En cuanto a la comunicación intercultural, por ejemplo, quien coincide con esto es Miquel Rodrigo Alsina (*supra*), pero existen otros autores que desde otros campos teóricos confirman la necesidad de cambiar ciertas perspectivas para el estudio de ciertos fenómenos antropológicos y sociolingüísticos, como el estudio mismo del silencio desde los Scollon (*supra*) y Keith Basso (*supra*), o la teoría de la marcación en su acepción de “marcación inversa” o invertida como Sobkowiak (*supra*) o más recientemente Milagros Alfonso Vega (2005) proponen.

El objetivo de estas posturas y tratar de aplicarlas junto con el desarrollo de otros elementos auxiliares en el análisis de este estudio de caso, es tratar de comprender la perspectiva que se tiene del *otro*, y a su vez entender y proponer desde nuestra trinchera otra forma o vía de comprender el gran problema no de la interculturalidad —del que se habla casi como un término de moda y del que no existe un consenso en cuanto a su definición o propósito—, sino de la alteridad. Esto explica la necesidad de unir el contenido del presente capítulo con el anterior y observar elementos clave que diferencian los ejemplos expuestos en ambos, como es el caso de la temporalidad, el grado de interacción y el trazo de una línea imaginaria que diferencia ambas partes interactuantes.

Así como se puede ver en el ejemplo del capítulo cinco y el presente, existen ciertos patrones comunicativos comunes en los que destaca el uso prolongado del silencio, pero la diferencia entre un ejemplo y otro estriba, sobre todo, en la diferencia de temporalidad; es decir, existe una diferencia de casi tres años entre un ejemplo y otro. Mientras en el capítulo cinco Jorge Paz estaba en un proceso de aprendizaje y no comprendía muchos aspectos y dinámicas sociocomunicativas de los tojolabales, en este capítulo se representa una etapa en la vida misionera de Jorge en la que puede desenvolverse de mejor manera con respecto a los tojolabales.

En esta época su trabajo misional que consiste en ser acompañante y “dador de su palabra” en la ermita, es considerado como indispensable y goza de autoridad desde la perspectiva de ellos, lo que pude corroborar al estar presente en la misma comunidad a la que hace tres años lo acompañé: San Arturo las Flores.

En esta localidad en el año de 2008, Jorge Paz llegaba por primera vez y era, ya en funciones, su primera experiencia de interacción con los tojolabales. Después de tres años de estar yendo a esta comunidad la relación es diferente y los momentos de silencio se han ido reduciendo, lo que indica una paulatina acomodación recíproca,¹⁹⁶ a partir de las costumbres y mecánicas sociocomunicativas de uno y otro; es decir, el

¹⁹⁶ Con acomodación recíproca en este caso me refiero a la reducción del silencio entre Jorge Paz y las familias de San Arturo las Flores porque se frecuentan, pero, al mismo tiempo, Jorge Paz conoce más su *modus vivendi*, lo que se observa en su actitud que viola menos patrones o máximas socioculturales que en la escena etnográfica que expuse en el capítulo anterior. De hecho, el nivel de complementariedad (Giles 2001) se observa con un acto simbólico entre Jorge Paz y Ramiro cuando en un momento en el que había tiempo de descanso, éste le ofrece un cigarro de tabaco silvestre a Jorge para fumar juntos y platicar. Esto significa mucho, pues se habla ya de un respeto mutuo entre un anciano prediácono y un agente de pastoral que ya dejó de ser novato, pero más aún, entre dos personas que se aprecian y se tienen confianza.

misionero ha reducido su actitud y habla hipercorrectiva, así como su habla continua, en tanto Ramiro y otros miembros de esa comunidad hablan más con él y llegan a hacer algunos comentarios en el momento de la comida.

Estas actitudes implican un proceso complejo y paulatino de discernimiento sociocomunicativo y sociocultural, que sin ser absoluto sí aluden a un acuerdo mutuo de interacción, de comprender las significaciones de uno y otro, y que puede pensarse como el inicio de una relación intersubjetiva que es el planteamiento de la CI (Pech *et al.*, *op cit.* y Schütz, 2005). La consolidación de esto se ve manifiesto en una reciprocidad que conlleva a romper con pautas sociales de uno y otro lado, creando nuevas pautas/máximas en contextos interculturales de esta naturaleza, muy relacionadas con la perspectiva y discernimiento del estatus de los actores en interacción; el proceso de convergencia, pero delimitando o diferenciándose a su vez el uno del otro (complementariedad) y la implicatura de los significados en la acciones y comunicación no verbal (el silencio, la proxémica, la gestualidad, la mirada, entre otras).¹⁹⁷

Si se piensa en el caso de la comunidad de Candelaria Bienes Comunales, de alguna forma el misionero ya había estado ahí antes y era conocido en la comunidad, pero aún no entendía del todo las dinámicas socioculturales de esa comunidad en especial —lo que no sólo habla de la naturaleza heterogénea de las comunidades tojolabales, sino de la importancia de la temporalidad en el proceso de interacción y de conocer la memoria histórica de la comunidad en la que se está para poder interactuar y comunicarse con mayor “éxito”—. Sin embargo, él está consciente, en términos generales, de qué es lo que debe o no hacer, aunque las particularidades de cada familia y de la comunidad misma las desconozca y llevan, por lo mismo, a disrupciones como en el ejemplo de Candelaria, en casa de Manuel.

En cuanto al desarrollo del tema de la alteridad, éstos son algunos ejemplos de la línea que se va marcando entre la cultura y persona del misionero y la de los tojolabales con quien éste interactúa. En San Arturo las Flores, que una de las comunidades con la que él tiene más contacto, suceden aspectos similares. Existen aún perspectivas,

¹⁹⁷ Las máximas en contextos interculturales tendrían que ver más con la noción de complementariedad de la que habla Giles (2001) en el capítulo anterior. Es una acción en la que se va midiendo el grado de divergencia y convergencia en la interacción. La pretensión no es convergir totalmente al grado de nativizarse, si es que esto fuera posible, se busca un punto medio en el que pueda seguir existiendo una diferenciación o relaciones de alteridades y, a la vez, una mayor cercanía interactiva. De esto hablaré con mayor profundidad en el capítulo 6.

nociones y acciones que no conoce el misionero en el tiempo que ha estado en contacto. Esto indica que para entender estas particularidades culturales, incluso religiosas, requiere de una convivencia constante (*praxis*) y un tiempo indefinido pero prolongado; de otra forma difícilmente se puede hablar de intersubjetividad.

Un aspecto importante a considerar al respecto, es el celo y discreción que tienen, en este caso, los tojolabales para dar a conocer su *tojolabilidad*. Esto es uno de tantos factores que explican no sólo las fallas comunicativas, sino la persistencia del agente de pastoral en éstas, a pesar de tres años de interacción entre él y los tojolabales, y que con seguridad no es tan frecuente en el caso de misioneros más experimentados, como el sacerdote de la Misión Tojolabal (La Castalia) con más de treinta años de trabajo en estas zonas, o misioneros más veteranos en la misma Misión de Guadalupe (*cf.* Valtierra, 2009).

En resumen, la interacción misionero-tojolabal se caracteriza en la actualidad por una diferenciación sociocomunicativa y sociocultural, que se manifiesta en la incomunicación que, insisto, no es un problema sintáctico en estricto sentido, sino que el obstáculo principal para lograr un entendimiento recíproco a través de la acción comunicativa, es que las dinámicas socioculturales y sociolingüísticas varían mucho entre comunidad y comunidad, y este agente de pastoral, al igual que los demás, atiende muchas comunidades. Pero otro elemento más que puedo percibir en los misioneros, incluso en muchos antropólogos, es que carecen de aquel “ojo clínico” que no sólo debe ser etnográfico en su sentido puro y duro, sino con una perspectiva lingüístico-pragmática que sería ideal para tratar de lograr una mejor CI, además de un discurso y una actitud monocultural que, al igual que activistas y científicos sociales, tienen en la práctica.

De esto existen ejemplos de sobra en mi incursión investigativa. En las celebraciones litúrgicas, por ejemplo, durante la “palabra” del agente de pastoral, la tonalidad que éste emitía, los ejemplos que daba tratando de adaptarse a la situación, preocupación y vivencia de la gente en las comunidades en una actitud en apariencia paternalista; el vocabulario irremediablemente urbano, entre otros aspectos; explican, por otro lado, el éxito del sacerdote de La Castalia o los pastores no católicos que hablan en su lengua *tojolab'al* porque a través de ésta pueden expresar mejor “lo de ellos”.

En realidad es muy complicado lograr esta meta, pues se requiere de dos factores indispensables: la *praxis* y convivencia constante con los tojolabales, y, concatenada a ésta, una capacidad teórico-analítica y de situarse, que no sólo acomodarse. Lo complicado de esto es que prácticamente se tendría que vivir en las comunidades tojolabales para alcanzar esa capacidad analítico-pragmática y bilingüe y/o intercultural. Esto significa que la ciencia y la teoría no son suficientes para el desarrollo de estas virtudes, pero tampoco únicamente la *praxis* y el contacto constante y continuo lo es. Por lo mismo, en muy pocos casos se ha alcanzado lo que idealmente se piensa como interculturalidad, y sólo se ha hecho en ciertas dimensiones, por lo general sociopolíticas y/o religiosas, pero no culturales.

El padre Ramón de La Castalia, por ejemplo, reconoce que con sus años de misionero y conociendo la lengua *tojolab'al*, aún así no puede decir que es como ellos. Sigue siendo el *otro*. Para que él pueda situarse debe asumir y comprender su papel como sacerdote y a partir de éste interactuar, no interactuar sólo por conocer la lengua y asumirse como parte de ellos.

Esto contradice los principios discursivos cuando se habla de “situarse”. En las llamadas ciencias sociales comprometidas que funcionan y ponen en marcha modelos diseñados a partir de bases epistemológicas occidentalizadas, aún si se habla de manera optimista de “epistemologías del sur” (*vid.* Santos, 2008) y de conocimientos situados que, en el fondo, parten de premisas monoculturales con actitudes de apertura hacia otras culturas y epistemologías. En ese sentido, quizá debería replantearse qué es “situarse” y de esa manera buscar la intersubjetividad.

El escollo de fondo se ubica, entonces, en la cuestión de la alteridad o lo que se ha definido por ésta, y desde una posición unilateral y etnocentrista. Se dio una introducción, estado de la cuestión y acaso definición de alteridad en el capítulo cinco, y se abordó el problema acerca de qué se entiende y se ha entendido por alteridad, sin tomar en cuenta nuestro propio *alter*. Se ha puesto en discusión quién es el *otro*, tomando en cuenta que desde la posición del *tojolab'al* hay un etnocentrismo también desde el que se concibe al que es ajeno a ellos. Pero la ciencia y desafortunadamente este trabajo y cualquier otro proyecto, por “situado” que pretenda ser, aún si está hecho por un indígena que tuvo que adaptarse a los lineamientos y convenciones fundamentales de hacer ciencia, pertenece a esa posición desde la cual se interpreta lo que le es ajeno, y eso es el *otro*. Quizá no quedan muchas alternativas más que

(re)pensar al *otro* y (re)pensarse con respecto a la *cultura-otra*, el *etnocentrismo-otro* y el *yo-otro*.

Quizá una forma muy adecuada para desarrollar una tesis sobre alteridad sería definirla a partir de definir el *sí mismo*. El “quién soy” no sólo podría en parte definir la alteridad desde la perspectiva del que asumimos como el *otro*, sino definir la alteridad como una parte indivisible del sí mismo, y que en el sujeto de nuestra propia cultura, sea esposa, hijo, madre, vecino o vecina, será una otredad con una mayor similitud, quizá, cultural a lo propio; pero si somos capaces de relacionarnos con ellos, puede hablarse de relaciones de alteridades, lo que implica un proceso complejo de asimilación y discernimiento de significados ajenos que actúan de forma pragmática y recíproca.

En este sentido, se debe entender las relaciones de alteridades y comunicativas, en este caso, con los tojolabales, y, aunque aún no está definido o analizado de esta manera en la pastoral de la Misión de Guadalupe —y me atrevo a decir que en la mayor parte de las misiones, parroquias y diócesis del mundo— en el caso particular de la misión marista se tiene una idea aún en ciernes de emprender una interacción, o mejor dicho intersubjetividad, a partir del aprendizaje y comprensión de la otredad a través de lo que para ellos tiene mucha importancia que sería la lengua, ignorando otros aspectos de suma importancia como entender el sí mismo e identificar qué es lo que rodea a la lengua, para poder entablar un espacio de diálogo en el que intercambiar diferentes intereses y metas por utópicas que sean, en lo que podría entenderse como heterotopías (*vid.* capítulo 6, apartado 6.4).

Así culmina la segunda parte de esta investigación, pero aún falta responder ya no los propósitos o la mecánica de un diálogo o comunicación dentro de los planes pastorales de la Misión de Guadalupe. De las ramas en la Nueva Pastoral Indígena que identificó al final del capítulo 3 —ecoteología, rescate cultural y comunicación— el punto focal de este trabajo es la comunicación. Aún no se responde por qué la comunicación, y con ella la lengua, es tan importante para la misión y por qué esa posición conlleva a la incomunicación.

Mostré *grosso modo* la forma en la que un agente de pastoral al que he acompañado casi desde su inicio en esta labor trabaja —razón por la que su persona y su caso han sido de vital importancia para este estudio—, he mostrado el tipo de discurso que otros agentes de pastoral manejan adaptándose y adaptando el mensaje bíblico a las

circunstancias; incluso, en la figura 1 (capítulo 2) muestro el plan de trabajo que la Misión de Guadalupe prevé para llevar a cabo su acción pastoral en las zonas pastorales, aunque abiertos a las circunstancias y contextos particulares de cada zona.

Queda claro que en la Nueva Pastoral Indígena, la forma de actuar no es con la tradicional “evangelización” o “catecismo”, que está más dirigida al apoyo y la resolución de problemas más allá de una postura o militancia política de antigobierno y resistencia, incluso, violenta. Su propuesta tiene que ver más con una resistencia desde el momento en que logren ser autosuficientes, que no dependan de la escolaridad oficialista, de los programas de ayuda económica del Estado, que sean conscientes y sabedores de su historia (por reinventada que ésta sea) y sean los constructores de su propia Iglesia dentro de la catolicidad.

Quizá el anhelo del equipo pastoral en la diócesis en general tenga que ver, no con una pastoral indígena inculturada, libertaria o reinterpretativa; me parece que la respuesta de esto está en el anhelo de una pastoral abierta con lo que no tiene que ver con la Iglesia como la ciencia y tecnología, la cooperación con otros grupos de activistas y la participación e iniciativa de los tojolabales. Eso es lo que el coordinador de la misión, Jorge Paz y otros pastorales me han comentado en varias ocasiones. Desde mi punto de vista esto se relaciona mucho con la “situación”, en el sentido de “situarse”. Podría hablarse, entonces, de una pastoral situada (más que intercultural). Pero la cuestión es cómo lograrlo identificando los aspectos que lo obstaculizan, y, aún más importante, cuál sería el quehacer de las ciencias sociales en el apoyo a una iniciativa así.

Existe un punto que es importante mencionar y es, ¿por qué deberíamos como científicos sociales contribuir a un proyecto de esta índole a una institución colonialista (además de las propias ciencias sociales), cuando lo primero que se cuestiona es justo el colonialismo, el asistencialismo, la mirada hacia el *otro* como una categoría más en el “clasificador de las etnias”, etc.? Para empezar habría que denotar que la visión romántica de una ciencia ajena a estas estructuras de poder colonialistas es bastante absurda y que la “investigación situada” no implica una lucha incesante contra la ciencia canónica u objetiva y los círculos de poder representados en organismos como la Iglesia, la comunidad científica o los Estados. Una investigación situada es aprovechar los espacios y conocimientos, incluso infraestructura, que aportan esas entidades para llevar a cabo una acción que retribuya, en este caso, a tojolabales, agentes de pastoral y

las propias ciencias sociales. De esto hablaré con mayor detenimiento en el próximo capítulo.

Tercera parte

La construcción del Reino de Dios a través del diálogo.

—Un amigo mío dice que dejó la religión católica por dos razones: por culpa de que le parecía una mentada de madre lo de los tesoros del Vaticano en un mundo de pobres y porque no dejan fumar en las iglesias. Supongo que eso se extiende a todas las religiones.

(Paco Ignacio Taibo II)

El epígrafe que encabeza esta última parte de la investigación, dentro del humor del autor de éste, expresa de manera más o menos puntal la opinión que mucha gente tiene del catolicismo en un país de tantos católicos, pero con cada vez menos practicantes conforme pasan los años. Muchas de las críticas que se han hecho a la Iglesia católica giran en torno a la suntuosidad en la que viven sus integrantes, a pesar de su discurso de pobreza y sobriedad. Es evidente que la imagen que se tiene de quienes integran la Iglesia se refiere, sobre todo, a las altas jerarquías, que en el caso de México se puede observar en personalidades como el cardenal Norberto Rivera u obispos como Onésimo Cepeda, Juan Sandoval Íñiguez, entre otros.

En el caso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas la opinión general es diferente, incluso polémica. Se percibe una Iglesia de los pobres y una Iglesia que simpatiza con la izquierda durante la época del obispo Samuel Ruiz y el obispo coadjutor de éste Raúl Vera, logrando que algunas clases “privilegiadas” o más conservadoras no vieran con muy buenos las acciones de esta diócesis.

La imagen que estos personajes dejaron, sobre todo Samuel Ruiz, ha llevado a pasar casi desapercibida la posición “moderada” del actual obispo Felipe Arizmendi; es decir, se sigue asumiendo que la diócesis de San Cristóbal centra sus esfuerzos en los grupos indígenas y campesinos, posicionándose en contra de las decisiones e iniciativas del Estado que afectan los intereses de la población chiapaneca. Con esto no digo que el obispo actual esté en contra de la acción pastoral que se lleva a cabo en la actualidad y que lleva aún muy fuerte el tono samuelista.

Lo que destaca de la acción pastoral actual es la labor de los agentes de pastoral y no tanto la del obispo; es decir, la acción pastoral diocesana que se percibe y que conforma la imagen en la actualidad de la diócesis, *stricto sensu*, sigue siendo aquella

que llevó y legó Don Samuel, aunque con sus cambios, según las corrientes, ideologías, coyunturas y acciones de la Iglesia militante en otros lares, como lo mostré en el último apartado del capítulo 3.

En gran medida, a lo largo de esta investigación he tratado de dar peso a estos actores que no son tan públicos y muchas veces invisibles en la construcción histórica e investigativa de determinados hechos, porque son ellos quienes han dado forma no sólo a las características de una acción y posicionamiento, por ejemplo, en la diócesis, sino que son los agentes sociales de cambio de esos posicionamientos y circunstancias socio-religiosas/sociohistóricas; es decir, agentes de pastoral, catequistas, diáconos y prediáconos indígenas y la presencia de mucha gente vinculada directa e indirectamente con la acción de la diócesis, incluyendo el mismo EZLN del que muchos catequistas han formado parte.

También en este tenor muchos científicos sociales han fundamentado ideológicamente sus investigaciones, pero es importante reconocer que muchos de estos trabajos se han centrado en vanagloriar o criticar a muchos de estos organismos y pocos de éstos han sido autocríticos; otros han buscado ser muy críticos con el trabajo de quienes piensan diferente a los principios científicistas, y, al final, es escasa la producción académica que llega a ser propositiva, dialogante con otros organismos religiosos y laicos, y consecuente con sus principios “colaborativos”. Una parte de esta última sección de la tesis tiene que ver con eso, pero también aquí trato de atar lo que en apariencia son cabos sueltos. Me explicaré mejor.

En los cinco capítulos anteriores expuse todo un fundamento histórico y social que complementé con ejemplos etnográficos, específicamente de zonas en las que la figura del antropólogo social no se conoce —lo que no significa que sean zonas completamente aisladas y menos después del EZLN—. Estos ejemplos se centran en identificar disrupciones comunicativas que conlleven a una “incomunicación” entre un agente de pastoral y un tojolabal. Se analizan estos hechos a la luz de teorías y herramientas propias de la pragmática lingüística, y de la información que arrojó la investigación etnográfica de una periodicidad determinada.

La voz de los tojolabales a lo largo de muchos registros y pláticas informales, me ha llevado a comprender más o menos dos aspectos importantes: En primer lugar, el porqué de toda una coyuntura histórica y social al entender apenas un pasado de siglos

que, en la mayoría de las investigaciones se presenta la voz del investigador, de las instituciones y organismos que dejaron alguna noticia en documentos (archivos), y la versión que en tiempos más recientes han reproducido quienes se relacionan directa o indirectamente con los tojolabales.

Este aspecto es interesante porque, más allá de ubicar relaciones de poder o las versiones e interpretaciones institucionalizadas, son pocos los intentos que se han hecho por considerar la voz de los “sujetos de su propia historia” como legítima. El discurso que se reproduce en muchas obras y en muchos organismos es el de la “sabiduría de los abuelos”, la sabiduría de los pueblos autóctonos con su cosmovisión, su cultura ancestral, entre otras.

A lo largo de mi estancia, tanto en Comitán como en las comunidades tojolabales y las misiones de Guadalupe y La Castalia, lo que he percibido con el tiempo es una suerte de ambiente *New Age* que predomina no sólo en los momentos de ritual, sino en circunstancias cotidianas. En ocasiones al platicar, incluso, con algún agente de pastoral se presentan desde temas relacionados con otras prácticas como la sanación por medio de la meditación, la imantación y el *reiki*; hacen suyos todo el concepto complejo de los “sueños” que si bien es algo muy propio de muchos pueblos indígenas, se trata de un aspecto que difícilmente lo podemos comprender y reproducir, menos aún si se mezcla con creencias y prácticas esotéricas que aluden a una hibridación exótica y que se asemeja mucho a prácticas e ideologías un tanto frívolas que atrae en la actualidad a turistas extranjeros, dándole interpretaciones o capitalizando todos estos aspectos en el sentido del Capital Cultural de Bourdieu (1998).

