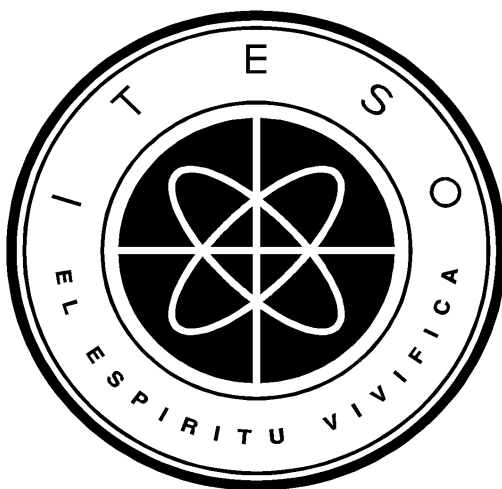


INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES MAESTRÍA EN FILOSOFÍA SOCIAL

LA MISIÓN DE BACHAJÓN, CINCUENTA AÑOS DE ENCUENTRO Y RELACIONES
ENTRE JESUITAS Y TSELTALES

TESIS PROFESIONAL QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA SOCIAL
PRESENTA:

ALVARO DORANTES ESPINOSA

TLAQUEPAQUE, JALISCO A JULIO DE 2008

Resumen

En 1958, por invitación de la Diócesis de San Cristóbal de la Casas, llegaron los primeros misioneros jesuitas a fundar la Misión de Bachajón en la zona donde se establece la cultura tseltal, en los Altos de Chiapas. Un territorio que por cien años había permanecido prácticamente sin la atención ni presencia de ningún sacerdote y con poco contacto con el mundo mestizo, además de que aún sobrevivían ciertas prácticas coloniales, como el acaparamiento de tierras por parte de los finqueros, una cierta situación de esclavitud y la visión de menosprecio al indígena.

Durante estos cincuenta años de Misión, los misioneros jesuitas pasaron de la apuesta por *civilizar* a los tseltales mediante el camino de la *aculturación*, -de “quitar” las costumbres para dar unas “mejores”-, al esfuerzo por *encontrarse* con un pueblo y su cultura, y el proceso de recuperación de la misma. Esta tesis trata de recuperar las relaciones entre los tseltales y los jesuitas de Bachajón, de recuperar el camino del encuentro mutuo, del paso de la visión sujeto-objeto a sujeto-sujeto, para concluir con los retos al futuro, para ello se desarrollan los capítulos siguientes:

El primer capítulo es la exposición de la problemática, cómo desde el descubrimiento de América, el nombrado “encuentro de dos mundos”, ha sido imposición de una cultura hegemónica y el ocultamiento de una realidad y sus culturas y cómo las Misiones se presentan como una posibilidad de encuentro con los otros.

En el segundo capítulo, se revisan los contenidos de algunos conceptos según la experiencia de *encuentro* en la Misión: como el concepto de *cultura*, de *aculturación* como medio de imponer una cultura totalizante y homogénea, para después entrar a los esfuerzos del encuentro entre jesuitas y tseltales desde la *inculturación*, *interculturalidad*, hasta el *encuentro con el otro*.

En un tercer capítulo, se trata de rescatar algunos principios de lo que pudiera ser una especie de “modelo misionero” de la Compañía de Jesús.

En el cuarto capítulo, se habla de la historia de la Misión de Bachajón, desde su fundación por los dominicos en el siglo XVI hasta la llegada de los jesuitas y algunos datos de su contexto actual.

El quinto capítulo, desde la interpretación del trabajo de campo, busca dar cuenta del camino del encuentro entre los tseltales y jesuitas, de sus relaciones. La apuesta de los primeros misioneros por civilizar y la respuesta tseltal en adoptar y resistir manteniendo ritos en secreto. El encuentro con una realidad que conservaba el sistema colonial y el encuentro entre culturas, los procesos de apropiación mutua, las crisis y rupturas, los cambios.

Finalmente como Conclusión, se analizan y describen las consecuencias y retos a 50 años de relaciones entre los jesuitas y tseltales, y cómo estos años de relaciones se proyectan al futuro.

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO I. DOS ENCUENTROS	6
<i>I. Descubrimiento de América, el encuentro como imposición</i>	6
1. El sujeto, el europeo	7
2. En nombre de la Razón	8
3. La Crisis y la conciencia	9
<i>II Redescubrir, encontrarse con el Otro</i>	11
1. La apertura del Sujeto	12
2. El descubrimiento de la conquista	13
3. Las Misiones como espacios de encuentro	14
4. Encontrarse con el otro	15
<i>A manera de Conclusión</i>	18
CAPITULO II. MARCO TEÓRICO	20
<i>I. Intentos de decir cultura</i>	21
1. Cultura como espiritual y neutra	21
2. Cultura como patrimonio	22

3. Cultura como normas de Comportamiento	23
4. Cultura como ideología, desde el marxismo	26
5. Cultura como proceso simbólico	28
II. Multiculturalidad e interculturalidad	30
III. Dinamismo Cultural	31
IV. Negación del Otro	35
V. El encuentro con el Otro	38
VI. Debate Actual: Globalización.	46
A manera de Conclusión	49
CAPITULO III. MANERAS DE MISIONAR DE LA COMPAÑÍA DE JESUS	51
I. La Vocación Misionera de la Compañía de Jesús	52
II. Líneas generales de misionar de la Compañía de Jesús	54
1. Mínima presencia militar	54
2. Conocimiento de la Lengua, base para el diálogo	56
3. Intentar conocer, comprender y aprender del Otro	58
4. Conservar prácticas y tradiciones	60

5. Protección a las poblaciones y mejoramiento de condiciones de vida	61
6. Ciencia y técnica para el diálogo e intercambio	65
7. Equipos Internacionales	66
8. El Arte	67
9. Esfuerzo por conocer y comprender nuevas realidades naturales, geográficas y sociales	68
10. Elaboración de Reflexiones, análisis y discusiones	70
III. <i>Límites de la inculturación</i>	74
IV. <i>Diferencias con otras Órdenes religiosas</i>	75
V. <i>Siglo XIX y XX</i>	76
<i>A manera de Conclusión</i>	79
CAPITULO IV. HISTORIA DE LA MISION DE BACHAJON	80
I. <i>Siglo XVI</i>	81
1. Conquista y colonización	81
2. La Diócesis de Chiapa y Bartolomé de las Casas	83
3. Fray Pedro Lorenzo de la Nada y la fundación de la Misión de Bachajón	86
II. <i>Siglo XVII</i>	88

1. La Rebelión del Chol y el Lacandón	88
III. Siglo XVIII	90
1. La Rebelión de los Tseltales	90
2. Las luchas de poder del clero religioso y secular	94
3. El hambre y la peste	95
IV. Siglo XIX	96
1. La Independencia y Fray Matías de Córdova	96
2. México o Guatemala	97
3. La Reforma	98
V. Siglo XX y XXI	100
1. La Revolución mexicana y la revolución chiapaneca	100
2. La llegada de los jesuitas a la Misión de Bachajón	102
A manera de Conclusión	117
CAPITULO V. EL CAMINO DEL ENCUENTRO	118
I. Quién es quién, tseltales, ladinos y jesuitas en un mismo territorio	118
1. El ladino	119

2. Los tseltales	121
3. Los jesuitas	125
II. Razones y Utopía para una Misión	128
1. Las Razones	128
2. Las Utopías	129
III. Encontrarse con una realidad social	131
1. Vida y trabajo dentro de la finca	132
2. La situación de marginación y pobreza	133
3. Alcoholismo	134
4. Acciones jesuitas para responder a esta realidad	134
IV. Encontrarse con una cultura	140
1. El camino de la aculturación	140
2. La respuesta de los tseltales	145
3. El camino de la inculturación	147
4. Algunas manifestaciones del Encuentro	152
5. Las Crisis	155
6. El camino de los tseltales	157

CONCLUSIONES	159
---------------------	------------

BIBLIOGRAFIA	173
---------------------	------------

INTRODUCCIÓN

Hace cincuenta años, por invitación de la Diócesis de San Cristóbal de la Casas, llegaron los primeros misioneros jesuitas a fundar la Misión de Bachajón en la zona donde se establece la cultura tseltal, en los Altos de Chiapas. Un territorio que por cien años había permanecido prácticamente sin la atención ni presencia de ningún sacerdote y con poco contacto con los mestizos, tiempo en que los tseltales habían logrado una síntesis entre su cultura y la religión católica, además de que aún sobrevivían ciertas prácticas coloniales, como el acaparamiento de tierras por parte de los blancos y mestizos que mantenían a muchos indígenas en una cierta esclavitud, -muchos de ellos nacían, crecían y vivían dentro de la finca del hacendado- y la visión de menosprecio al indígena.

A partir del descubrimiento de América, el llamado encuentro entre dos mundos fue y ha sido, más que un encuentro entre culturas, la imposición de una cultura hegemónica, la hispánica-europea, sobre otras culturas, las indígenas, desde una visión y relación de Sujeto-objeto, donde el sujeto es sólo el europeo y el objeto, lo que se domina, es el indígena americano.

Sin embargo, también existieron espacios como las Misiones, entre ellas las jesuitas, donde hubo posibilidades de *encuentro con el Otro*, con los rostros concretos de indígenas y culturas. La mayoría de las veces los jesuitas evangelizaron sin ir acompañados de soldados que representaran a la Corona española y, varias veces, realmente se dio una dinámica de rescate de visiones, de conservar prácticas culturales, como la lengua, y del desarrollo de las ciencias y de las artes. Fueron modelos de encuentros, la mayor parte de ellos, pacíficos.

Al mismo tiempo, estos encuentros no hicieron que los jesuitas, que la misma Compañía, se mantuviera igual, sino que hubo cambios en muchos de ellos gracias a una actitud de apertura, de deseo de conocer y apropiarse de las

prácticas culturales, de integrarse a la cultura ajena. Esto, creo, llevó a los jesuitas a entender y valorar mejor a las culturas con las que tuvieron contacto.