Existen muchos ejemplos para demostrarlo, desde conversaciones constantes con una agente de pastoral laica (Valtierra, 2009:89-92 y 98) hasta eventos ajenos a la actividad pastoral en la que agentes de pastoral, algunos investigadores católicos practicantes y activistas participan.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Uno de los eventos a los que aludo se dio el 9 de octubre de 2008 en el Centro de Educación Integral de Base (CEIBA). Acompañé a uno de los maristas de la Misión de Guadalupe. Ahí se presentaría un grupo de jóvenes que se hacen llamar “Jornadas de Paz y Dignidad”. Su actividad consiste en hacer un recorrido desde Alaska hasta la Patagonia recopilando símbolos autóctonos como bastones de mando. Ellos deben durante su recorrido pasar por diferentes puntos con presencia indígena (aún no entiendo bien por qué debió ser en Comitán y no en una comunidad tojolabal) en donde recibirán al mismo tiempo un bastón de mando ahí que representa a “los abuelos”. Después forman los bastones en el piso (no permiten que se les tome fotografías) y hacen una “ceremonia del fuego” para honrar la deidad o espíritu de ese lugar. Además del marista, un investigador conocido en Comitán por estudiar al pueblo chuj y haber sido agente de pastoral en la zona tojolabal algún tiempo estuvo presente y participando en la ceremonia con

En todos estos eventos y en mucho del material que se ubica sobre la cultura tojolabal, falta la voz de los propios tojolabales, de su historia, su cultura, su religiosidad. Sin embargo, existen trabajos muy serios en los que se ubican entrevistas a tojolabales o registran mitos e historias platicados por los propios tojolabales en su idioma y traducidos por ellos mismos. Esto es un material que forma la base de una investigación que confirma que sí hay investigación responsable en la que se intenta integrar la voz del *tojolabal-otro*. De estos trabajos también me he valido para hacer la presente tesis.

En segundo lugar, la voz de los tojolabales me ha servido para comprender cómo se están entablando las relaciones de alteridades y, por lo tanto, por qué la acción comunicativa presenta interrupciones. Allende la interpretación, hiperbolación y capitalización de la “tojolababilidad” —que no siempre y en todos los agentes de pastoral se da— la incomunicación no se da sólo por no comprender la gramática social y conversacional en situaciones o contextos “interculturales”, sino por una cerrazón ideológica, en este caso de los lineamientos y de la doctrina cristiana de la Iglesia hacia los agentes de pastoral.

El análisis conversacional y el análisis del discurso otorgan un apoyo analítico de vital importancia para comprender la ideología y las interrupciones que se presentan en la acción comunicativa “intercultural”. En realidad, el intento de mostrarlo lo hice al elegir ejemplos muy concretos que supuse que podrían ilustrar de manera general el tipo de conversaciones en la cotidianidad que se dan durante el trabajo de un agente de pastoral con los tojolabales, pero sería imposible e infructuoso mostrar cada uno de los registros conversacionales y hacerles en este espacio un análisis minucioso para fundamentar aún más esto. La intención de este análisis que quizá aún no queda muy clara es para qué o qué tiene que ver con la acción pastoral actual de estas misiones.

La respuesta que he dado al respecto es porque entre los tres ejes o líneas de importancia en la “Nueva Pastoral Indígena”, son aspectos que no necesariamente son novedosos; es decir, que de alguna forma ya se daban en el pasado, por lo menos temáticamente: la pastoral de la tierra enfocado a la cuestión de los derechos agrarios, la comunicación enfocada al diálogo intercultural e inculturación del Evangelio, y el rescate cultural centrado en el revestimiento de los elementos autóctonos en pos de

una espiritualidad que se observaba en gestos y movimientos hipercorrectivos, justo como aquellos de otros extranjeros y ciudadanos del DF expresaban (Notas de campo, 09 de octubre de 2008).

construir una Iglesia Autóctona. Ésas son las preocupaciones de la Nueva Pastoral Indígena, pero ahora constreñidas en la ecología en busca de la autosustentabilidad; la teología india en relación a un respeto e inclusión de la diversidad de la expresión sociorreligiosa de la catolicidad, y la comunicación como la forma de aproximarse la cristiandad, en esta caso, a los tojolabales en una dinámica inculturada para la construcción de la Iglesia Autóctona.

Centrándome en la comunicación, que es el eje focal de esta investigación, la manera en que los agentes de pastoral han acordado llevar a cabo un plan de acción en este rubro ha sido por medio del aprendizaje del *tojolab'al*, a sabiendas de que los tojolabales hablan español y que no es el idioma el problema comunicativo. ¿Cuáles son los motivos de aprender la lengua? ¿Para vincularse creando empatía, comprender lo que los tojolabales hablan en su lengua frente al agente de pastoral, predicar en *tojolab'al* y ganar adeptos como lo hacen otras confesiones o para emprender un camino hacia la inculturación?

En cierta medida, es un poco de todas estas opciones, lo que no es extraño si se revisa la historia de la acción misionera católica desde el siglo XVI, la acción del ILV en México desde los años cuarenta o incluso los fundamentos de la llamada teología de la inculturación (Valtierra, 2009:37-65). Lo que es un hecho, es que desde la improcedencia de ciertos planes de acción como lo fue el Consejo de ancianos —del que hablo en mi tesis de maestría y que mencionaré más adelante— la puesta en marcha de otras estrategias como la “semana tojolabal”, la mayor frecuencia de reuniones en las comunidades en donde se abren espacios para la manifestación de las preocupaciones y problemas de los tojolabales, la preparación de temas y la propuesta de proyectos a corto plazo en beneficio de las comunidades; son vías que se han implementado con mayor fuerza desde hace poco que, lejos de la dinámica “politizada”, buscan hacer de los tojolabales sujetos(comunidades) independientes de las amenazas exógenas que ofrece el Estado y el capitalismo.

Entre los problemas graves, hablando desde una perspectiva un poco más macrosociológica, es que la incomunicación entre agentes de pastoral (la diócesis) y los tojolabales en general no sólo tiene que ver con ideologías y lineamientos doctrinarios institucionales que impiden la apertura de la misión (y subjetivamente), sino también la interpretación que se tiene del porqué no se da una “comunicación cabal”. De alguna forma se reproduce el esquema de la evangelización; es decir, por más que la Iglesia,

dentro de sus actividades que funcionan como pilares institucionales (la misión), emprenda una acción evangelizadora de años, los receptores, los conversos, el rebaño, o como se le quiera llamar, nunca estarán lo suficientemente evangelizados, y ésta es la perspectiva que se tiene del *otro*.

Con esto quiero decir que, por un lado, los agentes de pastoral siempre tienen la duda acerca de si se transmitió o no el mensaje que querían dar —no sólo el mensaje evangélico, sino cualquier mensaje—, difícilmente se preguntan si ellos no entendieron lo que significaba una actitud, una respuesta “poco informativa” o, incluso, algún mensaje que los tojolabales querían dar. El motivo por el que difícilmente se preguntan esto es porque aún persiste la perspectiva hacia el *otro*; es decir, ellos deben recibir un mensaje, no al revés. Se buscan medios de transmitir desde un mensaje hasta una utopía como la teología india, por ejemplo, con un discurso en el que se busca imitar: “la forma en la que hablan los hermanos, así repiten las cosas muchas veces, hablan con un tono humilde, porque es gente sencilla, entonces uno debe hacer así para que le entiendan a uno” (Palabras de JR FMS, 07 septiembre de 2008).¹⁹⁹

Esta dinámica que impide escuchar la voz lleva a reaccionar, por ejemplo, de la manera en que lo hizo Jorge Paz cuando Manuel le niega el temazcal; es decir, dice “NO” y eso de inmediato es una interrupción que lleva a preguntarse el motivo dentro una situación que se vuelve incómoda y se interrumpe lo que desde la perspectiva del pastoral era una acción comunicativa. En términos más amplios, el hecho de no escuchar la voz del *otro* lleva, por ejemplo, al rescate cultural que consiste más en reinterpretar la cultura (religiosa) del *otro*, llevarla o incorporarla al cristianismo para la Iglesia Autóctona (reinterpretación religiosa de Marzal, 2002:197 y 200). Al respecto, son interesantes las palabras del coordinador de la misión (Valtierra, 2009:146):

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

¹⁹⁹ Sobre esta acción de acomodación a través de la imitación, existen dos fragmentos de entrevista que me parecen interesantes: una de Jorge Paz en su primera etapa como agente de pastoral que dice: “[...] 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 de 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, pues uno hace lo mismo, si el hermano llora, igual y hasta tienes que llorar (Entrevista Jorge Paz, 27 de noviembre de 2008).

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... 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 tienen 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 a JR FMS, 26 de octubre de 2008).

En esta entrevista es como pude empezar a comprender el significado de un rescate cultural que, más allá de la normatividad pastoral de la diócesis, sigue una serie de nociones arraigadas en la cultura del agente de pastoral; es decir, los prejuicios que como individuos culturalmente occidentalizados tenemos al interpretar que un grupo determinado “pierde” su cultura y que nuestra labor es “recuperar” esa pérdida, pensando en que tenemos la capacidad de recuperar la cultura de los demás como si la conociéramos, en una dinámica de reeducación. Al final, tanto la pastoral como muchos de los proyectos dentro de la investigación colaborativa presentan estas mecánicas de reeducar.

Sin reiterar demasiado en la Teología India Cristiana, que ya es un tema que traté aquí y en otros espacios (Valtierra, 2012a 2013a y 2013b), existe una gran prueba de esto en el caso tojolabal. Se interpreta que los tojolabales son “mayas” por un clasificador lingüístico, se le equipara a culturas vecinas, incluyendo otros grupos guatemaltecos como los k’iche’, se interpreta que el altar o cruz maya es parte inherente de los mayas, por lo tanto de los tojolabales y se les relaciona, además, con una significación cristiana. Dicho por los propios tojolabales de diferentes zonas (Lomantán, Candelaria Bienes Comunes, Gabriel Leyva, San Arturo Las Flores, etc.) el altar maya no es de ellos, pero sí tienen rituales propios que han integrado al cristianismo, como “hacer caracol”, y otros en los que integran la oración cristiana como en la milpa antes de sembrar o después de la cosecha, en los que sí le dan importancia a la luz (velas), los puntos cardinales y el sacrificio de una gallina, que en los rituales de la teología india no se realizan o por lo menos a mí no me tocó ver.

En efecto, existe una conciencia en el equipo de pastoral de una comunicación pobre que se manifiesta desde una disminuida participación en este tipo de encuentros

de teología india hasta la conversión de muchos tojolabales a otras confesiones, las cuales, por cierto, ven estas prácticas como paganas, incluyendo otras costumbres católicas.

Desde esta perspectiva, los agentes de pastoral comienzan a ver como una necesidad el fortalecimiento del diálogo. La teología india, las iniciativas agroecológicas y de promoción de salud y la educación, no han sido muy viables para lograr “revertir” el fenómeno de la conversión religiosa que divide socialmente a las comunidades tojolabales, ni lograr una interacción “cabal” entre agentes de pastoral y tojolabales de tal forma que estos últimos puedan transmitir sus propósitos de resolución de problemas a nivel comunitario.²⁰⁰ Sin embargo, la vía más simple podría ser la de tratar de comprender qué es lo que interesa a los tojolabales y puede ser tan simple como que a ellos les interesa la presencia de los agentes de pastoral para que vayan a la ermita, les expliquen o den la “Palabra de Dios” y cumplan con esa función religiosa y otras derivadas de la misma, como la venta de biblias y libros de cantos religiosos, velas, cuerdas de guitarra para los psalmistas, entre otras.²⁰¹

Después de estas aclaraciones, el propósito del próximo capítulo es hablar más que de las “faltas” que se comenten en el proceso de interacción comunicativa, algunas propuestas que empiezan por hacer una autocrítica a nosotros como científicos sociales, para partir de ese punto en la crítica y propuesta hacia la acción pastoral, que dentro del proceso que llamo Nueva Pastoral Indígena, en el fondo podría tratarse de lograr una

²⁰⁰ Dicho sea de paso, el departamento de educación está separado del de pastoral. Ellos trabajan en un proyecto a parte desde hace más de una década en lo que sería una suerte de universidad autónoma que se dedica a la formación de promotores de educación. El control de este departamento empieza a tenerlo de nueva cuenta la coordinación de la Misión, pues se trata, en parte, de un coto de poder que era cada vez más hermético y fuerte por parte de los dirigentes (un exmarista y su esposa, otrora agente de pastoral) que no sólo les caracteriza por un criterio muy radical, intolerante y esencialista, que ha propiciado problemas entre los miembros de la misión, sino que toda iniciativa de apoyo a esta áreas debían pasar por el visto bueno de ellos. De esto se han quejado personas que están o estuvieron trabajando de cerca con ellos y del que tengo testimonios registrados. Aún después de mi estancia en la misión, conocí gente que tuvo un cierto acercamiento como voluntarios un año en esa misión hace muchos años, hasta gente que los conoce más recientemente, y la opinión sobre esto no cambia mucho, pero eso sería otro tema hablar de la misión, su estructura, su ambiente de trabajo, objetivos, conflictos internos y empoderamientos, como se dan en cualquier organización. Traté de hacer una breve introducción a este tema en mi tesis de maestría (2009), pero no llego a ese nivel de detalles porque el objetivo era otro.

²⁰¹ Al respecto, en San Arturo Las Flores y la etnografía que hice en Candelaria Bienes Comunes muestran con claridad el objetivo de la comunidad con la presencia del pastoral. Por un lado, la presencia del agente de pastoral es animar a las personas a ir a la ermita porque es alguien que no se presenta diario, tiene otra forma de decir la “palabra”, por el otro, los intereses de la comunidad, o por lo menos el que expresan los representantes de la comunidad, no es que ellos resuelvan el problema de las malas cosechas o de la desorganización de la comunidad, sino que en su papel de agentes de pastoral y representantes de la diócesis, den consejo, den mensajes de esperanza y les “alegre el momento”, como dice un representante de Candelaria (Notas de campo, 06 de noviembre de 2010).

“pastoral situada” a la par de lo que se busca con la “investigación situada”, que se relaciona mucho con el concepto de intersubjetividad, en donde la comunicación es mi carta principal del juego para establecer una propuesta de acción dialógica, situada y heterotópica.

Capítulo 6

“Una pastoral con nuevos bríos...” ¿Hacia una pastoral situada?

6.1.- Introducción.

A lo largo de esta tesis la preocupación central ha sido el estudio de la interacción entre la organización eclesial católica y un grupo del sureste chiapaneco denominado tojolabal. En esta investigación, sin embargo, se ha buscado romper con generalizaciones que definen una interacción entre esos dos polos o partes. Hablemos, entonces, de los tojolabales como un conjunto de grupos y/o comunidades heterogéneas, incluyendo la diversidad de su entorno geográfico y natural; su memoria histórica, individualidad, lenguajes, entre otros elementos, que los hace únicos y diferenciados entre sí.

De la misma manera, al hablar de la Iglesia católica en relación a esta diversidad de grupos de origen tojolabal, he sido muy puntual al enfocarme a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y más en específico al referirme a los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe —y en cierta medida La Castalia— que son quienes interactúan de manera directa con las comunidades de origen tojolabal a través de su acción pastoral. Esto alude, entonces, a la naturaleza heterogénea de los tojolabales, pero también de la Iglesia católica o los miembros que la integran y que interactúan con estos grupos tojolabales.

Sin embargo, en el caso de la Iglesia, debe tomarse en cuenta que no sólo en sus acciones desde hace más de dos mil años, sino en su estructura misma como organización ha buscado mantener una homogeneidad y una universalidad que se manifiesta en los mismos cánones y lineamientos que deben seguirse a través de sus instituciones. Al final —y en cierta medida es parte importante del discurso de los agentes de pastoral de las misiones arriba mencionadas— la Iglesia católica no puede ser uniforme; es decir, la Iglesia debe hacerse en, hacia y con las diversas culturas, y, a su vez, ser una Iglesia católica única, lo que alude a una continua tensión entre uniformidad y heterogeneidad que ha persistido a lo largo de siglos.

Esta es una concepción compleja que puede explicarse a través de la inculturación y que, por lo menos discursivamente, va más allá de una frugal y burda adaptación y acomodación a otras culturas. Frente a esto, el catolicismo presenta también una diversidad de criterios, posicionamientos políticos y teológicos, y que,

sobre todo, se manifiestan en la *praxis*. Con los casos que expongo en esta investigación se involucra un contexto en diferentes dimensiones temporales que aunados a los encuentros entre agentes de pastoral y tojolabales con un tono más espontáneo y subjetivo, dan cuenta de una complejidad o complejidades socioculturales que intentan interactuar y comunicarse en una ideal intersubjetividad e “interculturalidad”. El problema se presenta justamente cuando esa comunicación “no es suficiente” y es entonces cuando los pastorales buscan medios, respetando los lineamientos que se disponen desde Roma y luego desde la diócesis, para lograr esa interacción “exitosa” a partir de la identificación de ciertos rasgos culturales y sociales de aquellas comunidades a las que dirigen su acción pastoral.

Uno de esos intentos de interactuar en aspectos de una naturaleza más “mística” y sacra, es con la teología india. Sin embargo, independientemente de lo tratado aquí con respecto a ese tema, lo que debe considerarse —más allá de si se trata de un aspecto colonial o colonialismo religioso— es el efecto que se puede producir con una acción descolonial. Esto significa que el propósito occidental bienintencionado de contrarrestar los efectos del dominio occidental, lo que se podría definir en parte con el “rescate cultural”, es a su vez una nueva forma de violencia, desde el momento en que se rompe con los rasgos culturales y sociorreligiosos que, en este caso los tojolabales, han establecido desde hace muchos años.

Los efectos de esto se observan, en distintas manifestaciones como acciones de resistencia, por lo general velada (*cf.* Valtierra, 2012a y De Vos, 1994), por parte de los grupos tojolabales hacia la introducción de estos “nuevos modelos” de religiosidad, o un efecto contrario que coincide con el grado de desplazamiento cultural y lingüístico (*cf.* Valtierra y Cordova, 2013), la aceptación de estas prácticas porque así lo dispone la diócesis que, a la postre, es una autoridad para ellos.

El problema con respecto a la comunicación y/o la interacción, presenta un tono similar al de la teología india que se relaciona de igual forma con la construcción de la alteridad tojolabal; es decir, la manera como se concibe al *otro* es como se interpretan sus problemas, preocupaciones, cultura, entre otros aspectos; por lo que desde esas perspectivas y preconcepciones difícilmente se puede entablar un proceso comunicativo y el intercambio de significados comunes para que se logre ese proceso de interacción.

Esta problemática la desarrollaré en los próximos apartados con el fin de ir concluyendo la investigación. Sólo señalaré que el análisis expuesto en los dos capítulos

precedentes se han centrado en conversaciones y encuentros específicos que, sin embargo, no son tan explícitos en el momento de tratar de entenderlo en dimensiones más amplias; es decir, qué aspectos históricos e ideológicos, incluyendo aquellos institucionales, son los que lleva tras de sí el agente de pastoral al darse esos encuentros. Más aún, qué tanto estos aspectos se han ido transformando con el paso del tiempo —en los tres años que abarca el análisis de la etnografía de este caso—. No sólo se transforma el *modus operandi* del agente de pastoral, sino también la forma de interpretar los lineamientos que sustentan su trabajo y la manera de interactuar con los habitantes católicos de las comunidades tojolabales con los que mantiene un contacto constante.

Un aspecto más a aclarar, y relacionado a lo anterior, es la problemática identificada en el texto como incomunicación. Ésta se da por muchos motivos que ya he expuesto, y no se debe sólo a la reproducción de un modelo integracionista o igualitario. Lo que destaca en la acción pastoral actual es la identificación de esta problemática que trata de subsanarse con el aprendizaje de la lengua *tojolab'al*. Pero esa no es una solución *stricto sensu*. El problema de la incomunicación va más allá de la lengua misma; es decir, implica la identificación de otros elementos socioculturales en relación a la lengua y la interacción como tales. Quizá tenga que ver con la falta de identificación de máximas o reglas que se establecen en una interacción de esta naturaleza, una perspectiva autocrítica con mayor análisis y una perspectiva que vaya más allá de la utopía, como lo que Carlos Figari (2011e) llama heterotopías políticas.

En este capítulo que pretende ser una suerte de consideraciones finales *in extenso*, busco ordenar y relacionar el material hasta ahora expuesto y analizado, pero trascender de una posición crítica a una propositiva y “situada”, en congruencia con una perspectiva pragmática y pragmatista. No trato de replantear qué es una investigación situada, sino cómo llevar una investigación situada en circunstancias y contextos como en este tipo de interacciones; que situarse no es sinónimo de diluir la alteridad o la identidad misma para llegar a una ideal relación de horizontalidad, y que, por el contrario, la investigación situada o los conocimientos situados implican necesariamente el reconocimiento del *otro* y del *yo* como otredad, en lo que serían las relaciones de alteridades.

Así pues, los puntos nodales, desde mi perspectiva, tienen que ver con el tema de la alteridad, la búsqueda de situarse —que en términos más actuales y en la acción de

los agentes de pastoral y científicos sociales podría pensarse más en “interculturalidad” y una antropología comprometida— y la importancia de la lengua no sólo como una forma de comunicación, sino de comprender la cosmovisión del *otro*. Estos puntos no sólo justificarán la importancia del caso de Jorge Paz con los tojolabales y el contexto histórico de la relación entre catolicismo y tojolabalidad, sino que se tratará de iniciar una propuesta concreta frente a esta situación que tiene que ver con la comunicación intercultural, pero también con una investigación consecuente con ésta.

6.2 La comunicación: el camino hacia una pastoral situada.

El problema de la comunicación es un aspecto muy complejo y que, en este caso, está relacionado con muchas dimensiones y situaciones de naturaleza cultural. Puede pensarse en la comunicación de múltiples niveles; es decir, una que intenta entablarse entre una organización occidental de origen semítico con sociedades indígenas con idiomas y cosmovisiones muy complejas; y puede pensarse en una comunicación entre un individuo que colabora con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, que trabaja en una ONG o que está haciendo una investigación doctoral, como es mi caso, y un tojolabal con sus distintas adscripciones religiosas, laborales, políticas, entre otras.

De ahí puede pensarse en muchas situaciones que rodean la intención de un acto comunicativo, pero existe un punto clave en esta interacción y/o un fin común a alcanzar; es decir, una acción orientada al entendimiento. En esta acción se presentan anticipaciones discursivas o idealizaciones conocidas como “pretensiones de validez” que se supone garantizan la posibilidad de una interacción verbal y no verbal y, por lo tanto, la posibilidad de alcanzar un entendimiento (*cf.* Habermas, I 2001 y Flores Farfán, 2003).

Estos elementos *habermasianos*, sin embargo, descansan sobre una base pragmática universal que supone que la acción comunicativa se da en un contexto en el que los participantes tienen derechos iguales y acceso a los recursos conversacionales. Pero, como Flores Farfán (2003) ilustra con atino en el caso de un encuentro “intercultural” de compraventa entre un ‘acaparador’ mestizo y una comerciante hñahñu, en la vida cotidiana la mayoría de los encuentros comunicativos, en mayor o menor grado, presentan una situación asimétrica que no sólo se expresa a través de la conversación, sino en las ideologías y lo que representa el individuo, sea una

institución, una sociedad que históricamente ha sido dominante o su misma carga histórica.

Esto significa que las relaciones de poder no se dan siempre en un acto malintencionado y teleológico o consciente, lo que para la sociología pragmática se denominan pruebas de fuerza, que aluden al potencial de dominio que ‘siempre’ tienen cada una de las partes interactuantes y que durante el desarrollo de la acción comunicativa en la que existe una resistencia o caución frente a las amenazas a la imagen pública (FTA), un monitoreo recíproco y una acción cauta y suspicaz para convergir, alguna de las partes encontrará el espacio y momento propicios para explotar su ventaja sobre el *otro*.

Esto puede verse con claridad en movimientos sociales masivos, en donde la figura del líder puede perder fuerza y ser sustituida por la fuerza que deja de ser sólo potencial y emerge hasta convertirse en un nuevo líder. Pero también se da en otros contextos como el que señalé en el capítulo precedente, cuando Jorge Paz quiere usar el temazcal que le fue negado. Ahí la fuerza en potencia del interlocutor ‘Manuel’ surge y se impone, a pesar de la autoridad que representa Jorge Paz.

El factor que influye también en este caso es el espacio, en tanto que Manuel es el dueño de la casa y Jorge el invitado. La fuerza en potencia de Jorge se observa más bien en la ermita y sólo en un momento específico en este espacio, que es cuando la comunidad lo permite y él “da su palabra” en su papel de agente de pastoral.

Son estos elementos de fuerza los que *stricto sensu* obstaculizan la acción comunicativa, dificultan la mecánica de captar recíprocamente los significados más o menos comunes que, en contextos como el estudiado aquí entre culturas tan distintas es aún más complicado entender y captar, sobre todo si se trata de aspectos religiosos.²⁰²

El asunto que se ha tratado a lo largo de esta investigación no ha sido solamente ubicar la problemática por parte de los agentes sociales involucrados, lo que constata que el problema de la comunicación está identificado por ellos mismos. Lo que llama la

²⁰² Las pruebas de fuerza o estados “en alerta” o potenciales para ponerse en marcha y representar una fuerza o poder que lleva a una relación asimétrica *in* y *ad momentum*, son a su vez un obstáculo para una comunicación en contextos “interculturales”. La razón tiene que ver con un estado de alerta y a la defensiva de cada uno de los participantes, lo cual se relaciona mucho con el FTA de Goffman. Cada una de las partes busca evitar un estado de vulnerabilidad, y con cautela se dirigen recíprocamente sin dar una información completa. Al cabo, esto impide en muchas ocasiones un entendimiento cabal. Es claro que impedir las pruebas de fuerza, o relaciones de poder si se quiere hacer uso de ese término, es imposible, pero existen otras propuestas interesantes desde los conocimientos situados y la teoría, por ejemplo, feminista en que las partes pueden expresar sus intereses y significados tratando de llegar a un consenso y que tiene que ver con la noción de heterotopías políticas.

atención puede ser un problema de intereses. Para los agentes de pastoral el interés es llevar a cabo su proyecto pastoral, cuyo fin es la concreción y conformación de una Iglesia Autóctona, pero el asunto es ¿cuál es el interés o intereses de los tojolabales? Responder esta pregunta es quizá el inicio para proponer una solución posible al problema de la incomunicación, aunque también, reconozco, puede manifestar los limitantes que tengo como “no tojolabal” para identificar esos intereses.

6.3 Contexto e inmediatez: componentes de la maquinaria de la intersubjetividad.

Uno de los ejemplos en los que se observa con mayor claridad la incomunicación es el del consejo de ancianos que expuse de manera muy general en esta tesis (pp.133-135) y que desarrollé con más detalle en mi tesis de maestría (cf. Valtierra, 2009). Lo interesante de este momento es que el proceso comunicativo que intentaban establecer los agentes de pastoral con los “ancianos tojolabales” elegidos en cada zona de la región Sureste, tenía un formato similar al de un interrogatorio, precedido por un ritual religioso que intentaba legitimarlo²⁰³ y con un contexto que quizá no sólo no era propicio para entablar un diálogo, sino que aumentaba las actitudes defensivas ante una posible *Face Threatening Act*.

Como también he mencionado al exponer este ejemplo en el presenta trabajo, este esquema cambió. El “consejo de ancianos” ya no se lleva a cabo como una acción estratégica para comprender las problemáticas o necesidades de las comunidades tojolabales. En parte también pareciera haber una conciencia después de varias discusiones en el equipo pastoral, en las que el coordinador de la misión empieza a notar una serie de interpretaciones o sobre-interpretaciones de problemáticas que sólo son vistas como tales desde la perspectiva de los agentes de pastoral y no desde los habitantes indígenas y campesinos. Las “verdaderas” preocupaciones y problemas de ellos se expresaban con mayor claridad en el momento en que los agentes de pastoral asistían a las comunidades y, sobre todo, aquellos que permanecían en éstas más tiempo; es decir, que podían escuchar, convivir y, por lo tanto, se daba una mejor dinámica comunicativa a partir de la inmediatez y el contexto que eran justamente en las

²⁰³ El ritual al que me refiero es el altar maya del que se hace una entrada similar a la de “hacer caracol” usando incienso y dejando que uno de los ancianos haga una oración al “padre eterno”, que, por cierto, es la versión de la figura de Dios Padre desde la cultura tojolabal. Al terminar la oración y hacer rezos en los cuatro puntos cardinales como se ha promovido y enseñado desde los lineamientos de la teología india, comienza la sesión “de interrogatorio” (Notas de campo, 7 de octubre de 2008).

comunidades y no en las instalaciones de la misión, que era donde se realizaban las sesiones del “consejo de ancianos”.

Después de un tiempo —de hecho el tiempo que no estuve presente y en contacto directo con los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe durante todo el 2009—, una serie de cambios en la forma de resolver el problema de incomunicación comenzó justo con la supresión de estas sesiones y buscaron acercarse a la propuesta prístina o esencial de la “pastoral indígena” y del Concilio Vaticano II, que tiene que ver con una *praxis in situ*.

Es evidente que esta acción no se constriñe sólo al cambio de contexto, sino la forma básica de la misión que es estar en el lugar, buscando convergir y que dio buen resultado, tanto en la Conquista Espiritual como en el segundo oleaje misionero con premisas liberacionistas a mediados de la década de 1970. Sin embargo, pareciera que la directriz de este proceso de acomodación, que de forma probada otros organismos cristianos no católicos han puesto en marcha desde los años cuarenta en México, tiene que ver con la lengua.

La situación de la lengua fue un problema que intentaron resolver los antecesores de los agentes de pastoral en el siglo XVI con bastante éxito en muchos casos; bastaría mencionar sólo el caso de fray Bernardino de Sahagún para constatarlo. Sin embargo, la adquisición o conocimiento de una lengua indígena; es decir, de todo un vocabulario y la morfología de ésta, no es suficiente. A lo largo de este trabajo ya se ha explicado y presentado la complejidad y los distintos elementos que intervienen en un proceso comunicativo que va más allá de la lengua por la lengua. Pero la idea estratégica de acomodarse, al puro estilo protestante, es aprender el *tojolab'al* —o el *k'anjobal* en el caso de unas pocas comunidades—, y la pregunta es ¿para qué aprender esta(s) lengua(s)? o incluso el porqué del éxito de estos grupos cristianos.

En primer lugar, no se puede pretender que los agentes de pastoral sean sociolingüistas o antropólogos sociales de tal forma que puedan saber con precisión la importancia y alcances de la adquisición lingüística indígena para sus propios intereses. Esto, por cierto, es un argumento de peso para los científicos sociales de trabajar en conjunto con estos grupos religiosos, independientemente de su confesión de fe, que hacen trabajo *in situ* y por un tiempo mucho más prolongado y constante que uno mismo, pero que quizá carecen de la perspectiva científico-social. El punto aquí es que la falta de visión etnográfica de muchos agentes de pastoral y de los alcances, en este

caso del aprendizaje de la lengua, pero también de otros factores que intervienen y caracterizan una situación en específico, hace pensar que existe poca claridad en el objetivo de aprender *tojolab'al*.

Cierto es que los tojolabales no necesitan que los agentes de pastoral aprendan su lengua porque son bilingües. Si bien en comunidades más lejanas a los centros urbanos, como aquellas que se encuentran en Las Cañadas, presentan una mayor vitalidad lingüística que otras comunidades; e incluso el hecho de que los niños y mujeres casi no produzcan el *kastiya*, no significa que no lo comprendan. Si la mayoría de los tojolabales, podría afirmarse, son bilingües, entonces, ¿por qué aprender su lengua? La respuesta más evidente la otorga uno de los agentes de pastoral:

No sólo se trata de aprender su lengua, sino mostrar que uno se interesa en aprender lo suyo. Si uno habla de Iglesia Autóctona, cómo ser congruente si no se hace un esfuerzo por desterrar la cultura dominante, empezando por el idioma. El *kastiya* es muy útil para encuentros multilingües por el hecho de que estos grupos, todos, saben *kastiya* pues. Pero, con las comunidades en las que trabajamos, pus es más fácil y lo sienten más ellos al expresarse en su propia lengua. Nosotros debemos entender ese aspecto y seguir esa lógica. Qué mejor que hacer un trabajo pastoral desde dar la Palabra de Dios hasta organizar festividades, eventos y reuniones comunitarias, en las que nos inviten, claro, todo en lengua *tojolab'al*. Es ése el sentido. No basta sólo con aceptar el costumbre pues. Es también un acto de humildad (Entrevista con agente de pastoral "TJ" de la Misión de Guadalupe, 23 de marzo de 2011).

Este es un fragmento muy corto de una plática que registré poco antes de terminar mi estancia de campo en 2011, pero que es clave por tratarse de la opinión de uno de los agentes de pastoral de la Misión de Guadalupe que tiene más experiencia y en una zona sumamente lejana de Comitán. En sus palabras queda claro el objetivo muy *ad hoc* al discurso cristiano. Habla de un acto de humildad, de congruencia con el objetivo de autoctonizar la Iglesia católica y de las virtudes de la comunicación con los tojolabales en su propia lengua.

Si se piensa en la parte estratégica para lograr esa autoctonía de la Iglesia, es claro que para ellos la vía de la lengua es crucial para legitimarse y/o acomodarse. Si se piensa, por otra parte, en la congruencia con el discurso cristiano, la lengua adquiere un tono más acorde a un derecho cultural de estos pueblos y, a su vez, de un acto de

humildad de los agentes como cristianos comprometidos y que forman parte de la “Iglesia de los pobres”.

En segundo lugar, para los agentes de pastoral, por lo menos en la etapa o coordinación actual de la Misión de Guadalupe, después de observar en qué puntos podría estar fallando la comunicación con las comunidades, el trabajo más complicado es cómo lograr encontrar un problema de comunicación cuando se habla de muchas comunidades con características distintas; es decir, desde distintas situaciones geográficas —lo que implica variados problemas ecológicos, económicos, culturales y de salud—, distintos grados de vitalidad lingüística y de manifestaciones culturales, entre otros. Incluso, la lógica expresada en el fragmento de entrevista párrafos atrás, es la adquisición de la lengua como lo han hecho otros grupos cristianos no católicos.

El ejemplo del ILV es una prueba de la efectividad al aprender la lengua de la comunidad y predicar en ella. Sin embargo, en congruencia con el discurso de la pastoral indígena, la teología de la inculturación, el rescate cultural y/o la teología india, los que no aceptan seguir y critican la “acción evangelizadora” del ILV y de otros grupos no católicos, es la cerrazón y ortodoxia de sus preceptos que condenan las prácticas culturales esenciales de los grupos tojolabales e indígenas en general.

Para el equipo sureste de la Misión de Guadalupe, así como para la mayoría de los científicos sociales desde hace varias décadas, la acción de la mayoría de estos grupos no católicos —y no por el hecho de no ser católicos— es concebida como etnocida —al igual que por parte del catolicismo en muchos casos como la reinterpretación religiosa, por ejemplo—. En ocasiones su trabajo es calificado como fundamentalista, argumentándose en su común práctica proselitista y su condena tajante hacia prácticas culturales (religiosas o no) que no se apeguen a los principios y valores bíblicos. Sin embargo, como bien analiza Lorena Cordova (2009) en su investigación en la comunidad de Nuevo Porvenir y Tziscaco en la Trinitaria, Chiapas, y El Quetzal, en Guatemala, la acción pastoral de estos grupos no católicos han promovido con ahínco el uso y “recuperación” de las lenguas indígenas, que el catolicismo no ha logrado a ese nivel.

Para la Iglesia católica durante muchos siglos las lenguas indígenas llegaron a verse como una huella de retraso e incivilización. Aunque el cambio de criterios no fue de inmediato, y aún hoy persisten esos prejuicios al respecto, es a partir del Concilio

Vaticano II en que se promueve modificar la práctica universalista del uso del latín en la predicación y celebración litúrgica que, salvo algunas excepciones como en las misiones jesuitas, no cedió paso a la “interculturalidad”. Pero ahora el uso del español es el que predomina en México en materia religiosa y poco se ha avanzado en el uso de las lenguas indígenas para la acción pastoral, como sí lo han hecho otras confesiones cristianas.

Así pues, el “modelo protestante”, el análisis pragmático de los agentes de pastoral y la identificación de posibles aspectos que ralentizan o imposibilitan una comunicación entre pastorales e indígenas, es lo que ha llevado a darle importancia a las lenguas indígenas. Pero, como había señalado anteriormente, además de la lengua existen otros elementos más allá que también se relacionan con el estatus de los agentes que interactúan, lo que me lleva a pensar en una tercera cuestión: el papel que juegan los agentes de pastoral y cómo éstos interpretan el papel que representan los tojolabales.

De nueva cuenta, el papel de los pastorales y el de los tojolabales está relacionado con la alteridad tan mencionada en esta investigación. Para la mayoría de los sujetos no indígenas (religiosos, activistas, políticos, científicos, entre otros), hablar de tojolabales en lugar de mayas o indígenas, pareciera ser en sí misma una actitud que dista del universalismo tan criticado por negar la identidad y no respetar el derecho a la diferencia. Sin embargo, los tojolabales en sí siguen siendo vistos como un tipo de mayas con características lingüísticas y culturales que los hacen clasificarse como tales, y no se concibe en general su heterogeneidad.

Cierto es que cuando se platica con un agente de pastoral en esas largas caminatas que se hacen por la montaña hacia la comunidad, ellos expresan las diferencias situacionales y culturales de cada comunidad. Situacionales en el sentido de los problemas de división comunitaria debido, según ellos a la adscripción religiosa, posicionamientos políticos, devastación ecológica, migración o, incluso, todos estos aspectos juntos; culturales en cuanto a las costumbres, festividades, vitalidad lingüística, tipo de alimentación, entre otros. Pero al referirse a los tojolabales o a los “hermanos” en el mismo tenor cristiano, éstos son concebidos casi como homogéneos.

El mejor ejemplo para ilustrarlo es desde pensar que el estatus del agente de pastoral, y más el de un sacerdote, es el de una persona que goza de un prestigio moral que le da autoridad, aunada a la autoridad que ya de por sí conlleva por ser un representante de la diócesis. De la misma manera, el tojolabal es visto como un

individuo, quizá cada vez menos como menor de edad, pero aún sujeto de ayuda y guía, a través de un “acompañamiento” que es casi el mismo principio de “guiar” o “ser pastor”. Si acaso algunos tojolabales se han librado de esta imagen, son los diáconos, prediáconos y catequistas.

En las comunidades en las que estuve acompañando a Jorge Paz y a otro agente de pastoral que aquí identifiqué como “X”, lo que noté es que el interés y el papel de los agentes de pastoral para las comunidades no es otro sino el de presentarse en una fecha determinada en la comunidad y emitir un discurso, similar al de un sermón (liturgia). Es eso lo que la mayoría espera de la visita del agente de pastoral. El padre Ramón Castillo es muy claro cuando en una entrevista habla de sus funciones:

El respeto que uno debe tener con la gente es dejar de creer que son tontitos y que no pueden valerse por sí mismos. Eso lo vas aprendiendo con el tiempo. Entonces, no sólo aprendes su cultura, sino que te dan lecciones de humildad y bajas tu categoría de amo y señor por ser sacerdote o misionero. ¿Para qué sirvo? Para lo que ellos quieran. Si quieren que vaya a celebrar un matrimonio, eso voy a hacer; que quieren misa, para eso estoy aquí. No voy a decirles qué hacer ni cómo hacer. No voy a llegar a sermonear y decirles lo malo que son o cómo deben ser. Ellos tienen catequistas, diáconos, son comunidades con su propia forma de organizarse. Eso es en realidad lo que es la Iglesia abtónica, que le dicen. ¿Qué tanto se lleva a cabo? No creo que mucho. En tanto no aprendamos a ser humildes y comprendamos que nuestro papel es el de estar ahí cuando nos necesiten y no cuando no nos llaman, nunca va a prosperar ni el arranque de ese ideal (Ramón Castillo Pbro., 12 de junio de 2010).

La humildad para este sacerdote de La Castalia tiene que ver justo con modificar la concepción que se tiene del estatus de los misioneros y de los propios tojolabales, empezando por desterrar la noción de menores de edad o receptores pasivos de la guía espiritual de los religiosos y pastorales. Pero quizá lo más representativo de este mensaje del padre Ramón Castillo es que lo que debe modificarse en la noción de estatus es el referente y base institucional eclesiástica que indica esa superioridad y jerarquización del agente de pastoral por encima del indígena-receptor, no sólo en el rubro de la catequesis, sino, incluso, la ecología, la salud, la educación y otros tantos elementos que se trabajan en la actualidad, por lo menos, en la Zona Sureste.

La razón por la que el agente de pastoral debe cambiar esa noción de estatus, en una mecánica de autoanálisis, es por el choque que produce el *sí mismo* del pastoral concebido como guía en el encuentro con los tojolabales. Al mantener una imagen y estatus inamovible del *yo* o *sí mismo* se carece de la flexibilidad y adaptación comunicativa rompiendo con una serie de máximas comunicativas que, a pesar de la convivencia e interacción constante de los pastorales con los tojolabales, éstos son incapaces de captar; es decir, sin darse cuenta la imagen y papel propios impiden, en parte, la comunicación por ignorar las normas/máximas conversacionales que pragmáticamente están presentes en la cultura tojolabal misma.

En el capítulo 4 hice mención de una serie de máximas conversacionales que el filósofo del lenguaje Paul Grice (1975) propuso como indispensables para hablar de una cooperación en la interacción. El problema es que estas máximas, además de ser universales, se constriñen a culturas occidentales. Para lingüistas y antropólogos como John B. Haviland esto último es importante para desarrollar un análisis más detallado o menos universalista para el caso de culturas no-occidentales, como los tzotziles de Zinacantán y sus máximas conversacionales (“máximas mínimas”) tan diferentes a las propuestas por Grice. Sin embargo, qué es lo que podría suponerse para el caso de una acción comunicativa entre dos sujetos o grupos culturalmente distintos.

Es difícil determinar qué tipo de normas o máximas habría en una conversación o una interacción en este tipo de contextos. Además de que se requerirían muchos años de trabajo de campo para identificar máximas comunicativas en estos contextos, lo complicado es que se estarían construyendo éstas a partir de casos muy específicos, para no caer en los universalismos que se cuestionan, por ejemplo, de las máximas de Grice o las propuestas pragmáticas universales como las del propio Habermas. Frente a esto sólo me quedaría hacer un intento muy preliminar de proponer algunas máximas.