El trabajo de los misioneros, además de su inculturación, por medio de escritos, investigaciones y observaciones de hábitos, de la naturaleza y de la geografía, entre otras cosas, colaboró a que tanto la cultura de Europa como las mismas culturas americanas, asiáticas, africanas, con las que convivían, despertaran cierta conciencia de la *alteridad* de los otros, de descubrir la existencia de pueblos con distintas tradiciones, prácticas, lenguas, valores, maneras de ver la vida, muchas veces muy diferentes a la propia, pero con su riqueza y con la posibilidad de comunicación entre ellas. En el Siglo XVI las experiencias compartidas de los jesuitas en China habían ayudado a despertar esta *conciencia del otro* tanto en Europa como en el Imperio Chino, que poco a poco dejaban de verse como lo único al descubrir la existencia de más tierras y otros reinos más allá de los suyos. La elaboración de los mapas de Ricci para el emperador Chino sorprendió a la Corte al verse ubicados en un mundo con otros pueblos.

Estos encuentros, a veces con sus errores, se presentan como posibilidades ante una realidad donde ha predominado el encuentro como imposición, como dominación de una cultura hegemónica a otras culturas distintas, que ha ocasionado esclavitud, saqueo, pobreza, exclusión, muerte, que nos ha llevado, como humanidad, a un mundo más injusto. En este sentido, la propuesta de Lévinas, del *encuentro con el rostro del Otro*, se presenta como luz, tanto para leer la realidad como para pensar en otras opciones que nos ayuden a caminar en la construcción de un mundo más justo, más incluyente y humano.

El trabajo de esta tesis, parte del deseo de ver y conocer las posibilidades del *encuentro con el Otro* en la Misión jesuita de Bachajón, como encuentro con rostros concretos: mestizos, jesuitas y tseltales, con una realidad concreta, la Tseltal, y como colaboración de apertura a la conciencia de *alteridad* desde otras

culturas a la Tseltal y de ésta a otras culturas, así como la mutua inculturación de los tseltales y jesuitas.

El camino de este *encuentro* no ha sido sencillo. Los misioneros, miembros de una Orden religiosa, la Compañía de Jesús, llegaron a la Misión con una vida regida con muchas normas, algunas muy rígidas, y como parte de una Iglesia con ritos muy precisos y poco flexibles que se fueron abriendo poco a poco a partir del Concilio Vaticano II. Aunque con la intuición –y con una historia- de la *interculturalidad e inculturación*, los jesuitas tenían el deseo de poder colaborar en *civilizar y desarrollar* a las comunidades tseltales e integrarlas al modelo nacional mexicano.

Durante estos cincuenta años de Misión, se ha pasado de la apuesta por *civilizar* mediante el camino de la *aculturación*, -de “quitar” las costumbres tseltales para dar unas “mejores”-, al esfuerzo por *encontrarse* con un pueblo y su cultura, y el proceso de recuperación de la misma. En esta tesis trato de recuperar las relaciones entre los tseltales y los jesuitas de Bachajón, de recuperar el camino del encuentro mutuo, del paso de la visión sujeto-objeto a sujeto-sujeto, para terminar con los retos al futuro, para ello se desarrollarán los capítulos siguientes:

El primer capítulo es la exposición de la problemática, el cómo desde el descubrimiento de América, el nombrado “encuentro de dos mundos”, ha sido imposición de una cultura hegemónica y el ocultamiento de una realidad y sus culturas y cómo las Misiones se presentan como una posibilidad de encuentro con los otros.

En el segundo capítulo, se revisarán los contenidos de algunos conceptos según la experiencia de *encuentro* en la Misión: se parte de revisar el concepto de *cultura* y sus carácter dinámico; de la *aculturación* como medio de imponer una cultura totalizante y homogénea, la “cultura nacional”, para después entrar a los esfuerzos del *encuentro* desde la *inculturación*, *interculturalidad*, hasta el *encuentro con el*

otro, del sujeto-objeto al sujeto-sujeto, con la intención de que ayuden a explicar lo aprehendido en el trabajo de campo.

En un tercer capítulo, se tratará de rescatar algunos principios de lo que pudiera ser una especie de “modelo misionero” de la Compañía de Jesús, principios como: el intentar comprender la lógica del otro, el conservar maneras de vivir y tradiciones, la apuesta por el arte como espacio de encuentro, el uso de las ciencias y técnicas para el diálogo e intercambio, la protección a poblaciones y mejoramiento de condiciones de vida, la inserción de los misioneros en la sociedad ajena, el esfuerzo por conocer y comprender la nueva realidad.

En el cuarto capítulo, se habla de la historia de la Misión de Bachajón, desde su fundación por los dominicos en el siglo XVI y la gestación de una estructura colonial que sobrevivirá en el siglo XX, hasta la llegada de los jesuitas y algunos datos de su contexto actual.

El quinto capítulo, desde la interpretación del trabajo de campo, busca dar cuenta del camino del encuentro entre los tseltales y jesuitas, de sus relaciones, para ello se describen quiénes son los ladinos, tseltales y jesuitas, cómo fueron las prácticas con las que llegan los jesuitas a Bachajón, después de cien años en los que no hubo presencia de misioneros ni sacerdotes, tiempo en que los tseltales sintetizaron su cultura con el catolicismo. La apuesta de los primeros misioneros por civilizar y la respuesta tseltal en adoptar y resistir manteniendo ritos en secreto. El encuentro con una realidad que conservaba el sistema colonial y el encuentro entre culturas, los procesos de apropiación mutua, las crisis y rupturas, los cambios.

Finalmente como Conclusión, se analizan y describen las consecuencias y retos a 50 años de relaciones entre los jesuitas y tseltales, de conciencia de alteridad y de encuentro con el otro, del paso de la visión y relación del sujeto-objeto a sujeto-sujeto, y cómo estos años de relaciones se proyectan al futuro.

La peculiaridad de esta tesis es el trabajo de investigación de campo a través de las visitas a la Misión de Bachajón y a diferentes comunidades tseltales de la misma, el registro de entrevistas y pláticas a jesuitas y a personas clave de las comunidades tseltales, además del registro de observaciones en el lugar.

CAPÍTULO I. DOS ENCUENTROS

I. Descubrimiento de América, el encuentro como imposición

Hace casi ya quince años recordamos el quinto centenario del “descubrimiento” de América, celebración que se centró en recuperar la audacia, las grandes hazañas y las figuras de personas como Colón, Vasco de Gamma y otros exploradores y conquistadores, celebración que sólo recordó lo que como Continentes habíamos ganado a ambos lados del Atlántico, lo que ganamos durante y después del descubrimiento. Celebramos el “encuentro entre dos mundos”.

El Descubrimiento de América se agregó a un momento de euforia de Europa, al momento del Renacimiento, de comenzar a dejar a un lado los dogmas y poner al hombre como centro, de recuperar al ser humano, a su dignidad. Fomentó los sueños, no sólo por las grandes extensiones de tierra que se habían descubierto, sino por la posibilidad de construir unas nuevas y mejores sociedades, construcción de utopías, de la posibilidad de encarnar en algún lugar el Evangelio, pero también de la construcción del reino, ya no de Dios, sino del hombre.

Pero también este encuentro, del mundo europeo y del mundo americano-indígena, fue una historia de guerra, de dominación y conquista, algo que no ha cambiado mucho en estos cinco siglos. Ellacuría lo explica como “*un fenómeno de dominación de unos pueblos, de unas culturas, de unas lenguas*”¹. Este encuentro de culturas, no se limitó a dos continentes, trajo también a los africanos, 15 millones de africanos fueron arrancados de su continente, muchas veces separando familias, mezclando personas de diferentes pueblos, de diferentes lenguas, traídos a América como esclavos. No eran hombres, eran cosas que se podían comercializar para el trabajo duro, en minas, en las plantaciones de caña. Este encuentro costó mucho, de los 20 millones de indígenas que vivían en

¹ Ignacio Ellacuría, *Quinto Centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?*, Cristianismo y Justicia, núm. 31, Barcelona, 1990, p 3.

México, en unos años quedaron sólo cuatro millones debido a las condiciones de trabajo, a las guerras y a las nuevas enfermedades que llegaron de Europa y Africa. Un holocausto en el siglo XVI que poco se recuerda.²

La conquista de América fue de la mano con la evangelización del continente, una evangelización que predicaba al Dios del amor, pero que se imponía con la espada y la esclavitud. La evangelización fue uno de los pretextos para la dominación del continente americano, tuvo como consecuencias el saqueo y sometimiento de las tierras de los indígenas.

1. El Sujeto, el europeo

Con el descubrimiento de América, Occidente impuso un modelo de hombre que se había ido construyendo con el tiempo y que se tomó como universal, el sujeto europeo como modelo universal para todos los hombres. Dice José García en su texto sobre *la antropología cultural del hombre*, que el modelo humano estaba restringido a una zona geográfica, Europa, pero “*su influencia, sin embargo, en el pensamiento universal, ha sido decisiva. A su costa, en parte, la edad media privaba de alma a los negros africanos [...] afirmaba la existencia del hombre teratológico o monstruoso, término con el que agrupaba, dentro de su clasificación de las razas humanas, a los pigmeos, ‘gigantes’ y otros ejemplares semifabulosos creados por la fantasía medieval*”³. Durante el Siglo XVI el modelo de hombre europeo excluía tanto a los indígenas como a los negros, estos últimos sólo abandonarían su condición de esclavos, de cosas, hasta el siglo XIX.

Esto no es algo que se haya terminado, agrega José García, “*las concepciones del hombre han tomado siempre como criterio referencial al hombre occidental, han pecado de introspección y de dogmatismo*”⁴. Así se vive un poco hoy, un sólo

² Oscar Mateos Martín, *Africa, el continente maltratado*, Cristianismo y Justicia, núm. 137, Barcelona 2006, p 4.

³ José L. García, *La antropología cultural y el estudio general del hombre*, p. 261.

⁴ Loc. cit.

modelo para toda la humanidad que excluye a una mayoría por ser diferente, ya no sólo en el concepto de hombre, sino en tradiciones, culturas, religión, etnia, etc.

La imposición del modelo de hombre, vino acompañada de un modelo de *Ser*, un *ser* que se siente amenazado y que necesita luchar por su existencia. Dice Lévinas que este *ser* occidental ha ido caminando a una lucha “*por la existencia y a la guerra. Guerra de todos contra todos, guerra de todos los ‘otros’ contra todos*”⁵ El *Ser* construido desde occidente es un *Yo poderoso*, un *Yo supremo*, que es medida de todas las cosas, que nombra, que conoce y se apropia de las cosas, de los hombres. Es el hombre que para sobrevivir, para afirmarse, tiene que luchar con el Otro al que ve como una amenaza para su libertad, y tiene que luchar contra él para recuperar su tranquilidad, su bienestar, su autoafirmación.