Las máximas conversacionales o comunicativas que propongo para un caso de interacción entre agentes de pastoral y tojolabales de una comunidad específica, tendrían que empezar por identificar principios o *máximas de interacción intercultural*, en las que destacarían ciertos aspectos o rubros que, de alguna forma, ya se ha tratado 1) estatus sociocultural, 2) complementariedad, basándome en la noción del mismo nombre derivada de la teoría de la acomodación comunicativa (CAT) de Howard Giles (capítulo 4 *supra*); y 3) una máxima de no verbalidad que tiene que ver con 1) el silencio y 2) el monitoreo y/o observación.

La característica de estas máximas es que se identifican en contextos muy específicos, por lo que no pueden ser universales. En estricto sentido se trata de una propuesta de identificación de principios temáticos como el estatus, el monitoreo, etc., que ayudan a captar algunos elementos de este tipo o relacionados con esto en la interacción. En ningún momento se establecen reglas inquebrantables que indiquen que de no seguirse de una u otra forma la comunicación (cooperativa) no puede darse, pues de ser así, ya no sería *strictu sensu* la característica de la pragmática *in situ, in praxis e in momentum*.

Lo que valdría la pena destacar es que en el objeto de estas máximas de interacción intercultural propuestas en el análisis de una interacción, como la de un agente de pastoral y un indígena tojolabal, se considera el estatus social al que cada individuo participante cree pertenecer y/o percibe que pertenece su interlocutor, porque eso determina no sólo el tipo de interacción, sino la manera en que se presentará o pensará presentarse frente al otro individuo en el momento en que la interacción se dé.

A su vez, esa presentación de la persona que tendrá la característica de ser cauta y suspicaz frente a la posible reacción del interlocutor tiene que ver con la cuestión de la complementariedad. Si bien lo que en una interacción de esta índole se busca es convergir, también busca divergir en una suerte de negociación de identidades; es decir, el ideal es convergir y es el principio de la acomodación comunicativa, pero en la *praxis* los individuos no llegan a ser lo suficientemente transparentes y confiados para llegar a esa convergencia, pues al final también se busca trazar un límite de diferenciación. De ahí que el mito de la nativización antropológica sea cuestionable.

Desde la teoría de la acomodación comunicativa, el objeto en una interacción es adaptarse o acomodarse al *otro* pero no pretender ser el otro, sino llegar a un equilibrio. En muchas ocasiones alguna actitud que podría ser mal vista, pero necesaria para conocer más acerca del otro, se puede justificar con el hecho de ser extraño, y estas acciones son recurrentes y cumplen también la función de contrarrestar las amenazas del *otro* en la tan citada hasta ahora FTA.

La tercera máxima de la no verbalidad consistiría justo en interpretar y saber emitir una actitud que no provoque interrupciones en la interacción, lo que alude al tema de la cortesía tratado en capítulos anteriores (*cf.* Brown y Levinson, 1987 y Leech, 1983). En esta máxima hice alusión a la cuestión del silencio. Este aspecto es muy importante para evitar una incomunicación como la que se muestra en los dos capítulos

anteriores. Hablar de más o romper un silencio en un contexto o un momento específico, puede significar algo más que un momento incómodo, puede conllevar un ruido que obnubila significados importantes de una dinámica sociocultural o intencionalidades individuales y colectivas, que se expresan justo con el silencio, y esto lleva también a obedecer un proceso y actitud de observación o monitoreo, en términos *goffmanianos*, que más que una acción de escudriñarse recíprocamente, en muchos casos son parte de una acción cotidiana e indispensable para entender lo que no se dice o captar lo que está en sí explícito.

Ahora bien, estos elementos que no pueden pensarse desarrollados, sino en vías de hacerlo para resolver un problema de interacción intercultural, podrían llegar a ser sólo instrumentos de apoyo para lograr un objetivo más concreto y establecer otras máximas en contextos determinados. Pero más allá del ejercicio de identificar y establecer normas de interacción, lo principal es llegar a una dialogicidad, lo que implica algo menos mecánico y más complejo que acomodarse; es decir, situarse. Al respecto ahondaré en el próximo apartado tratando de cerrar este capítulo, pero también proponiendo una práctica que hace falta en el quehacer de la investigación y la propia pastoral el día de hoy: la autocrítica.

6.4 Hacia una propuesta situada de interacción.

La importancia que los agentes de pastoral han dado a la lengua lleva a repensar esa noción o motivo cristiano de humildad y la acción de acomodación, por lo que implica el término “lengua”, que abarca otras características observadas de forma general en las propuestas de las máximas de interacción intercultural (*supra*). Pero existen otros elementos de peso para proponer que se repiense esa meta de aprendizaje o adquisición del *tojolab'al*.

Queda claro cuál es el propósito de aprender el *tojolab'al* para los pastorales, pero quizá no mucho el porqué esto podría no llevar al éxito comunicativo esperado. Esto, por cierto, también es interesante para los científicos sociales que en un momento llegan a considerar el aprendizaje de la lengua como una herramienta vital para su investigación. Sin embargo, decía, aprender la lengua y el contexto de ésta no es suficiente, en tanto no se reconsidere la idea persistente del *otro* como un individuo que se estudia. Para explicarlo mejor, empezaré hablando del quehacer científico para retomar y relacionarlo después con el caso de los agentes de pastoral.

Es cierto que desde hace algún tiempo, sobre todo en la investigación dirigida a las naciones del llamado tercer mundo, la postura y los cánones cientificistas más bien positivistas, hasta cierto punto, se han estado dejando de lado y se ha apostado por la parte crítica, por lo menos discursivamente, y por una ciencia activa que contribuya no sólo a las bibliotecas y los deseos de la comunidad científica, sino también a las comunidades y sociedades a las que enfoca su investigación. Quizá esto obedezca a la opinión de algunos habitantes, para quienes no sólo es molesta la presencia de sujetos extraños como los antropólogos, pero puede ser que el motivo sea otro.

En algunas comunidades a las que fui algunos habitantes exponían su opinión con respecto a los antropólogos y su labor extractiva, casi con tanta suspicacia y rechazo como el que han mostrado hacia gente que pertenece a otras confesiones de fe.²⁰⁴ Esto lo viví en varias comunidades del camino que va de Comitán a Altamirano (Lomantán, Santa Rita Sonora, Justo Sierra, entre otras) y en las que se me habló con tal franqueza. Se tomaron la molestia de hablar conmigo porque a sabiendas de que era antropólogo, de alguna forma me relacionaban con el padre Ramón Castillo de la Castalia, quien me presentó. En estas comunidades también me señalaron una serie de nombres de investigadores, en su mayoría extranjeros, que eran el ejemplo por el que “no querían la presencia de científicos que se hicieran ricos con información que es de ellos” (Notas de campo 13 de septiembre de 2010).

Tomar, por otro lado, la postura y el discurso de una investigación no extractiva, militante y de co-labor no es sencillo y muchas veces no deja nada ni a la comunidad en la que se trabaja, ni a la ciencia misma, quedando como un mero posicionamiento y discurso “político” que convence a las masas, pero termina por decepcionar. Estas prácticas, en el mejor de los casos, llegan a concretarse en una idealización y/o radicalización que conforma un equipo de trabajo “incluyente” (compuesto por indígenas), pero dirigido por una autoridad intelectual que recae en la persona del

²⁰⁴ Un ejemplo de las mecánicas en apariencia no violentas pero de rechazo que hacen en algunas comunidades hacia gente que cree en otra religión se observan en notas periodísticas como las de La Jornada el 17 de abril de 2013, <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2013/04/17/94644118-evangelicos-de-chiapas-dejan-su-comunidad-acusan-presiones-de-catolicos> (ver la nota también en <http://hoylolo.com/2013/04/17/evangelicos-de-chiapas-dejan-su-comunidad-acusan-presiones-de-catolicos/>). Y el meollo del asunto, además de la intolerancia que, dicho sea de paso, también ocurre de parte de los no católicos a las comunidades católicas, se centran en la perspectiva comunitaria que tienen; es decir, si no hay una contribución, se asume que no son parte de la comunidad. De esta forma empieza a operar en el caso de los antropólogos y lingüistas que llegan extraen información, pero no regresan nada a las comunidades.

antropólogo. Hasta este punto, existe una semejanza con la Teología India Cristiana administrada y sistematizada por unas pocas manos que son mestizas y no indígenas (*vid.* capítulo 3 y Valtierra 2012a), lo que habla de la adopción de “modelos coloniales”, discursivamente “descoloniales”.²⁰⁵

Carlos Figari (2011a) es muy atinado al abordar este tema en cuanto a la investigación situada. En primer lugar, dice que es imposible realizar una labor científico-militante sin depender de la subvención del “enemigo”; es decir, del Estado. Cierto es que el investigador depende de un organismo que le dé un sueldo y una subvención extra para financiar su proyecto; que vive de publicar, impartir cátedra y hacer más proyectos para obtener mayores financiamientos. ¿Qué tanto se puede criticar el proceder de un organismo como, en este caso, las misiones católicas, reproduciendo los mismos argumentos de la década de 1970; es decir, entidades etnocidas con fines a lograr sus objetivos institucionales y espirituales? ¿Cómo puede navegarse con la bandera de lo descolonial, si la propia descolonialidad es y parte de un modelo colonial, que se escuda, incluso en actitudes como la discriminación positiva y en un paternalismo/asistencialismo que no dista mucho de aquel que caracteriza al Estado y a la Iglesia católica como organismos tan criticados?

Figari (2011a:6) dice que la verdadera investigación militante y la investigación que no busca extraer información para saciar los deseos de la comunidad científica, no puede caer en el extremo y condenar la investigación canónica y positivista ni estar en una postura contraria a la del Estado o cualquier núcleo de poder, empezando porque podría “condenarse a la hoguera”.²⁰⁶ Debe convivirse con estas organizaciones, tomar lo

²⁰⁵ Ya había mencionado el problema que muchos grupos indígenas han tenido con movimientos como el EZLN. Se ha idealizado hasta la fecha este movimiento, pero la experiencia de innumerables individuos que abandonaron el movimiento son un testimonio contundente para colocar al EZ en su justa dimensión. Una de las cuestiones que más mencionan, es que el movimiento prometió muchos cambios que nunca logró, tal como el discurso de un partido político. Les prohibían ir a la ciudad para evitar consumir lo que el capitalismo y el gobierno proporcionaba, pero ellos no podían sostener una situación literalmente de pobreza por esas medidas. El segundo aspecto es que al principio fue bueno porque acabaron con el régimen de explotación de las fincas, pero después ellos formaban en sí otro régimen de autoridad que no permitía fácilmente que por voluntad propia dejaran el movimiento. El tercer y último aspecto es que se burlaban de sus creencias diciendo que Dios no existe o cuestionando el porqué las asambleas comunitarias debían hacerse en la ermita.

²⁰⁶ Figari utiliza como analogía cuando Giordano Bruno fue condenado a morir en la hoguera después de ser juzgado por la Santa Inquisición por sus teorías cosmológicas consideradas como herejía. Para Figari las hogueras modernas es la supresión de subvenciones y financiamiento de proyectos, quitar estímulos de productividad, etc. Desde su perspectiva, lo que considera “el círculo” como ese espacio dominado, determinado y normado por una comunidad o elite científica, es en el que el investigador puede formar parte, sin que eso sea un impedimento en hacer propuestas y acciones dentro de los protocolos científicos en pos de las comunidades y sociedades a las que se dirigen los resultados investigativos.

que es importante y útil de éstas, y dentro de ese círculo empezar a cambiar paradigmas de una manera muy similar a la postura de Thomas Kuhn; es decir, en lugar de mantener una postura crítica, debe haber una postura propositiva, situada, autocrítica que sea capaz de generar cambios paradigmáticos, los cuales, por cierto, se alimentan en primera instancia del conocimiento generado por la ciencia canónica que tanto se critica.

En segundo lugar, Figari propone el conocimiento situado como una alternativa en el quehacer del investigador, pues así como en la antropología colaborativa, descolonizada y de co-labor se habla de la necesidad de que el producto académico contribuya a la transformación de las condiciones de opresión y desigualdad en las comunidades indígenas; el elemento fundamental a resolver es romper con la arrogancia académica del antropólogo, asumirse y ser consciente de que es un actor social situado y que, por lo mismo, su perspectiva está influida por su cultura, su género, su estatus sociocultural, entre otros elementos.

En la medida en que el investigador sea consciente de esto, se detendrá antes de aseverar el *quid* de una situación acerca de una cultura ajena a la propia y quizá repiense la noción o imagen que se ha hecho del *otro* —producto la mayoría de las veces de estereotipos y prejuicios que se generan en las escuelas y corrientes de pensamiento científico, aunque en el otro extremo también desde nociones paternalistas— y quizá se establezcan las bases para generar propuestas en las que la teoría no se anteponga, sino una observación, discernimiento y dialogicidad entre alteridades; es decir, se creen, analicen y ponderen relaciones de alteridades.

Esta situación no es tan novedosa. De hecho, los primeros intentos para que el investigador se posicione se observan en el método feminista, que es por mucho el pionero en la reflexión y puesta en marcha de una metodología y una epistemología críticas que buscan situar al científico como un sujeto que forma parte de esa investigación, y lo encardina; es decir, el científico se compromete y se sitúa en una relación cuerpo a cuerpo, despejando la falacia sujeto-objeto (*cf.* Haraway, 1995). De aquí se desprende otro aspecto en esta forma de hacer ciencia a la que se refiere Carlos Figari: la afectividad.

Uno de los elementos que se critican en la comunidad científica más ortodoxa reacia a esta forma de hacer ciencia es que la relación cuerpo a cuerpo no sólo pierde rigor científico, sino que intervienen aspectos “no científicos” como la afectividad. Para

Carlos Figari (2011e), por ejemplo, la afectividad es un aspecto indispensable en el quehacer del científico social, porque esto es lo que configura la situación de investigación, y de estas posturas se ha avanzado en otros elementos metodológicos como la autobiografía, en tanto un dispositivo importantísimo para definir y esclarecer el porqué de una investigación desde la perspectiva del investigador o simplemente aspectos relevantes en la situación de investigación como la cosmovisión y la sacralidad que conllevan sentimientos, que no pueden ser cuantitativos y, de hecho, se trata en la mayoría de los casos de aspectos vinculados con un fenómeno social, pero esencialmente subjetivo.²⁰⁷

Ahora bien, si nos posicionamos en contra de estos métodos canónicos rigurosos y adoptamos una investigación como aquella que se denomina descolonizada, el problema es que en el fondo se conserva “el fardo colonial de las ciencias sociales y de la naturaleza neocolonial de la investigación científica” (Leyva y Speed, 2008:66-67), desde el momento en que con un discurso descolonial, el investigador interpreta e indica el “cómo se debe hacer” para la resolución de un problema social, lo que implica la asunción de tener el conocimiento por encima de los propios actores sociales. Esta es una postura, por cierto, que critica mucho la sociología pragmática, en específico a la sociología crítica de Bourdieu por lo mismo, que dicho sea de paso, es tomado, por lo menos en las ciencias sociales mexicanas, como un gurú omnisciente y casi infalible.

La propuesta de Figari frente a este panorama y en consecuencia con una investigación militante y de co-labor, es, en primer lugar, el conocimiento situado o la acción de situarse que lleva necesariamente a la consideración del individuo-*otro* como un sujeto en interacción con uno mismo, no sólo como un sujeto de estudio. Parte del problema de la incomunicación que se ha tratado a lo largo de esta investigación es justo esto, porque más que el aprendizaje del *tojolab'al* o de un proceso de inculturación/acomodación, deben comprenderse las dinámicas socioculturales, los intereses del individuo al que se dirige el pastoral, en una dinámica de “comprender antes de interpretar” (cf. Valtierra, 2013a); es decir, subjetivizar al sujeto, tanto al *otro* como al *sí mismo*, actuando en consecuencia, con una mirada alocéntrica que se

²⁰⁷ Dicho sea de paso, la afectividad en donde se involucra la pasión del investigador llega a ser un elemento tan importante que el propio Marc Bloch en su *Apología para la historia o el oficio de historiador* señala que “No digamos que el buen historiador es ajeno a las pasiones, cuando menos tiene ésta. No hemos de disimularlo, se trata de una palabra cargada de dificultades, pero sobre todo de esperanzas... La historia, a condición de que renuncie a sus falsos aires de arcángel, debe ayudarnos a salir de este mal paso” (2001:141-143).

relaciona con el cuidado del *otro*, y no superponer a la ciencia por encima de los intereses e interpretaciones de las *culturas-otras*.

En segundo lugar, y estrechamente ligado a lo anterior, la propuesta se dirige a lo que Figari denomina heterotopías políticas que van de la mano de la noción de negociación de Homi Bhabha que tiene que ver con una acción que hace posible concebir la articulación de elementos antagónicos o contradictorios, y que llevan a la apertura de espacios y objetivos híbridos de lucha, destruyendo las polaridades (negativas) que se generan en la interacción y/o entre la razón (teoría) y la práctica (2002:46). Este aspecto es muy interesante porque, además de los integrantes de una organización eclesial, los propios científicos sociales —y más los que han abrazado la investigación-acción, la co-labor, la investigación descolonizada, entre otras— rigen su trabajo a partir de ideales y utopías que lejos están de las de los actores sociales. Es decir, se generan escenarios ideales en los que los sujetos-*otros*, que por lo general son los desvalidos, ignorantes e inocentes que sufren el desamparo del Estado; podrían lograr un bienestar básico (salud, educación, autosustentabilidad, etc.). Sin embargo, ese escenario se forja a partir de los estándares y resoluciones del equipo de investigación o de la ONG —incluso del movimiento militante como el EZLN— que no atiende o no toma muy en cuenta cuáles son los ideales, las metas y deseos, incluso los estándares de bienestar de esos *otros* (*vid.* nota 205)

La heterotopías de las que habla Figari o la noción de negociación desde Bhabha, es una forma propositiva y muy cercana a la puesta en marcha de situarse, sin por ello alejarse de un trabajo científico; es decir, es una propuesta de investigación situada y pragmática. Situarse o situar el conocimiento, señala Figari (2011c), conlleva a mostrar la operación ideológica que supone esgrimir la noción de objetividad en la ciencia, y no implica la desaparición de la subjetividad de quien investiga, sino su puesta en escena. El siguiente escalafón tiene que ver con la dialogicidad recíproca o proceso comunicativo que sería a través de estas heterotopías. Pero, ¿cómo pueden ser pensadas más allá de los científicos sociales y propuestas a otros actores sociales como los agentes de pastoral?

Los agentes de pastoral, como en el ejemplo del encuentro de consejo de ancianos u otros encuentros y reuniones pastorales, buscan reproducir espacios en apariencia comunes para las comunidades, donde pueda darse el diálogo, la dirección, la organización y el plan de trabajo que es realizado por los propios pastorales y dirigidos

a responder sus dudas acerca de la problemática que debe resolverse. Si esto se hiciera en *tojolab'al*, quizá sí encontrarían una mayor afinidad y participación, pero el modelo y plan de trabajo sigue siendo el mismo.

Si yo como antropólogo siguiendo la línea discursiva de los conocimientos situados buscara el ideal “intercultural”, de romper con las convenciones establecidas desde la oficialidad en materia educativa, médica, política, entre otras; lo único que alcanzaría sería una cierta convergencia o complicidad con las comunidades tojolabales, pero no significaría necesariamente una comunicación intercultural. Habría de por medio muchos choques culturales y difícilmente, aún hablando la lengua, sería capaz de captar las significaciones de ellos logrando a su vez que ellos capten las mías, porque, en primer lugar, requeriría de años lograrlo y no a partir del habla, sino la convivencia, la observación y el discernimiento. De eso habla con mucha claridad a través de un estudio de caso el antropólogo Charles Briggs (2003; *vid. también* nota 170). Pero también tiene que ver el hecho de seguir aferrado a mi manera de ver las cosas, de solucionar los problemas y de interpretar al *otro*.

Una gran ventaja de los agentes de pastoral en general, es la temporalidad de convivencia con las comunidades —que aun así no es demasiada porque sólo hacen visitas cortas—, pero existe otra ventaja potencial que podrían explotar. En primer lugar, ellos tienen a su disposición el espacio de la ermita que es muy importante porque ahí no sólo rezan sino toman decisiones a nivel comunitario. Si en lugar de buscar implementar prácticas y estrategias bajo el discurso del respeto a la sociorreligiosidad originaria y un “rescate cultural” que es más nocivo que dejar las cosas como están, se dispusieran a escuchar y entender cuáles son los problemas de los habitantes de las comunidades, incluso escuchar la voz de quienes no son representantes y autoridades en las comunidades como los niños, los jóvenes y las mujeres, podría empezar a entablarse un diálogo o serie de diálogos no a partir de la reinterpretación, sino a partir de los intereses y metas (utopías) de los habitantes de esas comunidades. Escuchar, además, sirve para dejar de idealizar al *otro* —que es otro de los vicios actuales de la imagen del *otro* pauperizado, indigenizado, mayanizado, colonizado, etc.— y con cierto riesgo poder identificar cuándo esas quejas se tratan de victimizaciones, producto de una serie de dependencias creadas por las propias misiones o el Estado mismo a lo largo de mucho tiempo.

Otra ventaja que se presenta en este panorama es que en la actualidad muchos integrantes de las misiones tienen una perspectiva más abierta, restan importancia al sistema jerárquico y tienen una mayor disposición al diálogo. Si los científicos sociales aprovecharamos estos espacios que tanto criticamos para aportar nuestros resultados investigativos o la metodología que manejamos para analizar aspectos muy específicos y dejarlos en manos de gente que convive más tiempo con los tojolabales que uno mismo, podría quizá plantearse una dinámica más en la que se pudieran establecer encuentros más fructíferos e invitar al diálogo heterotópico a los propios tojolabales.