2. En nombre de la Razón

En una lectura hegeliana de la historia latinoamericana podríamos hablar que la conquista y las luchas en América han sido el precio que se ha tenido que pagar para el progreso de la Razón, del desenvolvimiento del Espíritu. “*Hegel admite que la guerra puede conllevar injusticias, crueldades y ruina, pero no la considera un mal absoluto, al contrario, la ve como una necesidad racional.*”⁶ La Razón hegeliana avanza, su progreso hacia el Espíritu Absoluto no la detiene, por eso, para el desarrollo de la Razón, para el desarrollo de América, se han realizado guerras en nombre del hombre, guerras para construir una nación que nos represente a todos, la guerra para garantizar la libertad y la democracia, la guerra contra el terrorismo, la guerra por los derechos humanos. El discurso hegeliano que ve a la guerra como un mal menor, está en la médula de Occidente. La construcción de los conceptos como universales y su imposición a todos, ha justificado las guerras, guerras que muchas veces nos venden, paradójicamente, para llegar a la paz.

⁵ Emmanuel Lévinas, *El Sujeto Europeo*, Pablo Iglesias, Madrid, 1990, p.2.

⁶ Jorge Manzano, *Apuntes de Historia de la Filosofía*, mimeo, sin publicarse, p. 12

Es por el avance de la Razón que se sometieron pueblos y culturas, “*la conquista (...) como fuente de progreso para los pueblos sometidos*”⁷, es por el avance de la razón que existieron conquistadores, caudillos, dictaduras, y héroes como instrumentos para este avance, “*en ellos resplandece LA ASTUCIA DE LA RAZÓN, que utiliza intereses y ambiciones individuales para proseguir su proceso*”⁸. Mazariegos, Alvarado, Cortés, Ríos Mont, Somoza, Pinochet y todas las dictaduras latinoamericanas están justificadas por esta historia hegeliana, por permitir el desenvolvimiento del Espíritu Absoluto, para que cumpla y realice sus fines. Hegel no engaña, el trabajo del Espíritu es duro y penoso dice, pero todos sus hechos se justifican, la historia no juzga, juzgará la ética en su momento a los hombres en concreto, pero no al Espíritu Absoluto.

3. La Crisis y la Conciencia

A pesar de la confianza del hombre en que el Espíritu Absoluto sigue en su desenvolvimiento y progreso para la construcción de un mundo mejor, Lévinas percibe que la conciencia de Europa “*no está en paz. Mala conciencia tras varios milenios bajo el imperio de la razón gloriosa, de la razón triunfante del saber, pero igualmente después de milenios de luchas fratricidas, políticas pero sangrientas, de imperialismo tomado por universalidad, de desprecio humano y de explotación [...] Podemos preguntarnos si la razón ha convencido, efectivamente, a las voluntades*”⁹. Mala conciencia que no se queda sólo en Europa, sino en todo Occidente. Lévinas agrega diciendo que estas contradicciones, estos acontecimientos no deberían de afectarnos ya que “*proceden del rigor dialéctico, desde la prestigiosa perspectiva hegeliana*”¹⁰, es su denuncia a lo que como hombres, como Occidente, hemos apostado, a la razón totalizadora.

⁷ Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México 1993, p. 75.

⁸ Jorge Manzano op. cit., p. 14.

⁹ Emmanuel Lévinas, op. cit., p. 5.

¹⁰ Ibid., p. 6.

Nos encontramos en un momento de crisis, una crisis que se refleja en una actitud de desencanto, dice Villoro *“la época moderna puso al hombre en el centro, como fuente de sentido y ordenador del todo, concibió a la razón como instrumento para construir el mundo conforme a sus proyectos. Cinco siglos más tarde empezamos a despertar de ese sueño: ni en la naturaleza ni en la historia ha aparecido el ‘reino del hombre’”*¹¹.

Y en el despertar de ese sueño podemos ver que, en estos cinco siglos, es verdad que mucho hemos ganado en las ciencias, en las comunicaciones, pero también es verdad que existe una deuda grande para muchos países de América Latina y sus comunidades indígenas. España y Portugal que fueron los imperios de aquella época, impusieron su modelo económico, político y social, saquearon a un Continente y dejaron en la exclusión a la mayoría de sus habitantes, en especial a los indígenas. Hoy los Estados Unidos, sobre todo en América, se presentan como el nuevo imperio, quien ha venido imponiendo su propio modelo de hombre y de Ser. Con sus conceptos de democracia y libertad puso y quitó gobiernos en Latinoamérica, como a Jacobo Arbenz en Guatemala o a Juan Bosch en la Dominicana. Ahora bajo el discurso del Tratado de Libre Comercio les ha prometido la riqueza a nuestros países, se ha impuesto una nueva manera de relacionarse, la supremacía de la economía, -del capital y del dinero-, sobre cualquier relación entre las personas concretas. Vemos las facilidades a las empresas transnacionales para el movimiento de su capital, la excepción de sus impuestos, las cada vez menos fronteras para el comercio, las flexibilidades laborales, el mundo globalizado, pero no se beneficia a los hombres, al obrero, al campesino concreto, sino, o sobre todo, a las negociaciones comerciales. Por el contrario, cada vez es más difícil la migración, que no imposible, de las personas de los países del tercer mundo al primero, cada vez se nos imponen más “muros”, los muros de concreto y los muros ideológicos. Hemos despertado en un mundo más injusto, con una desigualdad que se refleja en la pobreza de las mayorías, en

¹¹ Luis Villoro, *Filosofía para un fin de época*, p. 19.

un mundo más violento y con cada vez menos futuro por nuestro desastre ecológico.

Dentro de México se repite la historia, un modelo de nación, un modelo de hombre, el mestizo que habla español, la raza de bronce, ha negado la realidad de los pueblos indígenas, con sus culturas, con sus lenguas.

El llamado descubrimiento de América terminó por convertirse en un encubrimiento de lo que existía, de la realidad del continente, de sus culturas indígenas. La posibilidad de encuentro entre dos mundos terminó por ser dominación e imposición de un mundo sobre el otro, en la anulación de sus culturas. Hemos cubierto el rostro concreto del indígena, del campesino, de quién ha dejado su tierra, su comunidad para buscar un mejor futuro, de los desplazados del continente, -en Colombia y Chiapas por la situación de guerra-, de los obreros, de los presos -políticos y no-, de los exiliados, de los desaparecidos, pero también del policía y de quienes gobiernan. Lo que hoy se descubre son las formas de proceder de Occidente que vino a *“dominar, a conquistar, a ampliar su poder y sus fuentes de riqueza”*. El desarrollo científico ha entrado en el mercado y no es accesible a la mayoría, el reino del hombre tampoco ha llegado. La fuerza que más a dominado en estos siglos ha sido la de encubrir y no el encuentro con el rostro del otro, con la realidad que vive el hombre concreto.

II. Redescubrir, encontrarse con el Otro

No toda la historia de América Latina fue de conquista e imposición, hubo, y hay, momentos de su historia que podemos leer como intentos o señales de “encuentro con el Otro”, de encuentro entre culturas, como los impulsados por los dominicos Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria en su lucha y defensa por la dignidad de los indígenas para que se les reconociera como seres humanos, o en los intentos de construir sociedades “utópicas” como los “Hospitales Pueblo” de Vasco de Quiroga en Michoacán o las Misiones jesuitas en el Paraguay, que

rescataron tradiciones, gobiernos autónomos y autóctonos, la lengua, entre otras cosas de las culturas indígenas. Fueron intentos, porque tampoco se apartaron de un modelo occidental, de un modelo de occidentalización.

La trayectoria de defensa de los indígenas por parte del Obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas, fue clara. Conociendo la situación de los indígenas y preocupado por ella, los defendió en diversos medios, desde recurrir a la Corte del Rey hasta las discusiones con Sepúlveda, un firme creyente de los derechos de los españoles sobre tierra americana y la justicia para conquistarla al considerar a los indígenas como “*bárbaros*” y por lo tanto susceptibles de ser esclavos, pensamiento que predominaba en España. También en los diferentes escritos del Obispo sobresalen sus críticas a las prácticas de la conquista.

1. La apertura del Sujeto

Tanto Francisco de Vitoria como Las Casas son herederos del pensamiento de Santo Tomás, ambos Obispos ven en los indígenas al ser humano universal y concreto, y como tales, de igual dignidad que cualquier europeo. Dice Las Casas “*desde el principio el género humano, todos los hombres, todas las tierras y todas las otras cosas, por derecho natural y de gentes, fueron libres (...) no sujetas a servidumbre. En cuanto al hombre se demuestra, porque desde el origen de la naturaleza racional todos los seres humanos nacían libres. Puesto que siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad*¹²”. Así, desde lo que era como religioso y en su época, para Las Casas ya no es aceptable, a principios del Siglo XVI, que un hombre pueda someter a otro a la esclavitud, como era el caso de los indígenas, sino que por “*naturaleza*” es libre e igual a todos los demás hombres, ya que para todos es “*idéntica libertad*”; por lo tanto, el concepto de hombre, como sólo al europeo, queda roto y se abre a todos los Otros por distintos que sean.

¹² Mauricio Beuchot, *los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, anthropos, Barcelona 1994, p. 35

Francisco de Vitoria dirá que *“el Hombre tiene derecho a que se le permita desarrollar todas sus virtualidades positivas y buenas”*¹³. Así, los indígenas como los negros no podían ser esclavos ni dominados, ya que esto le impedía gozar de sus derechos. La apertura del concepto de hombre les reconoce a los otros sus derechos como humanos. Las Casas dirá en su libro *“Algunos Principios”* que *“no sólo es indebido privar al hombre de la vida injustamente, sino que es necesario proporcionarle todo aquello que haga de su vida una vida digna”*¹⁴, pensamiento muy cercano a Lévinas que recuerda el mandato del *“no matarás”*, pero junto con este mandato está la responsabilidad del hombre para con el Otro. Así, Las Casas dará otro sentido al encuentro, vivido como imposición y encubrimiento del Otro, ahora no sólo descubre al indígena en su situación de sometido injustamente por el español, sino que también exige e invita a la responsabilidad para con sus vidas.