Aquí la cuestión preocupante tiene que ver con la ética o compromiso, pues entre la comunidad científica, el antropólogo que necesita un material que publicar, el agente de pastoral que necesita mostrar resultados a las autoridades eclesiales a las que se debe, o en algunos casos cumplir con ciertos objetivos de contrarrestar la expansión no católica; la cuestión del compromiso se deja a un lado. Es por eso que en esta propuesta más aterrizada, en el sentido de comprender los límites y los alcances del antropólogo y los del agente de pastoral, es necesario plantear y discutir un proyecto de esta índole con mucha responsabilidad e integridad.

El proyecto tendrá como mira inmediata y concreta un proceso de análisis de la interacción tojolabal y agente de pastoral, totalmente a parte de cualquier objetivo religioso, y un proceso de capacitación de los agentes de pastoral en materia etnográfica y analítico-comunicativa. El peligro, y por eso es importante hacer énfasis en la cuestión del compromiso ético, es que no se trata de crear individuos con herramientas que sirvan para manipular, sino capacitarlos para comprender en lugar de emitir juicios, y escuchar, en lugar de interpretar sus necesidades, sus culturas o sus creencias.

Desde mi perspectiva, esta es la manera menos utópica de hablar de una investigación situada o de conocimientos situados, porque implica un compromiso, una relación cuerpo a cuerpo que, por lo general, el agente de pastoral, más que el investigador, tiene con los tojolabales. Pero, sobre todo, puede ser el inicio de hablar de una pastoral situada.

Consideraciones finales

La estructura de esta tesis y las temáticas o, mejor dicho, sus contenidos teórico-metodológicos tienen un grado de complejidad, ya por la interdisciplinariedad, ya por la naturaleza que los fenómenos relacionados con la interacción humana, por lo tanto subjetiva, conllevan. Creo, empero, que la mayor complejidad de un trabajo o tema de esta naturaleza tiene que ver con la propuesta; es decir, de toda esta investigación cuál es la utilidad y/o para quién es útil.

La dificultad que pervive en las ciencias sociales en la actualidad es que las propuestas, de haberlas, deben asumir un compromiso, pero también una práctica. El rigor de una investigación es algo que fácilmente se pierde y se justifica con el hecho de que la investigación no debe ser tan rígida o tan objetiva. En el último capítulo he mencionado la posición de investigadores como Carlos Figari, que expresan lo absurdo de un pleito entre lo objetivo y lo subjetivo (situado) cuando a la postre son formas distintas de investigación, con propósitos distintos, pero, a su vez, interdependientes y complementarios.

La intención de esta investigación es, en principio, hacer uso de una perspectiva histórica por la necesidad de explicar con puntualidad el contexto en el que se desarrolla una *praxis* pastoral y la interacción entre sujetos culturalmente tan distintos. La importancia del contexto es porque sin éste no se puede comprender dicha interacción. La pragmática, para que sea tal, necesita del contexto. Pero también de otras herramientas metodológicas y teóricas que, sea por la especialización de las disciplinas sociales o por una suerte de batalla interdisciplinaria, se excluyen o, por lo menos, no se toman tan en cuenta. En este caso las herramientas que proporcionan los estudios del lenguaje, que no sólo lingüísticos, fueron de gran utilidad para conjugarlos con otros medios de investigación para lograr un objetivo inicial e hipotético; es decir, la incomunicación en contextos interculturales por las causas que a lo largo de estas trescientas páginas se ha tratado. Pero, ¿qué propone este trabajo?

De forma práctica, los alcances de esta investigación no llegan probablemente a aportar algo directamente a las comunidades tojolabales. Debo ser sincero al respecto, el paso logrado sugiere la comprensión y análisis de la problemática, pero no cuento con los recursos ni con las posibilidades —ni probablemente con la autorización de los propios tojolabales— de lograr una inmersión total en las comunidades.

Con riesgo de ser criticado, mi propuesta práctica es ofrecer esta investigación y la opción de organizar algún taller o punto de encuentro con aquellos que sí tienen posibilidad de lograr una inmersión y tener un contacto constante con los tojolabales, con el fin de discutir y comprender cuáles son los aspectos en los que como miembros de estructuras en las que sobreviven resabios coloniales, ponemos en práctica en nuestras estrategias y planes de trabajo, cayendo en interpretaciones y representaciones de una otredad, sin discernir y ser capaces de escuchar cuáles son las opiniones, las necesidades y lo que es útil a los que reinterpretemos y/o representamos.

Mi propuesta, aún incipiente y por desarrollarse más adelante, es pensar que modelos o máximas de comunicación en contextos interculturales debemos ir construyendo con el fin de evitar prejuicios y reinterpretaciones, dejarnos de esencialismos y propiciar una comunicación más cabal, un espacio de diálogo en el que la voz de los “sin voz” pueda escucharse y dejar nosotros de ser protagonistas absolutos, con discursos de compromiso, descolonialidad, asunción identitaria y étnico cultural que no nos corresponde (*cf.* Rivera Cusicanqui, 2010a y 2010b).

En lo que va de este sexenio presidencial, el proyecto “cruzada nacional contra el hambre” ha sido severamente criticado, entre otras cosas por los juicios de valor que emite al asociar la vida rural y campesina con la pobreza o la pobreza y el campesinado con ser indígena, en una suerte de *pornografía de la pobreza*, como la llamaría Hermann Bellinghausen en un interesante artículo del 22 de julio del presente año, que publicó en el periódico *La Jornada*.²⁰⁸ ¿Qué tan diferente podría ser en esencia este criterio que denuncia Bellinghausen con respecto a los juicios de valor que podemos emitir como “autoridades del saber”?

Tampoco debemos caer en posiciones tan drásticas, pero sí creo que la antropología social, la sociología, los estudios del lenguaje y de la comunicación, entre muchas otras disciplinas, pueden aportar situándose, en el sentido de asumir una posición y/o criterio en específico, pero también centrándose en las responsabilidades que debemos tener dentro del campo científico y el compromiso ético (*cf.* Ruvalcaba, 2008).

Si debo situarme en el sentido cultural, mis similitudes por mi pasado personal con los agentes de pastoral, son mayores que las que pudiera tener con los tojolabales a

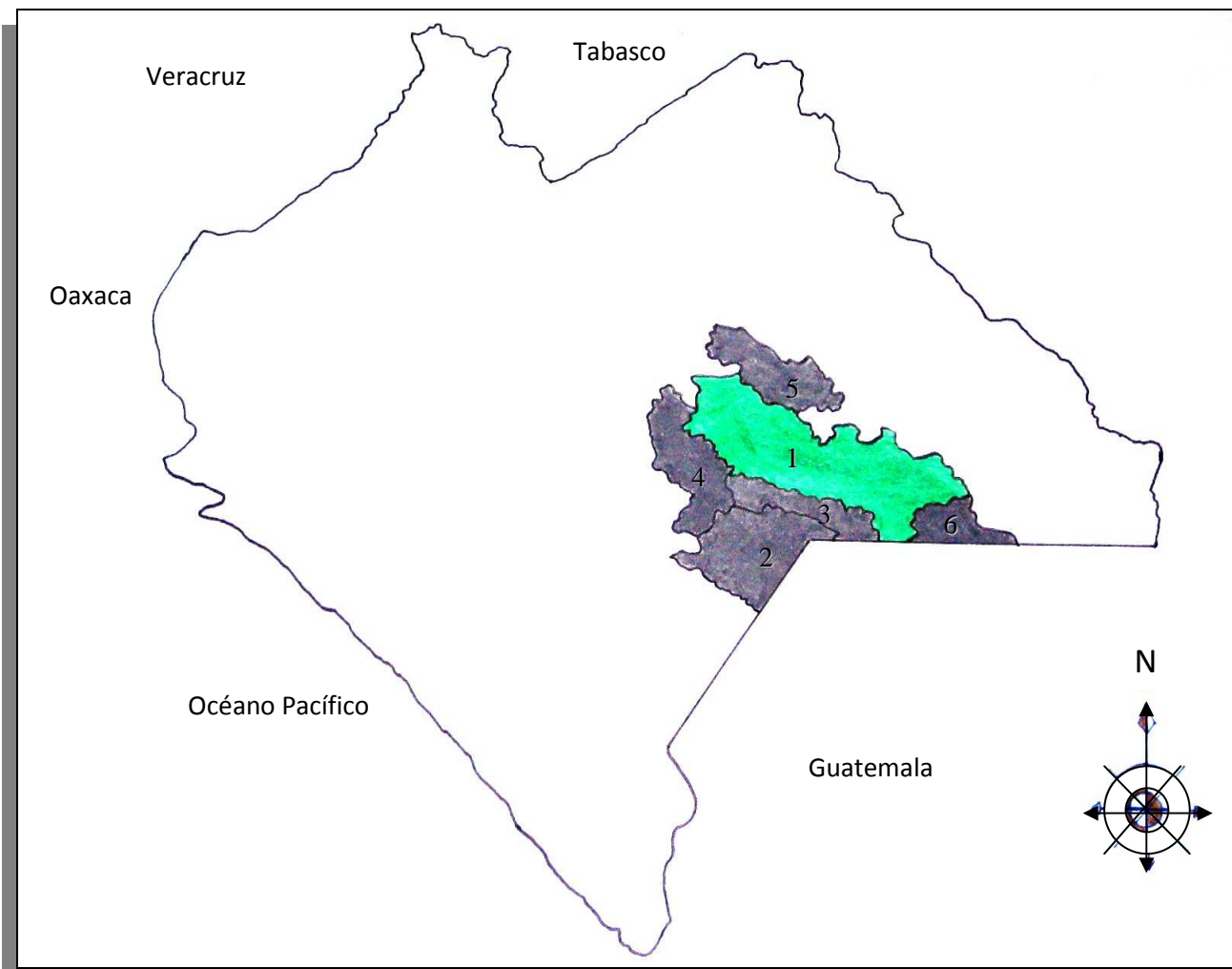
²⁰⁸ Ver <http://www.jornada.unam.mx/2013/07/22/cultura/a10a1cul>

quienes quizá nunca logre entender por completo (cf. Valtierra, 2013). Aceptando esa limitante, me parece que es desde los agentes de pastoral, con los que llevo ya algunos años conviviendo, como puedo contribuir a identificar el malentendido comunicativo. Es con este paso casi de autoanálisis como puede empezarse a generar, no nuevos planes de trabajo y estrategias de acomodación, sino nuevos espacios de diálogo, “negociación”, intercambio de intereses y utopías (heterotopías). En ese momento, quizá, también seamos capaces de comprender si somos útiles o no para aquellos que tendemos a representar y así definir nuestros propósitos profesionales, activistas o de otra índole.

Culmino este trabajo afirmando que esto puede ser el comienzo apenas de un proyecto más. Lejos está de llegar a una respuesta y solución clara del problema. Sería demasiado pretencioso, incluso mentiroso, decir que la contribución recae en una fórmula infalible para lograr una comunicación intercultural. Quizá inspire sólo a una observación más atenta del comportamiento lingüístico de los actores, incluyéndonos a nosotros mismos, y la importancia de las ideologías que arrastramos no desde nuestro pasado subjetivo, sino también desde nuestro pasado cultural y el pasado colonial o de *colonialismo interno*, por tomar el término de Pablo González Casanova (2006), de la sociedad a la que pertenecemos. Pero el paso importante pienso que podría consistir en emprender una acción basada menos en la discusión y más en la propuesta.

México, D.F., 14 de agosto de 2013.

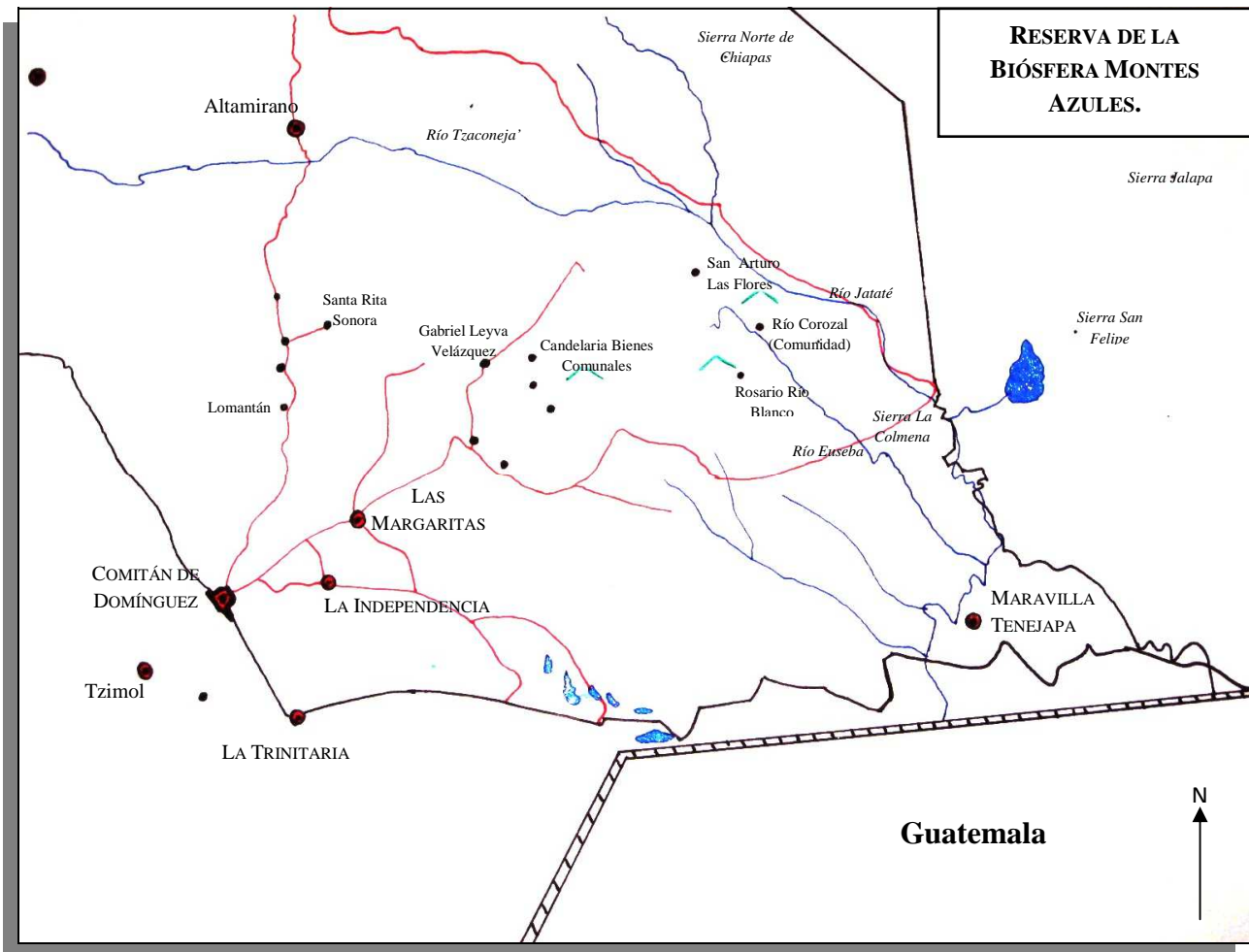
Mapas



Mapa 4






Estado de Chiapas y municipios de la Zona Tojolabal

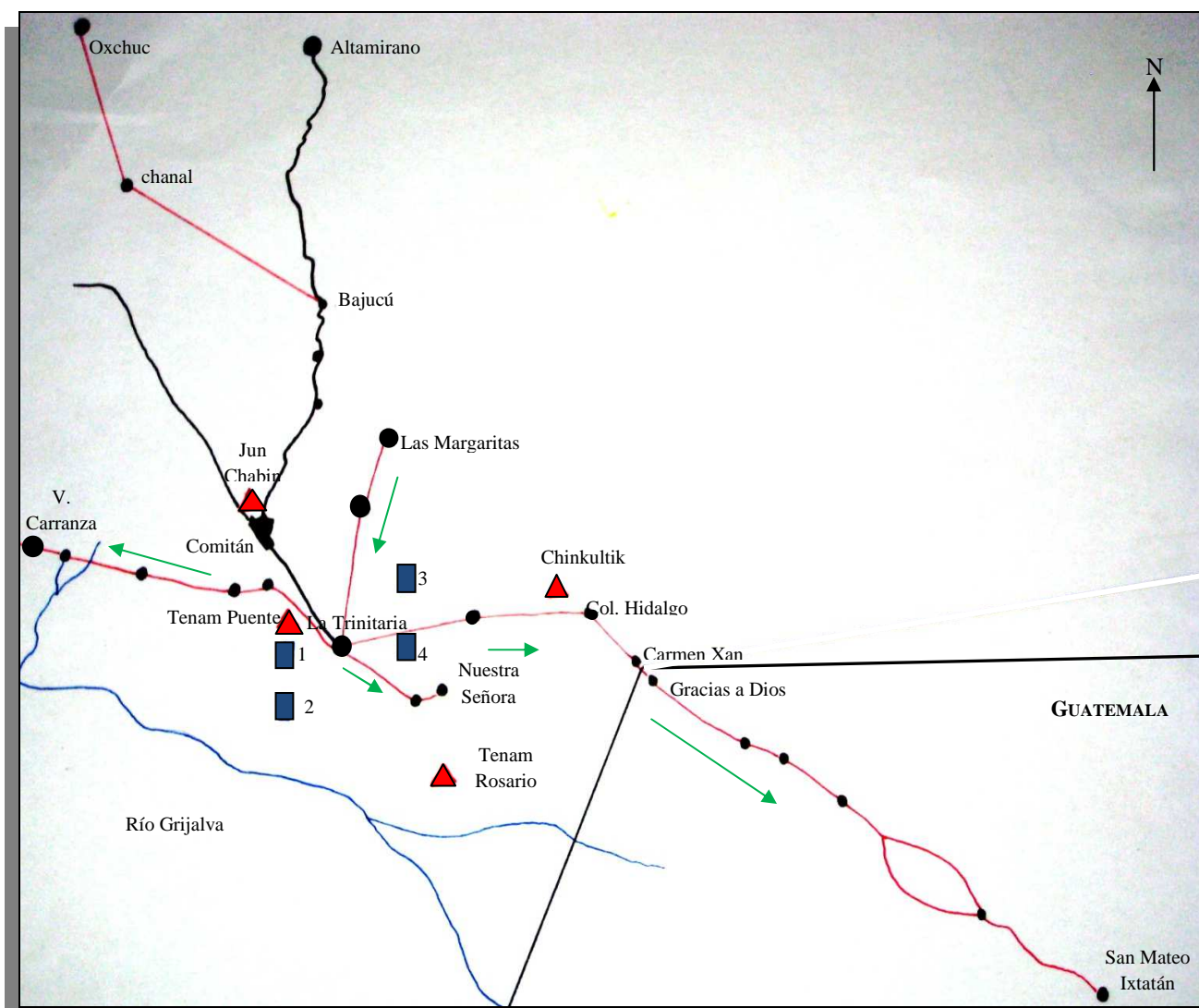
1	Municipio Las Margaritas (de mayor población tojolabal).
2	Municipio La Trinitaria
3	Municipio La Independencia
4	Municipio Comitán de Domínguez
5	Municipio Altamirano
6	Municipio Maravilla Tenejapa



Mapa 5

Localización de las comunidades tojolabales estudiadas.

	Camino pavimentado hacia algunas comunidades tojolabales.
	Ríos
	Carretera internacional y línea divisoria de la Reserva de la Biósfera Montes Azules
	Frontera Internacional
	Cabeceras municipales

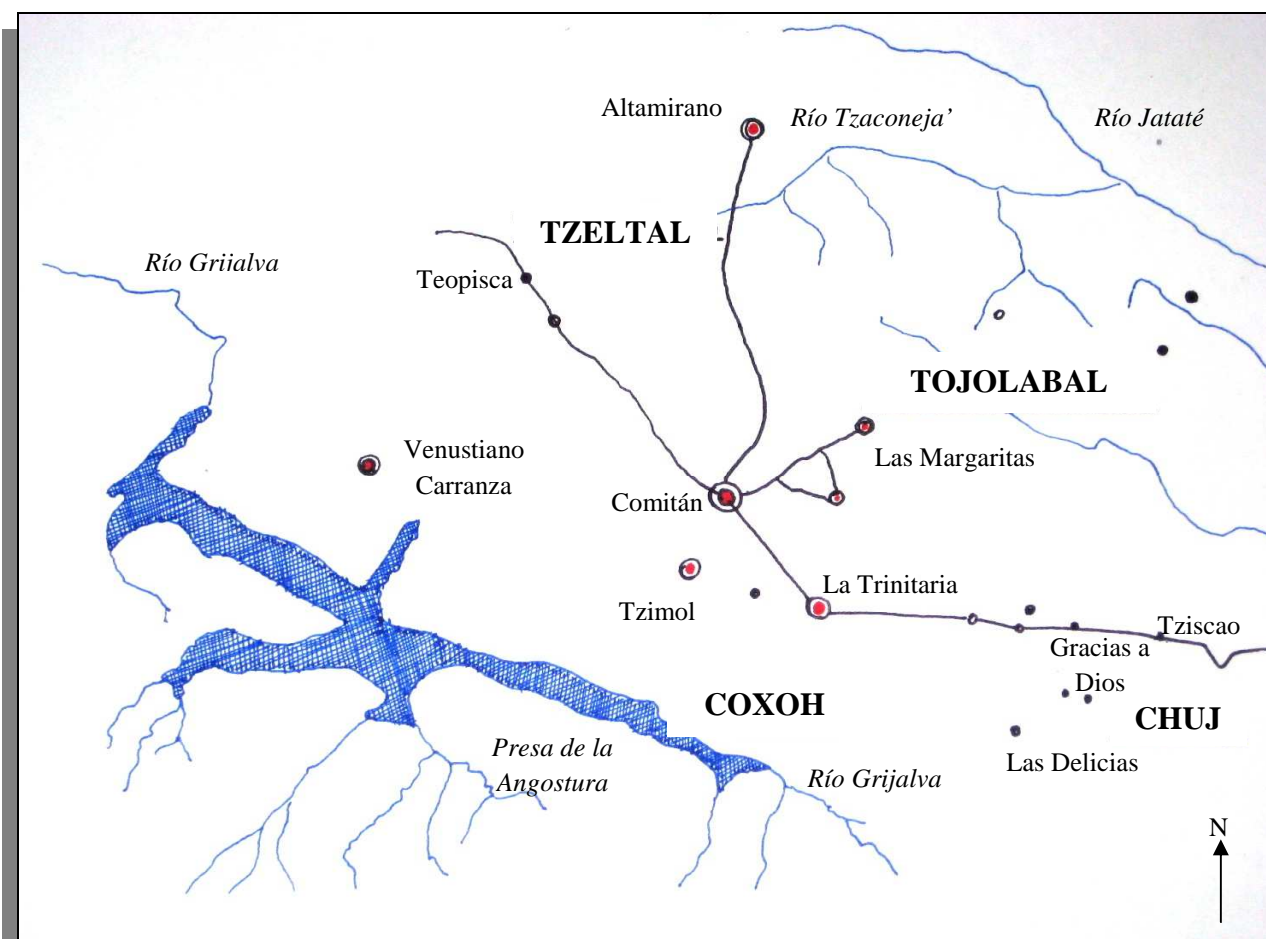


Mapa 6

Rutas de las romerías tojolabales y lugares sagrados.