2. El descubrimiento de la conquista

En el libro *“Brevísima relación de la destrucción de las Indias”*, Las Casas denuncia las acciones de la conquista y descubre los discursos de los españoles para justificarla. Bajo el principio de que *“una guerra que trae más mal que bien es injusta”*¹⁵ Vitoria y de Las Casas echan abajo cualquier intento de alegar a favor de la conquista, incluso del discurso de la misma Iglesia, y de las exigencias de derechos que se adquirirían por haber descubierto el *“nuevo mundo”*. Ante el discurso de los derechos europeos, anteponen el derecho de los indígenas a sus propiedades, a la tierra, a su cultura. En este sentido, ven al indígena como humano integrado, le reconocen y respetan su forma de ser, su peculiaridad. La conquista para Las Casas no estaba justificada, y la esclavitud, tanto de indígenas como de negros, el despojo de las tierras, la dominación de las culturas, eran inválidas.

¹³ Mauricio Beuchot, *filosofía y derechos humanos*, p. 62.

¹⁴ Ibid., p. 71-72

¹⁵ Ibid, p 63

Claramente Vitoria y Las Casas se oponen a la dominación y a las imposiciones violentas, incluso, sobretodo, del evangelio, y le apuestan al acercamiento con los pueblos indígenas por medio del derecho que tienen todos los hombres de “sociabilizar” y “comunicarse” con los Otros, a encontrarse con los otros. Aunque se les ha criticado porque sus textos son “*indigenistas*”, no tenían una mirada tan ingenua de las culturas indígenas, reconocen el derecho a liberar a los pueblos que estén sometidos a tiranos de cualquier tipo y a la defensa de los hombres que ya son conversos, saben que no todos los hombres son “buenos”, incluyendo a los indígenas.

Mauricio Beuchot dice sobre estos Obispos, que la situación de los indígenas les interpeló de tal forma que supieron descubrir, ver, el rostro del hombre, el rostro del indígena¹⁶. Se dieron cuenta de las consecuencias de la conquista, hicieron conciencia de sus injusticias y quisieron evitar que esta realidad se volviera a repetir. Lo que quedó descubierto fue que los españoles, quienes no alcanzaban a ver la humanidad del indígena, en sus actitudes hacia los indígenas los mostraron como inhumanos.

3. Las Misiones, como espacios de encuentro

En el caso de las Misiones jesuitas, desde Javier, como primer misionero de la Compañía de Jesús, fue importante el entender lo necesario que era conocer a los interlocutores, a las personas a las que se iba evangelizar. Así, se hizo indispensable el escuchar antes que hablar, el escuchar al Otro. Aunque no siempre fue igual, hubieron ciertas prácticas similares en algunos misioneros que aplicaban en sus territorios, por ejemplo, *“intentar aprender las reglas del juego ajenas, penetrar lo más profundamente posible en el laberinto de imágenes y símbolos desconocidos, tratar de precisar lo que divide, para poder acentuar lo que une. Esa actitud impulsó a los misioneros a aprender las lenguas, a dominar*

¹⁶ Mauricio Beuchot, *los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, p. 135

las ciencias y los sistemas religiosos de los pueblos distintos."¹⁷Poco a poco los jesuitas misioneros fueron adaptándose a las diferentes culturas con las que convivían, a tratar de entender sus maneras de percibir, fueron aprendiendo a dialogar con los otros pueblos, con otras civilizaciones, se fueron transformando en "biculturales".

En América la actitud fue similar, *"intentar comprender, penetrar en la lógica interna del otro, reconocer los puntos de convergencia (...) conservar en lo posible maneras de vivir, ceremonias y tradiciones, integrándolas en el proyecto de evangelización"*.¹⁸ Con todos los errores que se cometieron en las misiones, como el exceso de paternalismo, estos acercamientos con los Otros, estos encuentros, evitaron en su momento el genocidio de algunas culturas como sucedió con otros pueblos, como con los caribes, y apoyó a la supervivencia de comunidades, como los guaraníes¹⁹. Se rompió también la dinámica de la imposición de una cultura sobre otra, se respetó a la cultura guaraní que hoy es parte de la identidad del Paraguay, y los mismos misioneros fueron transformados por la realidad y la cultura de los indígenas.

En nuestra América, las misiones se presentan así como un lugar para el diálogo y encuentro, no como imposición, sino de encuentro con los otros, de encuentro entre culturas, como dice Zermeño *"la institución misional jesuita se nos revela como un espacio privilegiado para observar encuentros interculturales en los que después de haber entrado en contacto nadie puede permanecer siendo el mismo"*²⁰.

El trabajo de todos los misioneros, el trabajo de Las Casas y Vitoria, tuvo también consecuencias en Europa, según en palabras de Alfonso Alfaro "sus

¹⁷ Alfonso Alfaro, "Hombres paradójicos: la experiencia de alteridad", en *Las Misiones jesuitas*, Artes de México, núm. 65, México 2003, p. 15

¹⁸ Ibid, p. 22

¹⁹ Alberto Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*, FCE, México 1982, p. 9

²⁰ Guillermo Zermeño, "Entre el saber y la edificación: una relación inestable", en *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII*, Universidad Iberoamericana, México 2006, p.19.

descripciones, análisis e interpretaciones tuvieron una gran influencia en el desarrollo del pensamiento y en la conciencia de alteridad en nuestra civilización"²¹. Fue el redescubrir a unas sociedades antes negadas, el ver a pueblos que vivían en paz con la naturaleza, con el arte, ver en ellos ejemplos valiosos de lo que Europa no era. En el Siglo XVIII, motivó a buscar nuevas formas y posibilidades políticas, fueron muchas veces motivo de esperanza para la misma Europa.

4. Encontrarse con el Otro

América Latina ha llegado al siglo XXI con la mayoría de su población en pobreza, en marginación, como uno de los continentes con mayor desigualdad, con la violencia de la dominación de una cultura hegemónica sobre otras, la violencia de negar la realidad de los otros. Ante esta realidad de dominación, de la idea de dominar para no ser dominado, y sus consecuencias de deshumanización, nos preguntamos cómo hacer frente a esta realidad sin repetir los esquemas de opresor-oprimido, ni intercambiar lugares.

Una propuesta en el continente han sido los movimientos de "*liberación nacional*", organizaciones que se dieron tanto en Colombia, Perú, Nicaragua, Guatemala como en México, como salida a una realidad deshumanizadora, dominante, de latinoamericana. El primero de enero de 1994 despertamos con un movimiento armado en el país. La vía de los movimientos armados se ha presentado como opciones de cambio, incluso para las comunidades indígenas, por ejemplo, en Chiapas con los "*zapatistas*". Sin apostar por la vía de la violencia, Ellacuría dice "*puede que en alguna ocasión sea inevitable*"²². Pero responder a la violencia, - sea estructural como llama Ellacuría a esa que nadie acusa de violenta por que "*a todos les ha parecido una cosa normal, reflejo del orden establecido*"²³-, con

²¹ Alfonso Alfaro, op. cit. p. 25

²² Ignacio Ellacuría, op. cit., p 8.

²³ Loc Cit.

violencia, hace, y eso es lo que ha hecho, a la violencia perpetuarse. Es la guerra como el mal menor de Hegel.

Una respuesta al encuentro como imposición, a la violencia que lleva consigo, es la dada por Emmanuel Lévinas, filósofo de origen judío, quien busca encontrarle al hombre un parentesco distinto al *Ser*, un parentesco que le haría ver las diferencias entre los hombres, su diversidad tanto como individuo y como cultura. Una respuesta que no trate de construir conceptos universales, absolutos, que terminen sometiendo a los hombres. Este parentesco es la responsabilidad. No es otro modo de *ser*, sino salir del *Ser* y buscar “*otro modo que ser*”²⁴. No es negar al *Ser*, sino la indiferencia a la preocupación ontológica, a la autoafirmación que lleva a buscar lo que más nos aparte de los otros. Es la no indiferencia al Otro. Quedarnos en la lógica del *Ser* será mantenernos en lo mismo, en tratar de hacer buenos propósitos, pero nunca sería la apertura al Otro, sería sólo una buena intención donde yo sigo tranquilo, en paz. Paz entendida como la tranquilidad que da el aislamiento, el ver y cuidar sólo mi bienestar, la apatía hacia lo que le sucede al Otro concreto.

Si queremos responder al encuentro como imposición por medio de la paz, está no será ya la tregua entre lo que normalmente sería la guerra, tenemos que ir más allá de la idea que la paz es precisamente reposo y tranquilidad, si el nuevo parentesco que existe entre los hombres es la responsabilidad, la paz será más radical y profunda, será responsabilidad de cara al Otro. Sin duda, esta paz ya no nos dejará en la tranquilidad como esa paz que Lévinas califica de “*paz burguesa, de la paz del bienestar y de la propiedad*”²⁵. Sino una paz que lleve a una búsqueda de nuevas políticas, de nuevas formas y relaciones económicas y de comunicación. Una paz que vea por los problemas, el hambre y la miseria del Otro, de los otros del continente. Una paz que sea “*altruismo y responsabilidad de*

²⁴ Se hace referencia al libro *Otro modo que ser*, de Lévinas, en Juan Bañón, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca 1999, p. 126.

²⁵ Emmanuel Lévinas, *El Sujeto Europeo*, p. 8.

un Estado hacia otro"²⁶ Una paz desinteresada de mi bienestar y centrada en el Otro.

Lévinas y de Las Casas coinciden en encontrar entre los hombres este nuevo parentesco diferente del *Ser* que se centra en si mismo. La responsabilidad para con el Otro se presenta como el proporcionarle a los demás todo aquello que les ayude para que su vida sea digna, es el desinteresarse de si mismo e interesarse por los demás. Es por esto que, ante la situación en América Latina donde una cultura domina y niega la realidad de las demás, tenemos que volver a ver esos primeros pasos de encuentro con el rostro concreto del Otro, de ver esta violencia de dominación que somete a comunidades, que mantiene en la pobreza a la mayoría de la población del continente. Es la invitación al abandono de la construcción del *yo supremo* que nombra, del yo poderoso, y la apertura a mi responsabilidad para con el Otro y, en este sentido, responsabilidad insustituible. Nadie puede sustituirme en mi respuesta al Otro.

A manera de Conclusión

Con el Descubrimiento de América, el llamado "encuentro de dos mundos", una cultura terminó por imponerse y dominar a otra, a otras, un encuentro muchas veces violento, que permanece y que llevó y ha llevado, más que a descubrir, a ocultar al Otro, a ocultar su rostro como humano, como cultura, a ocultar y mantener su realidad de desigualdad y de pobreza. Es un encuentro que ha sido imposición.

Ante esta realidad de "encuentro como imposición" se presentan algunas posibilidades de cambio, una de ellas la vía de la violencia, sin embargo hemos visto que la violencia, aunque algunas veces inevitable, termina por institucionalizarse, por mantener un sistema, una lógica hegeliana de la guerra como el mal menor para el avance del Espíritu Absoluto.

²⁶ Loc Cit.

También se han presentado otras posibilidades que hemos llamado “encuentro con el Otro”, en las experiencias de los Obispos dominicos, Francisco de Vitoria y Las Casas, y de las misiones jesuitas como las del Paraguay, que supieron ver la realidad de los indígenas, ver el rostro del indígena como prójimo, y las misiones como lugares de encuentro y comunicación de las culturas, que ayudaron a despertar, a ver la conciencia de alteridad de Europa.

En esta América, en este México, la Misión de Bachajón se presenta como lugar de encuentro con los “otros”, entre la cultura tseltal y la Compañía de Jesús, Orden religiosa, hasta cierto punto heredera de las experiencias de Vitoria, Las Casas, y de un posible “modelo misionero” jesuita.

CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO

Al llegar los primeros jesuitas a Chiapas, la primera utopía, aunque tenían la intuición de la *inculturación*, fue la apuesta por civilizar y desarrollar a las comunidades tseltales del territorio de la Misión y que así pudieran integrarse y asimilarse al modelo de la nación mexicana. La primera apuesta fue el camino de *aculturación*, el intento de quitar costumbres para dar otras distintas. Sin embargo, la misma realidad llevó a que la intuición por la *inculturación* se abriera camino y permitiera un encuentro con los rostros y cultura de los tseltales.

Este capítulo pretende ayudar a describir algunos conceptos que nos ayuden a entender mejor la experiencia de las relaciones entre los tseltales y los jesuitas en estos 50 años de la Misión de Bachajón. La estructura que presento trata de continuar un cierto orden, similar a la misma historia de las relaciones entre jesuitas y tseltales. Para ello revisaremos el concepto de cultura, apoyándonos en Gilberto Giménez, para continuar con lo que se entiende por multiculturalismo e interculturalidad, como posibilidades de interacción entre culturas y como una realidad en la Misión de Bachajón, la convivencia de varias culturas en un mismo territorio. Después trataremos sobre el Dinamismo cultural, como una característica de la cultura, su posibilidad de cambio. En la parte sobre la forma de negar al otro, hablaremos sobre la aculturación, como una manera de imposición de una cultura sobre otra y que respondería al un momento inicial de la historia de los jesuitas de la Misión. En el encuentro con el otro, apoyándonos en Lévinas, como la posibilidad de romper la relación sujeto-objeto para abrirse a una relación sujeto-sujeto; finalmente, como parte del debate actual dentro de la misma Misión, hablaremos un poco de la globalización.

I. Intentos de decir cultura²⁷

Uno de los principales problemas para quien estudia la cultura es la diversidad de significados que se han dado, y se le da, a este concepto. Conceptos que vienen desde el sentido común hasta las reflexiones filosóficas, como las principales fuentes para intentar definirla. Gilberto Giménez en su texto *la Problemática de las Cultura en las Ciencias Sociales* da cuenta de los intentos de definir cultura, de cómo se ha entendido, hasta llegar a un concepto más actualizado e integrador del mismo.

1. Cultura como espiritual y neutra.

Durante la Revolución Industrial el término de cultura era el contrario al de civilización, a este último se le definió según los valores que le dieron los burgueses desde sus propios ideales y expectativas sobre esta revolución. Civilización era por lo tanto desarrollo y técnica. En cambio, el término de cultura se entendió como algo más “espiritual”, más ligado a lo ético, a la estética, a lo intelectual. La cultura se convirtió en la llamada “cultura ideal” y la civilización en la “cultura material”.

En el siglo XVIII la cultura va adquirir autonomía, antes estaba ligada a funciones de la vida cotidiana, de la vida ordinaria, pero poco a poco la “cualidad cultural” se va a adquirir cuando la función desaparece, esto es, el término de cultura se asocia al desinterés y pureza ideal. Con la Revolución Industrial se hizo la separación entre el tiempo dedicado al trabajo, para las ocupaciones serias, las productivas, el de las fábricas y horarios, y el tiempo libre, para el ocio, para las actividades culturales.

²⁷ En esta parte para definir cultura me baso sobretodo en el texto de: Gilberto Giménez, *La Problemática de la Cultura en las Ciencias Sociales*, mimeo, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

2. Cultura como patrimonio.

Poco a poco también el sentido de la cultura comienza a adquirir un estado objetivo de cosas, de obras, surge la noción de “cultura-patrimonio”, “*como un acervo de obras reputadas, valiosas desde el punto de vista estético, científico o espiritual*”, la mayoría de las veces este patrimonio es histórico, de obras realizadas en el pasado. Así, la idea de cultura pasa a ser sinónimo de las bellas artes, como la literatura, el teatro, la música, obras que producen no cualquier tipo de personas, sino unas extraordinarias, unos “genios”, los artistas. El conocer, leer, visitar este patrimonio, perfecciona al hombre haciéndolo un “individuo culto”.

Hugues de Varine habla de tres fases de la cultura patrimonio: la primera sería la *codificación*, esto es, la elaboración de claves y de un sistema que sirva de referencia para fijar y jerarquizar significados y valores culturales, cabe señalar que toma como modelo la “herencia europea”. La jerarquía y el valor de la cultura se mide según la separación platónica de alma y cuerpo, dando más valor a lo que se identifica como alma, lo interior, lo sublime y espiritual, y menor valor a aquello que se relaciona con el cuerpo, con lo material. Es desde aquí donde se define lo que tiene buen o mal gusto, lo que es de valor artístico u ordinario, lo que es civilizado o bárbaro.²⁸

Una segunda fase tiene que ver con la *institucionalización* de la cultura que se da sobretudo en el siglo XX. Es “*el esfuerzo secular del Estado por lograr el control y la gestión global de la cultura, bajo una lógica de unificación y centralización*”²⁹. Es el comienzo de la creación de programas y políticas culturales, de la educación nacional, gratuita, obligatoria, la aparición de una serie de dependencias y, por lo tanto, de funcionarios de cultura. La institucionalización de la cultura, en sus diferentes niveles: local, nacional, internacional, busca regir y controlar todo acto cultural: conservar el pasado y crear y difundir en el presente.

²⁸ Gilberto Giménez, *La Problemática de la Cultura en las Ciencias Sociales*, mimeo, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, p. 7

²⁹ Ibid., p. 8

La última fase de la que habla Varin es la *mercantilización* de la cultura, esto es, el paso de la cultura, antes vista como gratuita, a mercancía, a objeto de compra-venta, no sólo como algo material sino también inmaterial. Dice Giménez: “*la cultura se ha convertido en la mercancía inmaterial por excelencia*”, y da ejemplos en el turismo cultural, visitas a museos, exposiciones, como en las subastas de “obras de arte” o el tráfico de pinturas, de objetos prehispánicos, entre otros.

Giménez nos dice que estas ideas de cultura se basan en la dicotomía cultura e incultura, dicotomía que excluye. Cabe señalar que estas concepciones de cultura se identifican, sobretudo, con los dominantes, es sinónimo de la cultura de las ciudades, urbana. Cultura es la cultura de la clase dominante que se caracteriza por ser etnocéntrica, represiva, y que se impone como universal. Represión que entra en contradicción con la vocación de libertad y pluralidad que parecen ser características de la cultura.

3. Cultura como normas de comportamiento, la antropología.

Los antropólogos fueron los primeros en romper con el concepto eurocéntrico de cultura para construir uno que Giménez llama “total”. La antropología parte de que todos los pueblos tienen su propia cultura, que no existen culturas inferiores a otras, le apuestan a una igualdad entre ellas que se basa en la relatividad y universalidad de las culturas.

Para el antropólogo inglés Burnet Tylor cultura es “*el conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad*”³⁰. Giménez lo llama concepto total porque abarca prácticamente todos los ámbitos del hombre. Unos pasos dados en esta definición es el romper con la idea de cultura como una cosa más “espiritual” para integrar lo expresado

³⁰ Ibid., p. 12-13.

en lo material, esto es romper con la idea platónica de alma y cuerpo, o civilización contra cultura; además, en esta definición incluye tanto las prácticas que hemos considerado como tradicionales de la cultura, como la totalidad de las formas de comportamiento adquiridas en la sociedad. Además no se establecen, como se ha dicho, jerarquía de culturas sino que hay un supuesto de igualdad.

Sin embargo, algunas objeciones a este concepto de cultura es que la considera en un proceso de evolución lineal. Tylor habla así de una base común para todas las culturas que sería la “cultura primitiva” y de allí evolucionaría según etapas precisas y obligadas, aunque en ritmos distintos. Así se podría considerar a las culturas indígenas como “culturas primitivas” que se tendrían que superar, evolucionar, a otra más desarrollada.

Malinowski retoma el concepto dado por Tylor pero no en una dimensión evolucionista, sino de “herencia social” y dentro del funcionalismo. Así, define a la cultura como “*el conjunto de respuestas institucionalizadas a las necesidades primarias y derivadas del grupo*”³¹, entendiendo como necesidades primarias a las que se refieren más a lo biológico y las derivadas a las que son resultantes de las diversas respuestas dadas por el hombre a las primarias. Una crítica que hace Giménez es que la cultura termina por reducirse a “*un sistema relativamente cerrado de instituciones primarias y secundarias funcionalmente relacionadas entre sí*”.³² El hombre responde, aunque de una manera pasiva.