Fuente: Basado en el mapa de Lyle Campbell (1988:186).

→	Dirección de la ruta.
■	Sitios sagrados: Salsawik (1), Soposuk (2), Kalvario (3) y Bax (4).
▲	Sitios arqueológicos.
●	Ciudades.
•	Localidades, colonias o comunidades.
—	Rutas de las romerías.



Mapa 7
Fronteras culturales.

Bibliografía

II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (1968)

2004 *Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*, Ed. Dabar, México.

IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (1992)

2007 *Santo Domingo. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Ed. Dabar, México.

V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y EL CARIBE (2007)

2008 *Aparecida. Documento conclusivo*, Conferencia del Episcopado Mexicano, Consejo Episcopal Latinoamericano, México.

AGAR, MICHAEL (1995)

2002 *Language Shock. Understanding the Culture of Conversation*, Perennial, Nueva York.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO (1957)

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.

AGYEKUM, KOFI

2002 "The communicative role of silence in Akan", en *Pragmatics*, 12(1), pp.31-51.

ALEJOS GARCÍA, JOSÉ

2006a "Identidad y alteridad en Bajtín", en *Acta poética*, 27(1), pp.45-61.

2006b *Dialogando alteridades: identidades y poder en Guatemala*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ALFONSO VEGA, MILAGROS

2005 “Inversión de la marcación. Un cambio sintáctico y semántico en la historia del español”, en *Signos lingüísticos*, 1, pp.93-112.

ALLEN, DONALD E. Y GUY, REBECA F. (1974)

1978 *Conversational Analysis (The Sociology of Talk)*, Mouton, La Haya/París/Bélgica.

ÁLVAREZ A., CARLOS

2000 *El patrón de asentamiento en las Margaritas, Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1993 “El patrón de asentamiento en Las Margaritas, Chiapas y su cronología tentativa”, en Laporte, J.P., Escobedo H. y S. Villagrán de Brady (eds), *VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1992*, Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, pp.462-473.

AMPUDIA, RICARDO (1998)

2000 *La Iglesia de Roma. Estructura y presencia en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

ANDREWS, EDNA Y TOBIN, YISHAI (EDS.)

1996 *Toward a Calculus of Meaning: Studies in Markedness, Distinctive Features and Deixis*, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia.

ARIAS MONTES, MANUEL Y CARRASCO, BARTOLOMÉ

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

AUSTIN, JONH L.

1990 *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*, Paidós, Barcelona.

ÁVALOS PLACENCIA, TANIA

2008 “Aquí todos católicos... Entre normas, estrategias y experiencias”. *Religión, comunidades y religiosidades en un ejido tojolabal de Chiapas*, Tesis de maestría, CIESAS, México.

ÁVILA GARCÍA, PATRICIA Y LUNA SÁNCHEZ, EDUARDO

2013 “Del ecologismo de los ricos al ecologismo de los pobres”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 75 (1), pp. 63-89.

BAKHTIN, MIHAIL

2003 *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México.

BARABAS, ALICIA

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

BARCELONA SÁNCHEZ, ANTONIO

1997 “¿Es el de Dios un concepto literal en el cristianismo? Ensayo de teolingüística”, en *Revista Española de Lingüística Aplicada*, 12, pp.141-154.

BASAURI, CARLOS

1931 *Tojolabales, tzeltales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística*. Talleres Gráficos de la Nación, México.

BASSO, KEITH. H.

1972 “To Give Up on Words: Silence in Western Apache Culture”, en Pier Paolo Giglioli (ed.), *Language and Social Context: Selected Readings*, Penguin Education, Gran Bretaña, pp.67-86.

BATAILLE, GEORGES (1973)

1975 *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid.

BATTISTELLA, EDWIN

1996 *The Theory of markedness*, Oxford University Press, Nueva York.

BAUDRILLARD, JEAN Y MARC GUILLAUME

2000 *Figuras de la alteridad*, Taurus, México.

BAYNES, NORMAN

1951 *El imperio bizantino*, Fondo de Cultura Económica, México.

BELLAH, ROBERT N.

1964 "Religious evolution", en *American Sociological Review*, 29 (3), pp. 358-374.

BENJAMIN, LOUIS THOMAS

1990 *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado Mexicano, 1841-1947*, CONACULTA, México.

BENVENISTE, ÉMILE

1972 *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI México.

BERGER, PETER L.

1969 *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires.

BERGER, PETER L. Y THOMAS LUCKMANN

1967 *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin, Londres.

BERRYMAN, PHILLIPE

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

BHABHA, HOMI K. (1994)

2002 *El lugar de la cultura*, Ediciones Manantial, Argentina.

BIBLIA LATINOAMERICANA

2005 San Pablo/Editorial Verbo Divino, Madrid.

BIBLIA EN TOJOLAB'AL

1993 *Ja yajk'achil sju'unil ja dyosi b'a tojolab'al*, La Castalia, Comitán, Chiapas.

BLANCARTE, ROBERTO

1994 *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y de conciliación imposible*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México.

1992, *Historia de la Iglesia católica en México*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Mexiquense, México.

BLOCH, MARC

2001 *Apología para la historia o el oficio de historiador*, Fondo de Cultura Económica, México.

BOFF, LEONARDO

1992 *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Ediciones Sal Terrae, Santander.

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

(1981) 1985 *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Ediciones Sal Terrae, Santander.

BOFF, LEONARDO Y CLODOVIS BOFF (1979)

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

BOLTANSKI, LUC

1990 “Sociologie critique et sociologie de la critique”, en *Politix*, 3(10-11), pp.124-134.

2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, París.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1981 “El pensamiento político de los indios en América Latina”, en *Anuario Antropológico/79*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, pp. 11-54.

(1987) 2005, *México profundo. Una civilización negada*, Debolsillo, México.

BOURDIEU, PIERRE Y PASSERON J. C.

1977 *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Editorial Laia, Barcelona.

BOURDIEU, PIERRE

1998 “Los tres estados del capital cultural”, disponible en: <http://jorgecotera.com/Bourdieu-LosTresEstadosdelCapitalCultural.pdf>, consultado el 05 de abril de 2013.

BOURDIEU, PIERRE Y WACQUANT, LOÏC (1992)

2005, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.

BRADING, DAVID (1980)

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

1991, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México.

BRAUDEL, FERNAND, (1968)

1999 *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid.

BRIGGS, CHARLES L. (1986)

2003 *Learning How to Ask. A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*, Cambridge University Press, EUA.

BRODY, JILL

2003 “Why was I late? ‘I don’t know’ Tojolab’al answers to questions in context”, en *Proceedings of the Conference on Indigenous Languages of Latin America I*, University of Texas at Austin, 23-25 de octubre de 2003, Austin.

1991 “Indirection in the negotiation of self in everyday tojolab’al women’s conversation”, en *Journal of Linguistic Anthropology*, 1(1), pp.78-96.

1986, “Repetition as a rhetorical and conversational device in tojolabal (mayan)”, en *International Journal of American Linguistics*, 52(3), pp.255-274.

BROWN, PENELOPE Y LEVINSON, STEPHEN C. (1978)

1987 *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.

CABALLERO ROMERO, JUAN JOSÉ

1991 “Etnometodología: una explicación de la construcción de la realidad”, en *Revista Española de Investigación Sociológica*, 1(56), pp.83-114.

CALSAMIGLIA BLANCAFORT, HELENA Y TUSÓN VALLS, AMPARO

1999 *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*, Ariel, Barcelona.

CALLON, MICHEL

1986 “Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de Saint Briec”, en Juan M. Iranzo, Teresa González de la Fe y José R. Blanco (coords.), *Sociología de la ciencia y la tecnología*, CIS, Madrid, pp.259-282.

CAMP, RODERIC AI

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

CAMPBELL, HUGH G.

1976 *La derecha radical en México 1929-1949*, Secretaría de Educación Pública, México.

CAMPBELL, LYLE

1988 *The Linguistics of Southeast Chiapas, México*, , New World Archaeological Foundation, Brigham Young University, Provo Utah.

CANTÓN DELGADO, MANUELA

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

CANTÓN DELGADO, MANUELA Y GIL TÉBAR, PILAR

2011 “Políticas, resistencias y diásporas religiosas en perspectiva transcultural: gitanos evangélicos en España e indígenas católicos en México”, en *Revista de Antropología Social*, 20, pp. 77-107.

CARABOUGH, DONAL

2005 *Cultures in Conversation*, Lawrence Erlbaum Associates Inc., Mahwah, Nueva Jersey-Londres.

CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS, FRAY

1981 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Fontamara, México.

1975, *Del modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Fondo de Cultura Económica, México.

1971, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, Editorial Porrúa, México.

CASILLAS, RODOLFO

2005 “Los nexos de los rezos: líneas pastorales y sociales de la Iglesia católica en el Estado de Chiapas durante los años noventa”, en Guillén, Diana, *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada.*, Instituto José María Luis Mora, México.

CASTELLANOS, ROSARIO, (1957)

2007, *Balún Canán*, Fondo de Cultura Económica, México.

CASTILLO AGUILAR, RAMÓN PBRO.

1999 *Por los caminos de Galilea*, México, La Castalia, (manuscrito).

CASTILLO, GUILLERMO.

2009 “La identidad como proceso histórico: los complejos senderos entre el pasado y el presente. El caso de una comunidad de ascendencia indígena de las Margaritas: El Zapotal”, en *Revista Margen*, 53, 8p.

CATÁLOGO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES (2009)

2010, *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas/ Secretaría de Educación Pública, México.

CICOUREL, AARON VICTOR

1974 *Cognitive Sociology Language and Meaning in Social Interaction*, The Free Press, Nueva York.

(1964) 1982, *El método y la medida en sociología*, Editora Nacional, Madrid.

CIRESE, ALBERTO M.

1997 *Cultura hegemónica y culturas subalternas. Reseña de los estudios sobre el mundo popular tradicional*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER (1781)

1991 *Historia Antigua de México*, Ed. Porrúa, México.

COLÓN, CRISTÓBAL

1999 *Los cuatro viajes. Testamento*, Alianza Editorial, Madrid.

CONTRERAS FERNÁNDEZ, JOSEFA

2008 “Conversational silence and face in two sociocultural contexts”, en *Pragmatics*, 18(4), pp.707-728.

CORDOVA HERNÁNDEZ, LORENA

2009 *Ideologías lingüísticas en una comunidad de habla chuj en la zona fronteriza del Estado de Chiapas*. Tesis de Maestría CIESAS, México.

CORDOVA HERNÁNDEZ, LORENA (coord.)

2012 *El nacimiento de la sal*, CONACYT/ CIESAS/ Linguapax/ Innovación y Apoyo Educativo/ Ajuntament de Barcelona/ Centre Unesco de Catalunya, México.

CORDOVA HERNÁNDEZ, LORENA

2013 “Reinterpretación religiosa y rescate cultural. Instrumentalización de la lengua chuj (maya) desde distintas ideologías religiosas en la zona fronteriza del estado de Chiapas (México)”, en *VII Encuentro Internacional sobre Estudios Sociorreligiosos*. La Habana, Cuba.

CROWN, CYNTHIA L. Y FELDSTEIN, STANLEY

1985 “Psychological correlates of silence and sound in conversal interactional”, en Tannen, Deborah y Saville-Troike, Muriel. *Perspectives on Silence*, Ablex Publishing Corporation, Norwood, Nueva Jersey, pp. 31-54.

CUADRIELLO OLIVOS, HADLYYN Y RODRIGO MEGCHÚN RIVERA

2006 *Tojolabales. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, CDI, México.

CURCUFF, PHILIPPE (1995)

1998 *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*, Alianza Editorial, Madrid.

CHAFE, WALLACE

1985 "Some reasons for hesitating", en Tannen, Deborah y Saville-Troike, Muriel. *Perspectives on Silence*. Ablex Publishing Corporation, Norwood, Nueva Jersey, pp. 77-89.

CHIMBUTANE, FELICIANO

2011 *Rethinking Bilingual Education in Postcolonial Contexts*, Multilingual Matters, Bristol-Buffalo-Toronto.

CUENCA, MARÍA JOSEP Y JOSEP HILFERTY

1999 *Introducción a la lingüística cognitiva*, Ariel, Barcelona.

DAWSON, CHRISTOPHER (1997)

2005, *Historia de la cultura cristiana*, Fondo de Cultura Económica, México.

DE VOS, JAN

1988 *Oro verde: La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, 1822-1949*, Gobierno del Estado de Tabasco, Instituto de Cultura de Tabasco, Fondo de Cultura Económica, México.

1994, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS, México.

1997, "El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación", en *Eslabones. Revista semestral de estudios regionales*, 14, México, pp. 88-101.

2000, "La Iglesia católica en Chiapas, 1528-1998", en Morales, Carlos (ed.), *Chiapas: una nueva visión para una nueva política*. Senado de la República LVII Legislatura, México, pp.243-268

2004a, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, Fondo de Cultura Económica, México.

2004b, “El indígena chiapaneco idealizado: tres aplicaciones del procedimiento lascasiano”, en *Mesoamérica. Nueva historia de Chiapas, siglos XIX y XX*. Plumsock Mesoamerican Studies-Cirma, 25(46), México, pp. 212-226.

DENDRINOS, BESSIE Y RIBEIRO PEDRO, EMILIA

1997 “Giving Street directions: The silent role of women”, en Jaworski, Adam (ed.), *Silence: Interdisciplinary Perspectives*, Mouton de Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 215-238.

DÍAZ, FÉLIX (ed.)

2000 *Sociologías de la situación*, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR; GUERRERO, FRANCISCO; BRAVO, VÍCTOR; ET AL. (1979)

1981 *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias para la Integración Social/ Ed. Juan Pablos, México.

DIJK, TEUN A. VAN (comp.) (1997)

2000 *El discurso como interacción social*, Gedisa, Barcelona.

DÍOCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS (1999)

2008, *Acuerdos del III sínodo diocesano*, S/E., México.

DOBBELAERE, KAREL

1994 *Secularización: un concepto multi-dimensional*, Universidad Iberoamericana (Dirección de Investigación y Posgrado), México.

DOCUMENTOS COMPLETOS DEL CONCILIO VATICANO II

1966 Librería Parroquial de Clavería, México.

DODIER, NICOLAS

2005 “O espaço e o movimento do sentido crítico”, en *Forum sociológico*, 13/14 (2ª Série), pp.239-277.

DUCH, LLUÍS

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

DUCROT, OSWALD (1984)

1986 *El decir y lo no dicho. Polifonía de la enunciación*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.

(1972)1980 *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Hermann, París.

DURANTI, ALESSANDRO

2000 *Antropología lingüística*, Cambridge University Press, Madrid.

1994, "Further Reflections on Reading Other Minds", en *Anthropology Quarterly*, 81(2), pp. 483-494.

1993, *Etnografía del parlare quotidiano*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

1988, "Ethnography of Speaking: Towards a Linguistic of the Praxis", en *Linguistics. Language the Sociocultural Context*, IV, Survey, Cambridge, pp.210-228.

DUSSEL, ENRIQUE

1977, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México.

1983, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá.

1985, *Filosofía de la Liberación*, Editorial La Aurora, Buenos Aires.

1990, *El último Marx (1963-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El capital"*, UAM-I / Ed. Siglo XXI, México.

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

2000, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, pp. 41-50.

2011, "Política de la liberación" (Entrevista a Enrique Dussel), en *La Jornada*, México, 3 de enero de 2011, pp.2-3.

EAGLETON, TERRY (1995)

1997 *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona.

EMERSON, ROBERT M., RACHEL I. FRETZ Y LINDA L. SHAW

1995 *Writing Ethnographic Fieldnotes*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres.

ESCALONA VICTORIA, JOSÉ LUIS

2001 “Pluralismo y mediaciones: imaginario sociopolítico en Chiapas”, en Salvador Maldonado Aranda (ed.), *Dilemas del Estado Nacional*, El Colegio de Michoacán-CIESAS, México, pp.55-76.

2004, “Cambio político-religioso en una localidad tojolabal del municipio de Las Margaritas, Chiapas, en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, México, UCACH, 2(2), pp. 61-74.

2009, *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica del poder*. Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana, Universidad Autónoma Metropolitana, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, México.

2010, “En los márgenes del zapatismo Veracruz y Saltillo, dos poblados tojolabales (Las Margaritas)”, en Estrada Saavedra, Marco y Juan Pedro Viqueira (coord.), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, El Colegio de México, México, pp. 171-215.

2011, “El incompleto imaginario del orden, la inacabada maquinaria burocrática y el espacio de lucha. Antropología del Estado desde el sureste de México”, en , Agudo Sanchíz, Alejandro y Marco Estrada Saavedra (eds.), *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*. El colegio de México/ Universidad Iberoamericana, México, pp.45-86.

ESCANDELL VIDAL, M. VICTORIA

1996 *Introducción a la pragmática*, Editorial Ariel, Barcelona.

ESPARZA MACÍAS, MARÍA DEL REFUGIO

2008 “Iglesia Autóctona”, mecanoescrito Comitán de Domínguez, Chiapas, 10p.

ESTRADA SAAVEDRA, MARCO

2004 “Construyendo el Reino de Dios en la tierra: pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980)”, en *Sociológica*, 19(55), pp. 199-242.

2005, “Republicanismo en la Selva Lacandona: historia de la constitución de las organizaciones campesinas en las Cañadas Tojolabales, (1975-1990)”, en *Estudios Sociológicos*, XXIII(69), pp.767-805.

2007a, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, El Colegio de México, México.

2007b, “Los conflictos internos del zapatismo en las Cañadas Tojolabales de las Selva Lacandona (1994-2003)”, en *Sociológica*, 22(63), pp.177-209.

2010, “Visiones, revisiones y divisiones. La historia del zapatismo en Buena Vista Pachán (Las Margaritas)”, en Estrada Saavedra, Marco y Juan Pedro Viqueira (coord.), *Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas*, El Colegio de México, México, pp. 67-131.

2011, “Teocracia para la liberación: la disputa por la hegemonía estatal desde la fe. La experiencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y el pueblo creyente en la Selva Lacandona”, en Agudo **Sanchiz**, Alejandro y Estrada Saavedra, Marco (eds.), *Transformaciones del Estado en los márgenes de latinoamerica: imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, México, pp.87-122.

FAIRCLOUGH, NORMAN

1995 *Critical Discourse Analysis. The Critical Study of Language*, Longman, Londres.

FAZIO, CARLOS

1994 *Samuel Ruiz: el caminante*. Espasa-Calpe, México.

FIGARI, CARLOS

2011 a “Situación y no-metodología”, en *Seminario de epistemologías críticas y metodología de investigación: tópicos teóricos y prácticos*, Seminario virtual CLACSO, 6p.

2011 b, “Métodos y técnicas en revisión: estar con el otro”, en *Seminario de epistemologías críticas y metodología de investigación: tópicos teóricos y prácticos*, Seminario virtual CLACSO, 5p.

2011 c, “Introducción a otras ciencias”, en *Seminario de epistemologías críticas y metodología de investigación: tópicos teóricos y prácticos*, Seminario virtual CLACSO, 9p.

2011 d, “Experiencia y afectividad de estar con el otro”, en *Seminario de epistemologías críticas y metodología de investigación: tópicos teóricos y prácticos*, Seminario virtual CLACSO, 4p.

2011 e, “Teoría y heterotopías políticas”, en *Seminario de epistemologías críticas y metodología de investigación: tópicos teóricos y prácticos*, Seminario virtual CLACSO, 5p.

FISHMAN, JOSHUA A.

1991 *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*, Avon, Inglaterra.

FLORES FARFÁN, JOSÉ ANTONIO

1984 *La interacción verbal de compra-venta en mercados otomíes*, CIESAS, México.

1988 “Hablar cuatrapeado. En torno al español de los indígenas mexicano”, en *Foro Hispano. Revista hispánica de los Países Bajos. Sociolingüística: lenguas en contacto*, Amsterdam, pp.75-86.

2003 “‘Al fin que ya los cueros no van a correr’. The pragmatics of power in Hñahñu (Otomi) markets”, en *Language in Society*, 32(5), pp. 629-658.