En los años 30's del siglo pasado surge la escuela *Culturalista* que pondrá mayor énfasis en la dimensión normativa de la cultura. Para ellos cultura será: “*todos los esquemas de vida producidos históricamente, explícitos o implícitos; racionales, irracionales o no racionales, que existen en un determinado momento como guías potenciales del comportamiento humano*”.³³

³¹ Ibid., p.15

³² Loc. cit

³³ Ibid., p. 16

Los culturalistas sostienen la existencia de un sistema de valores compartido por todos los miembros de un grupo social, lo que llaman “cultura implícita”, y que ésta permite observar el carácter estructurado, jerarquizante y selectivo de la cultura. La “cultura implícita” sería la base para estudiar las culturas diferentes y los conflictos que se dan entre ellas. También dicen que la “cultura implícita” se adquiere por medio del aprendizaje en sentido amplio, en instituciones, familia, relaciones sociales, etc. Aprender una cultura es lo que se suele llamar inculturación.

Un aporte de los culturalistas es el que sus teorías apuntan contra la idea de que los individuos se encuentran de manera pasiva ante la cultura, como puede pensarse en la idea de la cultura de Malinowski, sino que también rescatan que el hombre aporta, crea, pero también manipula la cultura. El papel del hombre en la cultura es activo.

Los estructuralistas de la escuela francesa de antropología coinciden con el funcionalismo en concebir a la cultura como un sistema de reglas. Lévi-Strauss establece dos tipos de niveles de reglas para las culturas: las leyes de orden y las reglas de conducta. Las primeras se caracterizan por ser inconscientes, invariables en el tiempo y en las culturas, dando una idea de leyes más universales para las culturas, en cambio las de conducta se caracterizarían también por ser inconscientes pero serían diversas, estas definirían y distinguirían a una cultura de otra, por ejemplo, las diferencias entre las culturas tseltal y tzotzil. Las reglas de conducta serían las diferentes formas de manifestar las leyes de orden.

Uno de los principales problemas al que se encuentra la antropología al tratar de definir la cultura es llegar a un punto donde se confunde con Sociedad. Los antropólogos como Boas han luchado por la autonomía de la cultura y su irreductibilidad a ambientes geográficos, a cuestiones étnicas o prácticas económicas de los pueblos. Sin embargo, si como hemos dicho, la cultura no es

más que reglas sociales, modos de comportarse, no hay forma para distinguir qué es sociedad y qué la cultura, ya que estos comportamientos generalizados son los que explican la organización social. Otras corrientes antropológicas dicen que no es posible separar cultura de sociedad.

Podemos decir que con la antropología cultural se logró superar las ideas elitistas de la cultura que separaba y excluía a diferentes culturas según una jerarquía. El problema es que sus concepciones de cultura, su concepción total, no ha logrado delimitarse, definir ciertos fenómenos que pudieran ser “hechos culturales” distintos en cierto modo de los llamados sociales³⁴ que, como hemos dicho, no termine confundándose con sociedad. La cultura termina siendo todo y a la vez nada. Otro problema de estos conceptos de cultura, es su supuesta neutralidad, ya que se ha dejado de lado el papel que juega la cultura en las relaciones de dominación y de explotación³⁵.

4. Cultura como ideología, desde el marxismo.

Para Giménez el marxismo no hace mayor distinción entre ideología y cultura, se centra en el análisis de las producciones culturales, en lo que éstas contribuyen a la dinámica de la lucha de clases.

Para Lenin la cultura es una totalidad que se expresa en la llamada “cultura nacional”, dentro de ella coexisten, por un lado, la “cultura dominante” —él la identifica con la burguesía- cultura que organiza a toda la sociedad, por otro lado están las “culturas dominadas”, como la de los campesinos, obreros, etc. estos últimos aportan a la “cultura nacional” elementos de “cultura democrática y socialista”. Así, para Lenin, dentro de una Nación conviven estas diferentes culturas, pero una dominando a otras, y no siempre con rasgos negativos. Un

³⁴ Ibid., p. 25

³⁵ Ibid., p 27.

aporte de esta concepción de cultura es que establece la posibilidad de la dominación y la subordinación entre las culturas.

Lenin también habla de cambios en la cultura y lo explica como un proceso dialéctico, de conquista de derechos por parte de los proletariados a los burgueses. Dentro de la cultura burguesa también se encuentran elementos valiosos como la ciencia y el desarrollo tecnológico, que habrá que conservarlos en el cambio. El leninismo sí establece una jerarquía entre las diferentes culturas, una es superior a otras en cuanto le permite al hombre su mayor liberación, cuando impide la explotación del hombre por el hombre. La cultura proletaria, en este sentido, no se opone únicamente a la burguesa, sino también a la campesina y a cualquier cultura que tenga oprimido al ser humano.

Para Gramsci la cultura es *“una visión del mundo interiorizada colectivamente como religión o fe, es decir, como norma práctica o premisa teórica implícita de toda actividad social”*³⁶. Gramsci vincula a la cultura con la hegemonía, así, dice: *“la cultura se convierte en instrumento privilegiado de la hegemonía por medio del cual una clase social logra el reconocimiento de su concepción del mundo y, en consecuencia, de su supremacía por parte de las demás clases sociales”*.³⁷ Un punto que hace la diferencia entre Gramsci y Lenin es el que para el primero la cultura es de primerísimo orden en la lucha de clases, incluso es anterior a la fase revolucionaria como una conquista de la sociedad civil antes de la conquista política. En cambio, Lenin pensaba primero en una conquista política y después hacer la revolución cultural. Otra diferencia entre ambos pensadores marxistas es que no hay en Gramsci una jerarquización de las culturas, sino una confrontación entre la cultura dominante o concepción del mundo oficial y las culturas dominadas.

³⁶ Ibid., p 33.

³⁷ Ibid., p. 34.

Para Gramsci la cultura: *“engloba el conjunto de los significados socialmente codificados que, en cuanto tales, constituyen un aspecto analítico de lo social que atraviesa, permea y confiere sentido a la totalidad de las prácticas sociales”*³⁸. Con Gramsci se da otro paso a la idea de cultura al entrar el ámbito de los símbolos y significados.

En resumen, los aportes del marxismo a la idea de la cultura es la referencia a significados sociales, a la dimensión simbólica y de significado, además de ver a la cultura, ya no como algo neutral, sin intenciones, sino como un campo de batalla y a la vez como el objetivo estratégico de dicha batalla.³⁹

5. Cultura como proceso simbólico

Después de revisar las anteriores concepciones de cultura Gilberto Giménez se pregunta sobre la posibilidad de encontrar un concepto de cultura que sea homogéneo y específico, sin que abandone su concepción total, pero que no se confunda o que marque sus límites con la sociedad, que pueda coexistir con la sociedad pero sin diluirse en ella. Para responder esto hace referencia a los “procesos simbólicos” de la sociedad, como “el conjunto de hechos simbólicos presentes en la sociedad”, pero surge una nueva pregunta ¿qué debemos entender ahora por simbólico? Giménez toma el sentido amplio de lo simbólico como un conjunto de procesos sociales de significación y comunicación, es decir: los códigos sociales (sistemas articulatorios de signos), la producción de sentido y representaciones o visiones del mundo y por último la interpretación que permite comprender la cultura⁴⁰.

Gilberto Giménez nos recuerda que ninguna sociedad, ninguna organización social puede “concebirse” sin la dimensión simbólica. Dice que esta dimensión se encuentra en todas partes: *“verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en*

³⁸ Ibid., p. 38

³⁹ Ibid., p. 40.

⁴⁰ Ibid, p. 44

*el rito y en el dogma; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal...*⁴¹ Así, todo sirve como soporte significativo para los significados culturales, todo, desde las cuestiones que se mencionan como “materiales” hasta las que se identificaban como más “espirituales” y por lo tanto más “culturales”, la antigua división entre una cultura material y una ideal se termina, se supera esta dicotomía. El común denominador de ambos es su significación, su signo.

Una segunda cuestión es la pregunta sobre qué es el símbolo y, por lo tanto, la cultura; nos dice que el símbolo no se agota en su significado, en su desciframiento, sino que es “instrumento de intervención en el mundo” y en este sentido es un dispositivo de poder. Con esto la cultura deja de ser “neutral” y se rescata los aportes de las corrientes marxistas en su sentido de herramienta de dominación. Ahora, para que los sistemas simbólicos sean parte de la cultura, éstos deben estar incorporados y recreados en las prácticas sociales.

Giménez define a la cultura como “*un proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos en la práctica individual y colectiva, a partir de un capital simbólico socialmente poseído e individualmente incorporado*”⁴². Esta definición, como el mismo Giménez reconoce, tiene una influencia de Bourdieu.

Para Bourdieu las prácticas individuales y sociales tienen como generador el *habitus*. Este son todas las prácticas incorporadas que pueden describirse como “*regularidad sin reglas conscientemente obedecidas, sin finalidad consciente, su apariencia de concertación planeada pero sin liberación alguna, es una estructura interiorizada de esquemas de percibir, concebir y actuar*”⁴³. Ahora bien, los *habitus* remiten a otra forma de objetivación de la cultura que son las instituciones, pero a la vez estas instituciones son parte de las estructuras que generan el *habitus*. Así

⁴¹ Loc. cit.

⁴² Ibid., p. 47.

⁴³ Ibid., p 48

representan “*la materialización, la fijación y la codificación social del sentido*”⁴⁴. La cultura se puede aprehender como aquello que ya está dado, como estructura de significados preconstruidos que son marco de referencia de la sociedad. En resumen, se puede decir que las prácticas y los *habitus* tienden a reproducir las instituciones de las que ellas son producto.

El concepto de cultura dado por Giménez como proceso simbólico no excluye a los anteriores intentos, a las diferentes concepciones y respuestas sobre la cultura. Todas comparten una base común: su naturaleza semiótica, de significado, por lo que al contrario de quedar excluidas se complementan con esta visión.

II. Multiculturalismo e interculturalidad

Una vez descrito el concepto de cultura nos encontramos con una situación, la existencia de múltiples culturas en el mundo, muchas de ellas suelen convivir en un mismo territorio-nación, como en el caso de nuestro país donde conviven más de 60 grupos indígenas y sus culturas y, por lo tanto, otras tantas maneras diferentes de significar e interpretar la realidad. A esta realidad se le da el nombre de “multiculturalismo”. En palabras de Mauricio Beuchot es “*el fenómeno de la multiplicidad de culturas que se da en el mundo, y en la mayoría de los países*”⁴⁵ lo que también se le conoce como pluralismo cultural. Hasta hace unos años, a partir de 1992, la Constitución política de México reconoció que nuestro país era “pluricultural” en un intento de reconocer la diversidad, y riqueza, de las culturas que componen nuestro territorio-nación.

El mismo Beuchot advierte que el término “multicultural”, cuyo origen es liberal, muchas veces es usado para propiciar la dominación, esto es, bajo la imagen y el discurso del multiculturalismo, del reconocer la existencia de diversas culturas, se

⁴⁴ Loc. Cit.

⁴⁵ Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y Derechos Humanos*, Siglo XXI, México 2005, p. 13

esconde la exclusión, segregación, a las otras culturas, no es sinónimo de igualdad entre las culturas, es por eso que se prefiere usar el término “interculturalidad” que implica no sólo el reconocimiento de otras culturas sino también la igualdad en la diversidad.

La “interculturalidad” no supone ni la segregación ni la asimilación, esto es, no cree en la separación de las culturas para mantenerlas en su pureza original, libres de cualquier contaminación, pero tampoco propone tal mezcla que termine por homogeneizar y perder cualquier tipo de diferencia. Por “interculturalidad” vamos a entender la interacción entre las culturas.

Ahora bien, las culturas tienen cierta vida propia, dice Beuchot, cierta identidad que las hace ver, hasta cierto punto, como permanentes e inamovibles, pero también tienen su dinámica, sus cambios que se van haciendo desde dentro de la misma cultura como por la interacción entre ellas. Estos cambios y esta dinámica de la cultura algunas veces pueden ser violentos, cuando las culturas entran en conflicto en ellas o entre diferentes culturas. Es la llamada “crisis cultural” que surge principalmente cuando los valores de la cultura son cuestionados por ella misma o por su contacto con culturas distintas, algunas veces estas crisis generan cambios positivos, otras veces pueden llevar a mermar seriamente la cultura, para Beuchot incluso desaparecer.⁴⁶ Estas crisis pueden ser porque adapta nuevos valores o al contrario, porque le impongan ciertos cambios.

III. *Dinamismo Cultural*

Qué tenemos que entender por dinamismo o cambio cultural. Cambio, dice Giménez, es *“la transformación de un estado de cosas, es decir, el tránsito de una estado de cosas inicial a otro sucesivo, en un periodo de tiempo determinado y mediante la acción de un agente.”*⁴⁷ Si el concepto de cultura lo vemos en lo

⁴⁶ Ibid., p. 22

⁴⁷ Giménez Gilberto, *Teoría y análisis de la Cultura*, volumen I, CONACULTA, Gobierno del Estado de Coahuila, Instituto Coahuilense de la Cultura, Saltillo 2005, p.114.

referente a lo simbólico, de significado y sus representaciones, entonces los cambios en la cultura tendrán que ver precisamente con desplazamientos de significados.

Giménez enumera algunos de estos cambios, no con el deseo de agotar sino para ejemplificar, como la *innovación* o *invención* que vemos sobretodo en las diferentes modas, la llamada *extraversión cultural* que es la apropiación de elementos culturales que no son los propios para aplicarlos según el propio interés, un ejemplo que maneja el mismo autor es precisamente en las traducciones realizadas por religiosos en la evangelización, muchas de ellas literales, usando el lenguaje de la comunidad indígena para difundir las creencias cristianas. Hay muchos ejemplos de grandes lingüistas misioneros en la historia como en la actualidad, algunos de ellos en la Misión de Bachajón.

La *transferencia de significados*, es cuando se traspasa una práctica, un lugar, un significado a otras prácticas, lugares y otros significados, el ejemplo con el que explica Giménez es la transferencia del culto en el cerro del Tepeyac, de ser el santuario de la diosa *Tonantzin* a ser el santuario cristiano de la *Virgen de Guadalupe*.

La *fabricación de autenticidad*, es el intento de preservar la cultura auténtica pero de manera fabricada y, hasta cierto punto, forzada y autoritaria. Aquí encontramos los movimientos de lo *retro*, de lo *tradicional*, etc. en nuestra historia también se ve reflejado en los intentos de algunos misioneros, por ejemplo, en la preocupación de que en las comunidades indígenas se regrese a los “trajes tradicionales”, algunas veces haciendo cierta presión.

La *producción de identidades primordiales* que se apoyan en cuestiones de pureza étnica o religiosa. Algunas veces, advierte Giménez, esto puede ocasionar violencia entre las culturas, las llamadas limpiezas étnicas realizadas por movimientos neonazis, o como posturas políticas de los países de los Balcanes,

entre otros. Podemos añadir los llamados “indigenismos” que se vuelven intolerantes con las otras culturas.

La *modernización cultural*, Giménez advierte la tendencia de concebir la modernización cultural como un cambio o el paso de las culturas tradicionales a una cultura moderna. Durante mucho tiempo se ha pensado que esto implica la modernización. Por culturas tradicionales tendríamos que entender aquellas que sus características son: particularismo, vinculada a una localidad, el consenso, comunitaria, con lazos fuertes con lo religioso y sumamente invariable; y la cultura moderna como aquella que es deslocalizada, sin un espacio geográfico propio o particular, individualista, laica, plural.

El problema que ve Giménez es que esta dicotomía plantea una exclusión entre lo tradicional y lo moderno; además, el cambio sería cronológico y evolutivo, el paso de lo tradicional a lo moderno como algo superado, algo muy cercano a lo pensado por Tylor. Sin embargo, dice: “tradición y modernización sólo se oponen como tipos ideales polares. Pero históricamente no son del todo incompatibles ni excluyentes. No sólo pueden entremezclarse y coexistir sino también forzarse recíprocamente”⁴⁸. Esto es, lo nuevo y lo antiguo conviven, se mezclan, ya no es la dicotomía que excluye, sino una dialéctica donde ambas se pueden estimular. Esto es muy claro y muy real en nuestro continente y país donde conviven las culturas indígenas con culturas “modernas”, la tradición con las tecnologías nuevas.

¿Cómo se explican el dinamismo cultural? Con la contradicción y el conflicto, con lo que Beuchot llama “crisis cultural”. Basándose en la psicología social, Giménez dice que las representaciones sociales cambian cuando cambian las circunstancias externas, estos cambios les generan contradicción o conflicto ya que no funcionan en nuevas circunstancias. Para Bourdieu los *habitus* también pueden cambiar y cambian cuando “*operan en condiciones objetivas nuevas y*

⁴⁸ Ibid., p. 121

diferentes a las que le dieron origen."⁴⁹ Así, para él los cambios en la situación que ocasionan transformación en el *habitus* se producen a nivel de campos, sobretudo en el campo cultural, y el conflicto en los campos es lo que dinamiza, tanto las formas interiorizadas como las instituciones de la cultura. A la dinamicidad del campo cultural se le agrega la dinamicidad de los otros campos como los factores externos.

La dinamicidad de la cultura no es sólo el cambio que muchas veces viene de los factores externos, sino también el conflicto entre estos cambios y la resistencia a los mismos. Fossaert nos habla de una doble presión: los cambios del exterior y las resistencias internas. Dice que existe el conflicto entre los llamados "campos ideológicos especializados" que son aquellos que cuentan con instituciones educativas, políticas de cultura etc. Y la llamada "cultura común", que no tiene instituciones sino redes de solidaridad. La primera buscaría desposeer a los grupos de solidaridad de sus actividades ideológicas y culturalles propias mediante procesos de "aculturación", mientras la "cultura común" buscaría la forma de resistir a dichos mecanismos. Así podemos hablar de las "culturas hegemónicas" de las que habla Gramsci o de la llamada "cultura legítima" de Bourdieu que se vincula a la clase dominante y que se hace reconocer como referencia obligada.

Lo anterior nos lleva a preguntarnos sobre la relación entre la cultura y el poder. Si vemos al "poder" como dominación y dirección política, la cultura es el gran objetivo de las luchas políticas. Si se ve al "poder" como hegemonía, la cultura es parte del poder para imponer significados, valores y modos de comportamiento legítimo por vía pedagógica o violencia simbólica.⁵⁰ Así, Marx decía que la cultura dominante se presenta a ella misma como universal "*transmutando lo histórico en "natural", lo contingente en eterno, el interés concreto en valor abstracto, la experiencia histórica en verdad metafísica y, en fin, lo particular en universal.*"⁵¹ Por

⁴⁹ Ibid., p.124

⁵⁰ Ibid., p.128

⁵¹ Loc. Cit.

lo tanto, la “cultura hegemónica” es la que logra reorganizar todas las relaciones sentido no sólo imponiendo su modelo como su lucha por el que se le reconozca como universal, como única válida y legítima.

Frente a la “cultura hegemónica” las otras culturas resisten, otras se ajustan y asumen, pero la mayoría de las veces se vuelven culturas vergonzantes, leyéndose así mismas desde el parámetro impuesto por la hegemónica. Esto es el gran triunfo de quien domina.

IV. Negación del Otro

En Latinoamérica los conflictos entre las culturas tienen que ver con la negación de sus diferentes expresiones por parte de una cultura hegemónica, dominante, primero la hispana-europea y luego las nacionales. Esta negación no se queda sólo en el descubrimiento y conquista de nuestro continente sino que pasa a la historia de los nuevos países independientes en su deseo de construir una nacionalidad, una cultura homogénea nacional que diluya a las demás, llámese mexicana, chilena, argentina, brasileña, etc. Si durante toda la época colonial, bajo los gobiernos tanto de los Habsburgo como de los Borbones, se mantuvo una fuerte organización y distinción social basada en las “castas”, esto es, en las divisiones étnicas-raciales, con el nacimiento de los países latinoamericanos se “planteó formalmente la superación de las estructuras jerárquicas de la colonia bajo la bandera de una sola cultura y una sola nación”⁵².

Lo anterior llevó a la búsqueda de la “homogenización nacional” imponiéndose sobretudo a las culturas indígenas con mecanismos como la “aculturación” e incluso el exterminio. La cultura heredada de Europa asumió el término de “civilización” obligando a las culturas indígenas a abandonar sus propios modos, de organización social, de trabajo, sus visiones, para adaptarse a lo “aceptado” como único valioso.

⁵² Martín Hopenhayn, *El reto de las identidades y la multiculturalidad*, p. 261.