FLORES FARFÁN, JOSÉ ANTONIO Y ANNA HOLZSCHEITER

2009 “The power of discourse and the discourse of power”, en Barbara Jonhstone, Ruth Wodak y Paul E Kerswill, *The Sage Handbook of Sociolinguistics*, Sage Publications, Londres, pp.139-152.

FORCANO, BENJAMÍN

2000 “Hacia un cristianismo multicultural”, en Prieto González, A. y Ramírez Calzadilla, J. (eds.), *Religión, cultura y espiritualidad. A las puertas del tercer milenio*, Editorial Caminos, La Habana, pp. 71-94.

FORNET-BATANCOURT, RAÚL

2009 *Interculturalidad en procesos de subjetivación. Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt*, Consorcio Intercultural, México.

2005 “De la inculturación a la interculturalidad”, en: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/355.htm>

2004, *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Consorcio Intercultural, México.

FOX-KELLER, EVELYN

1992 *Secrets of Life, Secrets of Death: Essays on Language, Gender, and Science*, Routledge, Nueva York.

FOWLER, ROGER, *ET AL.*

1983 *Lenguaje y control*, Fondo de Cultura Económica, México.

FREUD, SIGMUND (1930)

1984 *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, México.

FUENTES RODRÍGUEZ, CATALINA Y ALCAIDE LARA, ESPERANZA R.

Mecanismos lingüísticos de la persuasión. Cómo convencer con palabras, Arco Libros, Madrid.

FURBEE-LOSEE, LOUANNA

1976 *The Correct Language: Tojolabal. A Grammar with Ethnographic Notes*, Garland Publishing, Inc., Nueva York/Londres.

GAGE, THOMAS (1648)

1980 *Viajes a la Nueva España*, Casa de las Américas, La Habana.

GARCÍA LEÓN, ANTONIO

1985, *Resistencia y Utopía. Memorial de agracios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*. ERA, México.

GARCÍA MÉNDEZ, JOSÉ ANDRÉS

2008 *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*, MC editores, México.

GARFINKEL, HAROLD

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

GARRARD-BURNETT, VIRGINIA.

2005 “Protestantismo en el mundo maya contemporáneo”, en Ruz, Mario Humberto y Garma, Carlos *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, UNAM (Centro de Estudios Mayas)-UAM (Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades), México.

GEERTZ, CLIFFORD (1973)

1989 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

GERHARD, PETER (1979)

1991 *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM-IIIH, México.

GIDDENS, ANTHONY

1976 *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

GIL TÉBAR, PILAR

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*, Junta de Andalucía-Consejería de Cultura-Fundación Machado, Andalucía.

GILES, HOWARD

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.

1980, *The Social and Psychological Contexts of Language*, Erlbaum, Hillsdale, N.J.

GILES, HOWARD, COUPLAND, JUSTINE Y COUPLAND, NIKOLAS (EDS)

1991 *Contexts of Accommodation: Developments in Applied Sociolinguistics*, Cambridge University Press, Cambridge.

GILMORE, PERRY

1985 "Silence and sulking: emotional displays in the classroom", en Tannen, Deborah y Saville-Troike, Muriel. *Perspectives on Silence*. Ablex Publishing Corporation, Norwood, Nueva Jersey, pp. 139-162.

GIMÉNEZ, GILBERTO (COORD..)

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

GLEDHILL, JOHN

1994 *Power and its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*, Pluto Press, Londres/Boulder/Colorado.

GLOCK, CHARLES Y.

1965 "On the origin and evolution of religious groups", en Charles Y. Glock y Rodney Stark, *Religion and Society in Tension*. Rand McNally & Co., Chicago, pp.242-259.

GOFFMAN, ERVING

1964 "The Neglected Situation", en *American Anthropologist*, vol. 66, no. 6, parte 2, pp. 133-136.

1967, *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, Anchor Books, Doubleday & Company Inc., Nueva York,.

(1961) 1972 *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*, Penguin University Books, Gran Bretaña.

1983, *Forms of Talk*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

(1959) 2004 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu Editores, Buenos Aires/Madrid.

GÓMEZ HERNÁNDEZ, A. Y M. H. RUZ (EDS.)

1992 *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de Chiapas, México.

GÓMEZ HERNÁNDEZ, ANTONIO, MARÍA ROSA PALANZÓN Y MARIO HUMBERTO RUZ

1999 *Palabras de nuestro corazón. (Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal)*, UNAM, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

GÓMEZ HERNÁNDEZ, ANTONIO

2002 *El ch'akab'al. Del baldío a la actualidad.*, Universidad Nacional Autónoma de México (PROIMMSE) / Universidad Autónoma de Chiapas, México.

GÓMEZ LARA, HORACIO

2010, "Entre el zapatismo y el Estado mexicano. La propuesta educativa de la Universidad de la Montaña (Unimón), en *Anuario CESMECA 2008*, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH, pp. 193-218.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

2006, *Sociología de la explotación*, CLACSO libros, Buenos Aires.

GRAMSCI, ANTONIO

1967 *La formación de intelectuales*, Grijalbo, México.

GRICE, H. PAUL

1975 "Logic and Conversation", en Peter Cole y Jerry Morgan, *Syntax and Semantics*, Nueva York, Academic Press, pp. 41-58.

GRUZINSKI, SERGE, (1988)

2007 *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.

GUIGNEBERT, CHARLES (1921)

1966 *El cristianismo antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México.

GUMPERZ, JOHN (ED.) (1982)

1988 *Language and Social Identity*, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York/ Nueva Rochelle/Melbourne/Sidney.

(1982) 1989 *Discourse Strategies. Studies in Interactional Linguistics*, Cambridge University Press, Nueva York, Port Chester, Melbourne, Sidney.

2001, "Interactional Sociolinguistics: A Personal Perspective", en Schiffrin, Deborah, Deborah Tannen y Heidi Hamilton (eds), *The Handbook of Discourse Analysis*. Inglaterra, Blackwell Publishers, pp.215-228.

HABER, ALEJANDRO

2011 "Nometodología payanesa: Notas de metodología indisciplinada", en *Revista Chilena de Antropología*, 23, pp.9-49

HABERMAS, JÜRGEN Y RATZINGER, JOSEPH (2005)

2008, *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*, Fondo de Cultura Económica, México.

HABERMAS, JÜRGEN, (1981)

2002 *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, México.

2002, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, España.

HALE, CHARLES R.

2007 *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*, AVANCSO, Guatemala.

HAMEL, R. ENRIQUE Y MUÑOZ, HÉCTOR

1982 *Diglosia y conciencia lingüística en el conflicto otomí-español de una zona indígena de México*, ponencia presentada al X Congreso Mundial de Sociología, RC 25 Sociolingüística, Subsecciones 2 y 13, México.

HARAWAY, DONNA J.

1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres: la invención de la naturaleza*, Catedra/Universitat de Valencia Instituto de la Mujer, Barcelona.

HARDING, SANDRA

1987 *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Indiana University Press, Indianápolis.

HAROLD RIGGINS, STEPHEN (ED.)

1997 *The Language of Politics of Exclusion (Others in Discourse)*, Sage Publications, EUA.

HARVEY, NEIL

2001 *La rebelión en Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. Era, México.

HAVILAND, JONH B. Y FLORES FARFÁN, JOSÉ ANTONIO (COORD.)

2007 *Bases para la documentación lingüística*, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.

HAVILAND, JONH B.

1988 “Minimal Maxims: Cooperation and Natural Conversation in Zinacantan”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 4(1), pp. 79-114.

HELLER, MÓNICA (ED.)

2007 *Bilingualism: A Social Approach*, Palgrave MacMillan, Houndmills/Basingstoke/Hampshire/Nueva York.

HERNÁNDEZ AVENDAÑO, JUAN LUIS

2006 *Dios y el César: itinerario político de la Iglesia*, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/ Plaza y Valdés, México.

HIGUERA BONFIL, ANTONIO (COORD.)

2011 *Religión y culturas contemporáneas*, Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México/La editorial Manda, México.

HILL, JANE H.,

2007, "La etnografía del lenguaje y de la documentación lingüística", en **Haviland**, Jonh B. y **Flores Farfán**, José Antonio (coord.), *Bases para la documentación lingüística*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, pp. 141-158.

HINNENKAMP, VOLKER

1995 "Intercultural Communication", en Jef Verschueren, Jan Ola-Östman y Jan Blommaert (eds), 1995, *Handbook of Pragmatics*, John Benjamins Publ. Co., Amsterdam/Philadelphia, pp.1-20

HOBBSAWM, ERIC

1993 "Introduction: Inventing Traditions", en Hobsbawm, Eric y Terence Ranger, (eds.), *The invention of Tradition*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, pp. 1-14.

HODGE, ROBERT Y KRESS, GUBTHER

1988 *Social Semiotics*, Cornell University Press, Gran Bretaña.

HOFFMANN, MANFRED

1978, *Identifikation mit dem Anderen. Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung*, Verbum, Estocolmo/Lund.

HOUCK, NOEL Y GASS, SUSAN M.

1997 "Crosscultural back channels in English refusals: A source of trouble", en Jaworski, Adam (ed.), *Silence: Interdisciplinary Perspectives*, Mouton de Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 285-308.

HOUTART, FRANÇOIS

1997 *Sociología de la religión*, Plaza y Valdés, México.

2002, *Religiones: sus conceptos fundamentales*, UNAM-Siglo XXI México.

HYMES, DELL

1974 *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, University of Pennsylvania Press, EUA.

JACORZYNSKI, WITOLD

2008 *En la cueva de la locura: Aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, CIESAS, México.

JAWORSKI, ADAM (ED.)

1997 *Silence: Interdisciplinary Perspectives*, Mouton de Gruyter, Berlín/Nueva York.

KAUFMAN, TERRENCE

1974 *Idiomas de Mesoamérica. Seminario de integración social guatemalteca*, Editorial José de Pineda Ibarra, Guatemala.

KIPPENBERG, HANS G.

1978, *Religion und Klassenbildung im antiken Judaa: Eine Religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und Gesellschaftlicher Entwicklung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Alemania.

KNAPP, KARLFRIED; ENNINGER, WERNER Y KNAPP-POTTHAFF, ANNELIE (EDS.)

1987 *Analyzing Intercultural Communication*, Mouton de Gruyter, Berlin/Nueva York/Amsterdam.

KRAUZE, ENRIQUE

1999 “El profeta de los indios”, en *Letras Libres*, México, 1, s/p., disponible en:
<http://www.letraslibres.com/busqueda/resultados/Krauze%20el%20profeta%20de%20los%20indios> consultado 23 de octubre de 2012.

KOVIC, MARIE CHRISTINE

1997 *Walking with One Heart: Human Rights and the Catholic Church among the Maya of Highland Chiapas*, Tesis de doctorado, Nueva York.

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*, UAMI-Fondo de Cultura Económica, México.

LABOV, WILLIAM Y FANSHEL, DAVID

1977 *Therapeutic Discourse. Psychotherapy as Conversation*, Academic Press, Nueva York/San Francisco/Londres.

LACAN, JACQUES

2005 *Le triomphe de la Religion precede de Discours aux Catholiques*, Éditions du Seuil, Francia.

LAFAYE, JACQUES (1974)

2002 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. Fondo de Cultura Económica, México.

LAMBERT, WALLACE E.

1972 *Language, Psychology, and Culture*, Standford University Press, EUA.

LATOUR, BRUNO

1983 "Give Me a Laboratory and I will Raise the World", en K. Knorr-Cetina y M. Mulkey (eds.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, Sage, Londres, pp. 141-170.

(1991) 1993 *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Debate, Madrid.

1995, *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*, Alianza, Madrid.

2008, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría actor-red*, Manantial, Buenos Aires.

LEECH, GEOFFREY N

1983 *Principles of Pragmatics*, Longman, Londres.

LEEUWEN, THEO VAN (2005)

2006 *Introducing Social Semiotics*, Londres y Nueva York, Routledge, 301p.

LEGORRETA DÍAZ, MARÍA DEL CARMEN

2006 "Organización política de las haciendas de Ocosingo, Chiapas en el siglo XX", en *Estudios Sociológicos*, XXIV(72), pp.601-635.

LEGORRETA ZEPEDA, JOSÉ DE JESÚS

2000 *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, Universidad Iberoamericana, México.

LEHMANN, DAVID

1990 *Democracy and Development in Latin America. Economics, Politics and Religion in Postwar Period*, Polity Press, Cambridge/Oxford.

LENKERSDORF, CARLOS

2001 *b'omak'umal kastiya- tojol ab'al. Diccionario español-tojolabal. Idioma mayense de los Altos de Chiapas*, Editorial Nuestro Tiempo, México.

2005, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI Editores, México.

2002, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México.

LENKERSDORF, GUDRUN

2002, “La resistencia a la conquista española en los Altos de Chiapas”, en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, México, pp. 71-85.

1986, “Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales”, en Mario Humberto Ruz, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, v. IV, UNAM (IIF-CEM) México.

LEÓN, EMMA (ED.)

2009 *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*, Anthropos/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM, Barcelona/México.

LE PAGE, R. B. Y ANDRÉ TABOURET-KELLER

1985 *Acts of Identity. Creole-Based Approaches to Language and Identity*, University Press, Cambridge.

LEYVA SOLANO, XÓCHITL

1994 “Identidad étnica, política y religión en la región del conflicto”, en *Chiapas hoy. Análisis antropológico y social*. Coordinación Nacional de Investigación y Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 85-91.

2002a, “Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México)”, en Mattiace, Shannan, Aída Hernández y Jan Rus (ed.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, International Work Group for Indigenous Affairs, México, pp. 57-82.

2002b, “Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas”, en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.) *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM-CIESAS, México, pp. 375-405.

LEYVA SOLANO, XÓCHITL; ARACELI BURGUETE Y SHANNON SPEED

2008 *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS /FLACSO, México

LIMÓN AGUIRRE, FERNANDO

2009 *Historia chuj a contrapelo. Huellas de un pueblo con memoria*, Gobierno del Estado de Chiapas/El Colegio de la Frontera Sur, México.

LISBONA GUILLÉN, MIGUEL (COORD.)

2005 *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. COLMICH-UCACH, México.

2007, “Los inicios de la política anticlerical en Chiapas durante el periodo de la Revolución (1910-1920)”, en *Historia Mexicana*, 57(2), pp.491-530.

2008, *Persecución religiosa en Chiapas (1910-1940): Iglesia, estado y feligresía en el periodo revolucionario*, UNAM-IIA (PROIMMSE), México.

2009, “La Iglesia Católica Apostólica Mexicana en Chiapas (1925-1934)”, en *Relaciones*, 30(117), pp.263-309.

LOAEZA, SOLEDAD

1990 *El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1982-1989*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México.

1985, “Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo”, en **Rosa**, Martín de la y Charles A. Reilly (coords.) *Religión y política en México, Siglo XXI*/Centro de Estudios México-Estados Unidos Universidad de California, San Diego, México, pp.42-58.

LODEGAARD, HANS L.

2011, “Stereotypes and Discursive Accomplishment of Intergroup Differentiation: Talking about the Other in a Global Business Organization”, en *Pragmatics*, 21(1), pp. 85-109.

LÓPEZ, ELEAZAR

1999 *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*, UNAM-CIICH, México.

2006, “Teologías indias en las Iglesias, temores y esperanzas”, en Puente Lutteroth, A. *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos 1960-1992*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Miguel Ángel Porrúa, México, pp.69-93.

2002, “Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios”, en Houtart, F. (ed.), *Religiones. Sus conceptos fundamentales*. UNAM-CIICH-Siglo XXI, México, pp. 173-201.

LOZANO, JORGE; PEÑA-MARÍN, CRISTINA Y ABRIL, GONZALO

1993 *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, Red Editorial Iberoamericana, México.

LUCKMANN, THOMAS

1996, *Teoría de la acción social*, Paidós, España.

LUHMANN, NIKLAS

2009, *Sociología de la religión*, Herder, México.

MARCOS, SYLVIA

1998 “Teología india: la presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Don Samuel Ruiz”, en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, 2, pp. 33-59.

MARDONES, JOSÉ MARÍA

1998 *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Universidad Iberoamericana / Anthropos, Barcelona.

MARIZ, CECÍLIA. L. Y MARJO DE THEIJE

2008, “Localizing and Globalizing Processes in Brazilian Catholicism. Comparing Enculturation in Liberationist and Charismatic Catholic Cultures”, in *Latin American Research Review. The Journal of Latin American Studies Association*, University of Pittsburgh Press, EUA, pp.33-54.

MARTÍN ROJO, LUISA

2003 “Dimensiones principales de la comunicación intercultural”, disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/110520.doc.pdf>, 13p.

MARTÍNEZ, JORGE

2010 *El cristianismo y las culturas indígenas. Del intento de acabar con ellas al milagro de su resurrección*, Editorial Fray Bartolomé de las Casas, AC, México.

MARTÍNEZ LAVÍN, CARLOS

1974 *Los tojolabales. Una tentativa de aproximación sociológica*, Mecanuscrito, Biblioteca del Instituto de Estudios Indígenas (UACH), México.

MARTÍNEZ-ALIER, JOAN

2002 *The Environmentalism of the Poor*, Edward Elgar Publishing Ltd., Cheltenham, Reino Unido/Northampton.

2010, “El ecologismo de los pobres veinte años después: México, India y Perú”, en *Rebelión*, disponible en: <http://www.ecoportel.net/content/view/full/90029/>, 18p. Consultado el 13 de diciembre de 2012.

MARROQUÍN, ENRIQUE

1999 *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. Palabra Ediciones, México.

MARZAL, MANUEL

1973 “¿Es posible una Iglesia indígena en Perú?”, en *América Indígena*, XXXIII(1), pp.107-123.

2002 *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Trotta-Pontificia Universidad Católica de Perú, Madrid.

MASFERRER KAN, ELIO (2004)

2007 *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM/Plaza y Valdés, México.

MATEU SERRA, ROSA MARÍA (2001)

2003, *El lugar del silencio en el proceso de la comunicación*, Lleida, Tesis doctoral en versión electrónica, Servei de Gestió Acadèmica. Secció Tercer Cicle. Universidad de Lleida. Disponible en:

<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/8173/trms1de3.pdf?sequence=1>

MATTIACE, SHANNAN LORRAINE

2001 “Regional Renegotiations of Space. Tojolabal Ethnic Identity in Las Maragaritas, Chiapas”, en *Latin American Perspectives*, 28(2), pp. 73-97.

2002, “Renegociaciones regionales del espacio: identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas”, en Mattiace, Shannan, Aída Hernández y Jan Rus (ed.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, International Work Group for Indigenous Affairs, México, pp. 83-123.

MCCALL, GEORGE J. Y SIMMONS, J. L.

1966 *Identities and Interactions. An Examination of Human Associations in Everyday Life*, The Free Press/Collier/Macmillan Ltd., Nueva York/Londres.

MÈLICH, JOAN-CARLES

1994 *Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana*, Anthropos, Barcelona.

MEYER, JEAN, ENRIQUE KRAUZE Y CAYENTANO REYES

1977, *Estado y sociedad con Calles*, El Colegio de México, México.

1980, *La Cristiada*, Siglo XXI, México.

MICKLEM, NATHANIEL

1966 *La religión*, Fondo de Cultura Económica, México.

MIGUÉLEZ, ROBERTO

2005 “Usos ideológicos de la religión”, en *Estudios Sociológicos*, XXIII(68), pp. 441-463.

MOLINA, VIRIGINIA

1976 *San Bartolomé de los Llanos. Una urbanización frenada*, Centro de Estudios Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MORALES, JOSÉ ROBERTO

2007 “Religión y espiritualidad maya”, en Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. FLACSO Guatemala / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica / Cholsamaj, Guatemala, pp. 249-281.

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.

MOSQUEDA TAPIA, ELOY

2006 *Una representación de lo indio desde el discurso del Obispo Samuel Ruiz García, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1959-2004*, Tesis de maestría FLACSO, México.
2011, *La lógica del campo religioso católico: desigualdad y memoria en torno al diaconado permanente indígena en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (1960-2008)*, Tesis de doctorado, El Colegio de México, México.

MOUSHIN, ILANA Y GARDNER, ROD

2009 “Silence is talk: conversational silence in Australian aboriginal talk-in-interaction”, en *Journal of Pragmatics*, 4, pp.2033-2052. Disponible en: www.sciencedirect.com

MOYA TORRES, RUTH

2010 “Indigenous Education and ‘Living Well’: An Alternative in the Midst of Crisis”, en Meyer, Lois y Maldonado Alvarado, B. *New World of Indigenous Resistance. Noam Chomsky and Voices from North, South, and Central America*, City Light Books, San Francisco, pp. 213-224.

MURO, VÍCTOR GABRIEL

1994 *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987: los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, Red Nacional de Investigación Urbana/El Colegio de Michoacán, México.

NACHI, MOHAMED

2006 *Introduction à la sociologie pragmatique. Vers un nouveau "style" sociologique?*, Armand Colin, París.

NARDACCHIONE, GABRIEL

2012a "Sociología pragmática-pragmatista: de la sociología crítica a una sociología de la crítica", en Nardacchione, Gabriel (coord.), *Lecturas del Seminario virtual: nuevas perspectivas sociológicas y usos metodológicos para la investigación en Latinoamérica: las sociologías pragmáticas y pragmatistas*, CLACSO, Buenos Aires.
2012b, "Sociología crítica y sociología de la crítica", en Nardacchione, Gabriel (coord.), *Lecturas del Seminario virtual: nuevas perspectivas sociológicas y usos metodológicos para la investigación en Latinoamérica: las sociologías pragmáticas y pragmatistas*, CLACSO, Buenos Aires.

2012c, "La fuerza de la traducción y la construcción y la construcción de una red", en Nardacchione, Gabriel (coord.), *Lecturas del Seminario virtual: nuevas perspectivas sociológicas y usos metodológicos para la investigación en Latinoamérica: las sociologías pragmáticas y pragmatistas*, CLACSO, Buenos Aires.

2012d, "los affaires, la crítica y la difícil tarea de generalizar", en Nardacchione, Gabriel (coord.), *Lecturas del Seminario virtual: nuevas perspectivas sociológicas y usos metodológicos para la investigación en Latinoamérica: las sociologías pragmáticas y pragmatistas*, CLACSO, Buenos Aires.

NAVARRETE, CARLOS

1980 "Las rutas de comunicación prehispánica en los altos Cuchumatanes: un proyecto arqueológico etnohistórico", en Ruz, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, UNAM (CEM), 1, México, pp.75-85.

NEGRETE, MARTAELENA

1988 *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940*, El Colegio de México y Universidad Iberoamericana, México.

2000, “La Iglesia católica en la historia de México”, en Legorreta Zepeda, José de Jesús, *La Iglesia católica y la política en el México de hoy*, Universidad Iberoamericana, México, pp.85-123.

NICOLLE, STEVE

2000 “Communicated and Non-Communicated Acts in Relevance Theory”, en *Pragmatics*, 10(2), pp.233-245

OLIVERA, MERCEDES Y PALOMO, MARÍA DOLORES

2005 *Chiapas: de la Independencia a la Revolución*, CIESAS/Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Chiapas, México.

OMONIYI, TOPE Y JOSHUA FISHMAN (EDS.)

2006 *Explorations in the Sociology of Language and Religion*, Jonh Benjamins, Amsterdam.

OMONIYI, TOPE (ED.)

2010 *The Sociology of Language and Religion: Change, Conflict and Accomodation*, Palgrave Macmillan, Nueva York.

ORTOLL, SALVADOR

1985 “Faccionarismo episcopal en México y Revolución Cristera”, en Rosa, Martín de la y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y política en México*, Siglo XXI/Centro de Estudios México-Estados Unidos Universidad de California, San Diego, México, pp. 27-41.

OTTO, RUDOLF (1917)

2001, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Barcelona.

PAOLI, ANTONIO

1977, *La comunicación*, Editorial Edicol, México.

PARISH, HELEN-RAND Y HAROLD E. WIEDMAN (1992)

1996 *Las Casas en México. Historia y obra desconocidas*, Fondo de Cultura Económica, México.

PARKER GUMUCIO, CHRISTIAN

2006 “La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina”, en *Alteridades*, 16(32), pp.81-90.

PASCUAL, MARTA

2011 “La pobreza leída desde el ecologismo”, en *Rebelión*, 5p.

PECH SALVADOR, CYNTHIA; RIZO GARCÍA, MARTA, Y ROMEU ALDAYA, VIVIAN

2009 “El habitus y la intersubjetividad como conceptos clave para la comprensión de las fronteras internas. Un acercamiento desde las propuestas teóricas de Bourdieu y Schütz”, en *Frontera Norte*, 21(41), pp.33-52.

PERELMAN, CHIAM Y L. OLBRECHTS-TYTECA (1989)

2000 *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Editorial Gredos, Madrid.

PHILIPS, SUSAN

1985 “Interaction structured through talk and interaction structured through silence”, en Tannen, Deborah y Saville-Troike, Muriel. *Perspectives on Silence*, Ablex Publishing Corporation, Norwood, Nueva Jersey, pp. 205-213.

PIEDRASANTA HERRERA, RUTH

2009, *Los chuj. Unidad y rupturas en su espacio*. Armar Editores, Guatemala.

PINTO DURÁN, ASTRID

2002 “Metáfora, poder y cultura en una finca de los Altos de Chiapas”, en *Pueblos y fronteras*, 4, pp.51-74.

PONCIANO, KAREN

2007 “Mayanización y experiencia religiosa: una lectura a partir de los aportes etnográficos sobre la espiritualidad maya”, en Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, FLACSO Guatemala / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica / Cholsamaj, Guatemala pp. 285-305.

PROGRAMA DE REVITALIZACIÓN, FORTALECIMIENTO Y DESARROLLO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS NACIONALES 2008-2012 PINALI

2009, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México.

RAMOS DE SOLÍS, JOSÉ MIGUEL

1994 *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México.

RAPPAPORT, JOANNE

2005 *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*, Duke University Press, Durham, N.C.

RÉCANATI, FRANÇOIS (1979)

1981, *La transparencia y la enunciación. Introducción a la Pragmática*, Hachette, Argentina.

REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO

1972, “El misionero ante las culturas indígenas”, en *América indígena*. XXXII(4), pp. 1137-1149.

REMESAL, ANTONIO DE FRAY O.P. (1619)

1964, *Historia general de las indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Real Academia Española, Madrid.

REYNOSO CERVANTES, LUIS

1992 *Las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México.

RICARD, ROBERT

2002 *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México.

RICHARD, NELLY

1996 “Latinoamérica y la posmodernidad”, en *escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 13-14, pp.271-280.

RÍOS FIGUEROA, JULIO.

2002 *SigloXX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas*, UNAM (PROIMMSE), México.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA

2010a *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.

2010b, “Pachakuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno”, en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Editorial Piedra Rota, La Paz, Bolivia, pp.39-63.

RIVERA FARFÁN, CAROLINA, ET. AL.

2007 *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, UNAM, CIESAS, COCYTECH, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Gobernación, México.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, GABRIELA PATRICIA Y JORGE LUIS CRUZ BURGUETE

2005 “Religión y dinámica familiar en Los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género”, en *Estudios Sociológicos*, XXIII(68), pp. 515-534.

RODRIGO ALSINA, MIQUEL

1999 *Comunicación intercultural*, Anthropos Editorial, Barcelona.

RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, JORGE

2010 *El cristianismo y las culturas indígenas. Del intento de acabar con ellas al milagro de su resurrección*, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas, México.

ROSALDO, RENATO (1989)

1991, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, CONACULTA-Grijalbo, México.

1989, "Imperialist Nostalgia", en *Representations*, 26, pp.107-122.

ROSEBERRY, WILLIAM

1994 "Hegemony and the Language of Contribution", en Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent (eds.) *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham/Londres.

RUBIAL GARCÍA, ANTONIO (1996)

2000, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, UNAM (FFyL), México.

RUIZ GARCÍA, SAMUEL

1999 *Mi trabajo pastoral en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Principios teológicos*, Ediciones Paulinas, México.

RUVALCABA MERCADO, JESÚS

2008 *Ética, compromiso y metodología: el fundamento de las ciencias sociales*, CIESAS, México.

RUZ, MARIO HUMBERTO

1981 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, UNAM (Centro de Estudios Mayas), México.

1982, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, UNAM (Centro de Estudios Mayas), México.

1983, "Aproximación a la cosmología tojolabal", en Lorenzo Ochoa y Thomas A. Lee, Jr (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje a Franz Blom*,

Universidad Nacional Autónoma de México / Brigham Young University, México, pp. 413-440.

1989, *Las lenguas del Chiapas colonial. Manuscritos en la Biblioteca Nacional de París*, UNAM (Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas) / UNACH (Centro de Estudios Indígenas), v.1, México.

1992, *Savia india, floración ladina. Apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, CONACULTA, México.

1999, *La Iglesia en el área maya. Documentos en tres archivos romanos*, UNAM (Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas), México.

RUZ, MARIO HUMBERTO, BÁEZ JUÁREZ, CLAUDIA M., CHUTAN ALVARADO, EDGAR F., ET AL. (COORD.)

2002, *Memoria eclesial guatemalteca*, UNAM (IIF)-CONACYT-Arzobispado de Guatemala, México.

S/A

1998, *Relatos tojolabales/Tantik lo'il tojolab'al*, Dirección General de Culturas Populares, México.

SABIDO, OLGA

2009, "El extraño", en León, Emma, 2009, Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad, Anthropos/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM, Barcelona/ México, pp.25-57.

SACKS, HARVEY, SCHEGLOFF, EMMANUEL A. Y JEFFERSON, GAIL

1974 "A simplest systematic for the organization of turn-taking for conversation", en *Language*, 50(4), pp.696-735.

SALADO, DOMINGO

1993 "La iglesia local en la inculturación del evangelio", en Espeja, Jesús, (coord.) *Inculturación y Teología India*, Editorial San Esteban, Salamanca, pp.169-194.

SALAMONE, FRANK A. Y WALTER RANDOLPH ADAMS

1997 *Explorations in Anthropology and Theology*, University Press of America, Inc., Lanham/Nueva York/Oxford.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA

2009 *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI/CLACSO, México.

2010, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Universidad de los Andes / Siglo del Hombre Editores / Ed. Siglo XXI, México.

SAVILLE-TROIKE, MURIEL

1985, "The place of silence in an integrated theory of communication", en Tannen, Deborah y Saville-Troike, Muriel. *Perspectives on Silence*, Ablex Publishing Corporation, Norwood, Nueva Jersey, pp. 3-18.

SCHUMANN, OTTO

1983 "Algunos aspectos de la relación chuj-tojolabal", en Ochoa Lorenzo y Thomas A. Lee (eds.), *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas*, UNAM, México, pp.355-366.

1981, "La relación lingüística chuj-tojolabal", en Ruz, Mario Humberto (ed.), *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, UNAM (Centro de Estudios Mayas), v. I., México, pp.129-169.

1971, *Cartilla preliteraria tojolabal*, SEP / INAH / Museo Nacional de Antropología e Historia, México.

SCHÜTZ, ALFRED (1962)

1995 *El problema de la realidad social*, Amorrortu Editores, Argentina.

SCOLLON, RON Y SCOLLON, SUZANNE

1979 *Linguistic Convergence: an Ethnography of Speaking at Fort Chipewyan, Alberta. Language, Thought, and Culture*, University of California Academic Press, EUA.

1981, *Narrative, literacy and face in interethnic communication. Advances in Discourse Processes*, Ablex, Norwood, Nueva Jersey.

(1995) 2001 *Intercultural Communication*, Blackwell Publishers, Gran Bretaña.

SCOLLON, RON

1985 “The machine stops: silence in metaphor of malfunction”, en Tannen, Deborah y Saviile-Troike, Muriel. *Perspectives on Silence*, Ablex Publishing Corporation, Norwood, pp. 21-30.

2001, “Acción y texto: para una comprensión conjunta del lugar del texto en la (inter)acción social, el análisis mediato del discurso y el problema de la acción social”, en Wodak, Ruth y Meyer, Michael (eds.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Gedisa, Barcelona, pp. 205-266.

SCOTT, JAMES

1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven/Londres.

SEARLE, JOHN R

1977 *¿Qué es un acto de habla?*, Universidad de Valencia, Servicio de Publicaciones.

Disponible en:

<http://www.upv.es/sma/teoria/sma/speech/Que%20es%20un%20acto%20de%20habla.pdf>.

1969, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Londres.

SEIDLER, JOHN

1986 “Contested Accommodation: The Catholic Church as a Special Case of Social Change”, en *Social Sources*, 64(4), pp. 847-874.

SHORTER, AYLWARD

1988 *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis Books, Nueva York.

SIFIANOU, MARIA

1997 "Silence and Politeness", en Jaworski, Adam (ed.), *Silence: Interdisciplinary Perspectives*, Mouton de Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 63-84.

SPERBER, DAN Y DEIDRE WILSON (1986)

1990 *Relevance. Communication and Cognition*, Basil Blackwell Ltd, Reino Unido.

SPIVAK, CHAKRAVORTY GAYATRI

2003 "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista Colombiana de Antropología*, Colombia, 39, pp. 297-364.

SUNG-YUL PARK, JOSEPH Y TAKANASHI, HIROKO

2011 "Introduction. Reframing framing: Interaction and the constitution of culture and society", en *Pragmatics*, 21(2), pp.185-190

SZUCHEWYZ, BOHDAN

1997 "Silence in ritual communication", en Jaworski, Adam (ed.), *Silence: Interdisciplinary Perspectives*, Mouton de Gruyter, Berlín/Nueva York.

TABOURET-KELLER, ANDRÉ

1997 "Language and Identity", en Florian Coulmas (ed.) *The Handbook of Sociolinguistics*, Blackwell Publishing Co., Londres, pp. 315-326.

TAHAR-CHAOUCH, MALIK

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

2007b, "La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica", en *Revista Mexicana de Sociología*, 69(3), pp.427-456.

TANNEN, DEBORAH

1985 "Silence: Anything but...", en Tannen, Deborah y Saviile-Troike, Muriel. *Perspectives on Silence*. Ablex Publishing Corporation, Norwood, pp. 93-111.

1986, *That's Not What I Meant. How Conversational Style Makes or Breaks Your Relations with Others*, William Morrow and Company, Inc., Nueva York.

TEOLOGÍA INDIA. PRIMER ENCUENTRO DE LATINOAMERICANO
1991, CENAMI, Ediciones Abya-Yala, México.

TODOROV, TZVETAN
1991 *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México.

TOMASINI BASSOLS, ALEJANDRO
1999 *Nuevos ensayos de filosofía de la religión*, JGH editores, México.
1992, *Filosofía de la religión. Análisis y discusiones*, Grupo Editorial Interlínea,
México.

TORRE VILLAR, ERNESTO DE LA Y RAMIRO NAVARRO DE ANDA
1982 *Metodología de la investigación bibliográfica, archivística y documental*,
McGraw-Hill, México.

TRUDGILL, PETER Y HERNÁNDEZ CAMPOY, J. M.
2007 *Diccionario de sociolingüística*, Gredos, Madrid.

VALENTINI, DEMETRIO DOM
2009 *Ecología y medio ambiente*, Obra Nacional de la Buena Prensa/CELAM/Misión
Continental, México.

VALTIERRA ZAMUDIO, JORGE
2005 *La señora que iluminó una patria*, (mecanoscrito), México.
2009, *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, Chiapas*, Tesis de Maestría,
CIESAS, México.
2011, *La Iglesia de los pobres en la pastoral indígena de las misiones católicas en el
sureste de Chiapas*, Ponencia presentada para la Red de Investigadores del Fenómeno
Religioso en México, 6-8 abril de 2011 Puebla, Puebla.

2012a, “La teología india y la resistencia tojolabal en Chiapas”, en *La Investigación social en México, 2012*, Fondo Editorial Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, pp.58-74.

2012b, “En busca de la Iglesia Autóctona: la nueva pastoral indígena en las Cañadas Tojolabales”, en *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, X(2), pp. 74-89.

2013, *Del discurso crítico a la práctica para una investigación situada*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Agencia Sueca de Desarrollo Internacional / Organización de Estado Iberoamericanos (Centro de Altos Estudios Universitarios), Buenos Aires.

VALTIERRA ZAMUDIO, JORGE Y LORENA CORDOVA HERNÁNDEZ

2013 “The ‘Authentic People’ in Southeastern Chiapas: an Approach to the Tojolabal Self-representation”, (en prensa).

VAN DER HAAR, GEMMA

1998 “La campesinización de la Zona Alta tojolabal: el remate zapatista”, en Reyes Ramos, Ma. Eugenia, *et. al.* (coords.), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, UAM, El Colegio de la Frontera Sur, México, pp. 99-113.

2005, “El movimiento zapatista de Chiapas: dimensiones de su lucha”, en *Labour Again Publications*, disponible en:

<http://www.iisg.nl/labouragain/documents/vanderhaar.pdf>, consultado en marzo de 2010.

VANNINI, PHILLIP

2007 “Social semiotics and fieldwork: Method and analytics”, en *Qualitative Inquiry*, 3(1), pp. 113-140.

VARGAS, JAVIER

1994 “La praxis de la teología de la liberación”, en *Chiapas hoy. Análisis antropológico y social*. Coordinación Nacional de Investigación / Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp.17-20.

VÁZQUEZ, JOSEFINA ZORAIDA (1962)

1991, *La imagen del indio en el español del siglo XVI*, Universidad Veracruzana, México.

VÁZQUEZ OLIVERA, MARIO

2010 *Chiapas, años decisivos: Independencia, unión a México y primera república federal*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

VÁZQUEZ ROCCA, ADOLFO

2005 “El reverso de la utopía”, en *Revista Observaciones Filosóficas*, No. 1, disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/alteridad.html>.

VERSCHUEREN, JEF, JAN OLA-ÖSTMAN Y JAN BLOMMAERT (EDS)

1995 *Handbook of Pragmatics*, John Benjamins Publ. Co, Amsterdam/Philadelphia.

VILLORO, LUIS

1979 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, México.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

1999 *Revista Letras Libres*, 1, disponible en:

<http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-peligros-del-chiapas-imaginario>,

consultado el 23 de octubre de 2012.

VUOLA, ELINA (1996)

2000 *Teología feminista - teología de la liberación: los límites de la liberación: (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista)*, IEPALA, Madrid.

WALLERSTEIN, IMMANUEL

2006 *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, Ed. Siglo XXI, México.

WATTS, RICHARD

1997 "Silence and the acquisition of status in verbal interaction", Jaworski, Adam (ed.), *Silence: Interdisciplinary Perspectives*, Mouton de Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 87-115.

WEISZ, GABRIEL

2007 *Tinta del exotismo. Literatura de la Otredad*, Fondo de Cultura Económica, México.

WEINREICH, URIEL

1974 *Lenguas en contacto. Descubrimientos y Problemas*, Universidad Central de Venezuela, Venezuela.

WILLIAMS, RAYMOND (1977)

1985 *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Gran Bretaña.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

2012 *Tractatus logico-philosophicus*, Ed. Alianza, México.

2004, *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México.

WŁODZIMIERZ, SOBKOWIAK

1997 "Silence and markedness theory", en Jaworski, Adam (ed.), *Silence: Interdisciplinary Perspectives*, Mouton de Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 39-61.

WODAK, RUTH Y MEYER, MICHAEL (EDS.)

2003 *Métodos de análisis crítico del discurso*, Ed. Gedisa, España.

WOMACK, JONH

1998 *Chiapas, el Obispo de San Cristóbal de Las Casas y la revuelta zapatista*, Cal y arena, México.

XIMÉNEZ, FRANCISCO FRAY

1999 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal para la Cultura y la Artes de Chiapas, México.

YUN KIM, YOUNG (ED)

1986 *Interethnic Communication. Current Research*, Sage Publications, Newbury Park/Beverly Hills/Londres/Nueva Delhi.

ZEA, LEOPOLDO

1990 *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Fondo de Cultura Económica, México.

ZIMMERMAN, KLAUS Y BIERBACK, CHRISTINE (EDS.)

1997 *Lenguaje y comunicación intercultural en el mundo hispánico*, Vervuert-Iberoamericana, Alemania.

ŽIŽEK, SLAVOJ (1989)

2001, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México.

Páginas web:

BELLINGHAUSEN, HERMANN

2013 “Pornografía de la pobreza”, en Diario La Jornada, en <http://www.jornada.unam.mx/2013/07/22/cultura/a10a1cul>

2013 “Evangélicos de Chiapas dejan su comunidad; acusan presiones de católicos”, en <http://hoyloleo.com/2013/04/17/evangelicos-de-chiapas-dejan-su-comunidad-acusan-presiones-de-catolicos/> (Última visita: 18 de agosto de 2013).

HERMANOS MARISTAS DE LA ENSEÑANZA

2012 *Página oficial de la congregación de los hermanos maristas de la enseñanza*, en <http://www.maristas.edu.mx/> (Última visita: 18 de agosto de 2013).

2011 *Vida de Ignacio Martínez Hernández (FMS)*, en,

<http://reocities.com/Athens/oracle/3630/MEXICO10.HTML> (Última visita: 18 de agosto de 2013).

INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS (INALI).

2012 <http://www.inali.gob.mx> (Última visita: 18 de agosto de 2013)

INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII CENTRO PARA LA INVESTIGACIÓN Y DIFUSIÓN DE LA DSI

2012 *Encíclica Centesimus Annus*, en:

http://www.caritalamanca.org/uploads/media/F_508_Centesimus_annus_01.pdf

(Última visita consultada: 18 de agosto de 2013)

LA SANTA SEDE

2013 Encíclica *Ecclesiam Suam*:

[http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_sp.html)

[vi_enc_06081964_ecclesiam_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_sp.html) (Última visita: 18 de agosto de 2013).

2013 Encíclica *Redemptoris Missio*:

[http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_sp.html)

[ii_enc_07121990_redemptoris-missio_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_sp.html) (Última visita: 18 de agosto de 2013).

2013 Encíclica *Rerum Ecclesiae*:

[http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae_sp.html)

[xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae_sp.html) (Última visita: 18 de agosto de 2013).

MISIÓN DE GUADALUPE

2012 *Historia de la misión por su coordinador Juan Carlos Robles Gil Torres FMS*, en

[http://www.youtube.com/watch?v=luDo_KvqvHM&context=C39d38c1ADOEgsToPDskJ6sQP](http://www.youtube.com/watch?v=luDo_KvqvHM&context=C39d38c1ADOEgsToPDskJ6sQPQXFoNDeB2RHvRZaGY)
[QXFoNDeB2RHvRZaGY](http://www.youtube.com/watch?v=luDo_KvqvHM&context=C39d38c1ADOEgsToPDskJ6sQPQXFoNDeB2RHvRZaGY) (Última visita: 18 de agosto de 2013)

2012 *Página oficial de la Misión de Guadalupe*, en

<http://misiondeguadalupe.maristas.edu.mx/> (Última visita: 18 de agosto de 2013).

VARGAS, JAVIER.

2012 *Discurso en la celebración del 50 aniversario de la Misión de Guadalupe*, en,

<http://www.youtube.com/watch?v=FVqrSS118co&feature=relmfu> (Última visita: 18 de agosto de 2013).