La construcción de la nacionalidad se hizo desde una visión del criollo latinoamericano que por un lado se separó lo más posible del “extranjero”, -del europeo que antes dominaba y controlaba el poder de la colonia-, y por otro lado, negó también al indígena y al mestizo, defendió un “ethos” nacional a partir del ideal europeo, dejando a las culturas indígenas y mestiza con el estigma de arcaicas o bárbaras. Todo esto es lo que Martín Hopenhayn va a demonizar la “negación del otro”.

Hopenhayn en su texto sobre *“el reto de las identidades y la multiculturalidad”*, anuncia algunos tipos de “negación del otro”, de nuevo no como intento de agotarlos sino de exponer cómo se ha hecho esto, entre ellos aparece el multiculturalismo como “negación del otro”, coincide con Beuchot al decir que no necesariamente esta “negación” es igual a negación del multiculturalismo, sino que este término puede leerse también desde una posición dominante, esto es, reconocer la existencia de otras culturas distintas pero en una jerarquía menor que la de la “cultura hegemónica”. Cabe señalar también, lo que habíamos anotado con Giménez, la imposición no busca necesariamente el que las culturas se transformen, sino que incluye el que las otras culturas se autoevalúen en la cultura hegemónica, el que la reconozcan como la universal, como la válida. Por ejemplo, en algunos países, incluyendo el nuestro, el reconocimiento legal de las culturas indígenas no llevó necesariamente a fortalecer y valorarlas, sino sólo a reconocer las diferencias y mantener a la cultura mestiza como ideal. Las culturas indígenas siguen siendo un objeto: para protegerlas o, en su defecto, ayudarlas a desarrollarlas, son vistas como culturas menores de edad.

La *aculturación* es otra manera de “negación del otro”, para Hopenhayn es *“la negación de su propio universo simbólico con el fin de disciplinarlos en el trabajo productivo, la ideología del Estado-nación, el espíritu racionalista y el uso de una lengua europea”*⁵³. En la historia, las comunidades y las culturas indígenas han

⁵³ Ibid., p. 262.

pasado de ser consideradas como precristianas, pre-rationales y ahora como premodernas, por lo que ahora el trabajo de la aculturación sería el adoptar el universo simbólico de lo moderno.

Otra forma de “negación del otro” es la exclusión de las culturas que se expresa en la *invisibilización de la diferencia*, como la llama Hopenhayn, esto se refleja en que, arriesgando a generalizar, todos los pueblos indígenas de América Latina viven en los lugares más pobres y marginales del continente, las cifras en educación, salud, vivienda son de las más bajas en México, además en otros sectores, como el político, son los que menos poder tienen, aunque muchas veces pueden ser el tema de las discusiones nacionales, siempre lo son como objeto y no como sujeto que participa activamente en el debate. Sólo recordar lo sucedido con los Acuerdos de San Andrés en 1996, los indígenas participaron activamente dialogando con el gobierno, pero al final, este experimento histórico, terminó con la imposición de unos cambios constitucionales donde los indígenas no se sintieron reconocidos.

El *mestizaje* puede verse en sus dos caras, por un lado como la solución al multiculturalismo en América Latina, como una forma de encuentro entre culturas; sin embargo, también puede verse como otro tipo de “negación del otro” en el esfuerzo por asimilar, integrar, a las culturas indígenas a la dominante. En México, por ejemplo, después de la Revolución y con la institucionalización de la cultura, se percibe los intentos del Estado para el rescate, construcción, del México como nación mestiza, con énfasis en lo folclórico, los trajes típicos, la música en acordes de mariachis, los murales que hablan de la síntesis de las culturas para crear la mestiza, los textos de Vasconcelos que hablan sobre la raza cósmica, aquella raza de bronce, amalgama de otras, que nace en nuestro continente y es llamada a armonizar las diferencias entre las culturas frente al peligro que representan el etnocentrismo de los pueblos y naciones anglosajonas que gobiernan para ellas mismos dejando a todas las demás en la periferia.

Sin embargo, muchas veces el discurso de lo que se quiere como nación mestiza queda muy lejos de la realidad, por ejemplo, en muchos países de Latinoamérica, la realidad es que las clases que gobiernan, los que tienen el poder económico y político, no son precisamente los mestizos, sino los herederos de los europeos. Claro, hoy podemos encontrar por lo menos a un presidente indígena, Evo Morales, y a otro ex obrero, Lula da Silva, pero generalmente la aristocracia de nuestros países siguen siendo los blancos.

V. El encuentro con el Otro, desde Lévinas

Todorov en su libro *la Conquista de América*, analiza cómo desde el descubrimiento, conquista y colonización de América surgen las preguntas sobre el problema del Otro, de aquel distinto que ayudó, en cierta medida, a despertar en algo la conciencia de alteridad tanto para los europeos como para los pueblos americanos.

Era encontrarse de pronto con algo totalmente nuevo, otras tierras, otras geografías, naturaleza, animales, climas, otros pueblos, otras costumbres y valores, formas de organizarse, maneras de vivir y responder a la realidad. De pronto el mundo dejaba de ser, en el imaginario europeo, plano para ser redondo, dejaban de ser, hasta cierto punto, únicos para verse con Otros, fueron muchos cambios en poco tiempo. Así estos “nuevos” otros, a los ojos de los europeos, se mezclaron con el imaginario medieval y fue desde aquí como comenzaron a interpretar a estas distintas realidades.

Recuperando un poco la historia, los europeos, tanto el conquistador que veía con mucha admiración a los indígenas, -según Todorov, Cortés siempre que comparaba a las sociedades indígenas con la europea terminaba a favor de México-, como el conquistador que vio al indígena como mercancía, valor de cambio, fuerza de trabajo, al bárbaro, al incivilizado incluso para algunos misioneros que le apostaron en la denuncia de la explotación en la que vivían,

para todos ellos, el indígena nunca, o rara vez, dejó de ser tratado como objeto y no como sujeto. Dice Díaz del Castillo, citado por Todorov, *“no sólo los españoles comprendían bastante bien a los aztecas, sino que además, los admiraban. Y sin embargo los aniquilaron”*⁵⁴ El Otro, en nuestro caso el indígena, fue reducido a Objeto.

Las crónicas, nos dice Todorov, siempre nos hablan de los indígenas, sus costumbres, riquezas, las descripciones de sus pueblos o de cómo eran explotados por los españoles, pero no se habla al indígena, nos hablan de él, pero no le hablan a él. *“Sólo cuando hablo con el Otro -no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él- le reconozco una calidad de sujeto comparable al sujeto que soy yo”*.⁵⁵ Esto último nos conecta con la filosofía de Lévinas, considerada también como la filosofía de “dejar hablar a lo Otro”⁵⁶ El encuentro con el Otro del que nos habla Lévinas y Todorov implica ese diálogo donde se le reconozca al Otro como Sujeto, como Sujeto soy yo. Es el intento de romper la relación del Sujeto-Objeto para ir al encuentro entre el Sujeto-Sujeto.

En la filosofía de Lévinas, el encuentro con el Otro, el problema del Otro, no es un problema más de la filosofía, sino su problema central, su problema fundamental. Bañón nos dice que Lévinas para tratar de describir al Otro, parte de lo que no es⁵⁷, ya que el Otro siempre se nos escapa, no lo podemos atrapar en conceptos, al presentarse cara a cara al yo, su riqueza siempre se desborda, es más de lo que podemos decir de él.

El encuentro, la relación con el otro, no parte de las teorías, ni de lo que sabemos de los demás, sino de las relaciones cotidianas entre los hombres, es una relación práctica. El Otro para Lévinas no es la relación de igualdad, no es el Otro como Yo, ni tampoco es el que implicaría reciprocidad del que el Yo tendría que esperar

⁵⁴ Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del Otro*, Siglo XXI, México 1995, p. 142.

⁵⁵ Loc. cit.

⁵⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1999, p. 67.

⁵⁷ Juan Bañón, op. cit. p. 129

una recompensa del Otro, sino que el Otro es a la vez: menos que Yo y más que Yo, menos porque sólo Yo puedo responderle y en ese sentido le soy insustituible, pero es más que Yo porque no le puedo abarcar.

En la relación Sujeto-Objeto, el Otro es lo que yo puedo dominar, al que le puedo imponer, al que puedo conocer, es el “objeto de conocimiento” como muchas veces son, incluso en nuestros días, los pueblos indígenas para algunos académicos, antropólogos y etnólogos que buscan, en deseos y pretensiones, el conocimiento total de su cultura. Son objeto de “interés público” como en las relaciones que ha llevado el Estado Mexicano “otorgando” o “reconociendo” derechos o como objetos de “asistencia social” para su “desarrollo y civilización”. La propuesta de Lévinas nos llevaría a dar el paso, a abrirnos a la alteridad, a reconocer al indígena como Otro, como Sujeto, con su historia, problemáticas, con su realidad, con sus valores. Sujeto del cual también podemos aprender.

Para Lévinas, la filosofía en Occidente se había preocupado más por el Ser, es decir por su esencia, y había ido dejando de lado al Sujeto, a la persona concreta. Se ocupó más por el concepto, por el logos, que por el hombre. Esto nos ha llevado a vivir en un mundo con violencia, por el interés de construir e imponer “conceptos” como universales, olvidando cosas tan elementales como las relaciones humanas.

La apuesta de Lévinas es la humanización de la filosofía, esto es, sacarla de su búsqueda de la totalidad, de su empeño por esa construcción de “conceptos universales” que algunas veces ha llevado a posturas totalitarias y absolutas, conceptos que terminan imponiéndose y clausurando posibilidades a los hombres, que terminan siendo cargas. Esto implica que el hombre deje de estar anclado en su identidad, en la construcción del Ser como supremo, como separado de los demás, que deje ese deseo de autoafirmación que lleva a la desconfianza mutua

y, por lo tanto, a tener que dominar al Otro para no ser dominado. Es el paso del yo-cerrado al yo abierto al Otro.⁵⁸

Para esto la filosofía debe abrirse a la trascendencia, esto es, al Otro, que el Yo se abra al Otro: mirarlo, dejarle ser y expresarle, sin manipularlo, ni homogenizarlo ni obligarle a la aceptación de una determinada conducta, a determinadas interpretaciones⁵⁹. Vale la pena preguntarse quién es el Otro ya que como dice el mismo filósofo, siempre se corre el riesgo de tratar de hacer del Otro extensión del Yo, es lo que llama *lo Mismo*. Habrá que dejar al Otro ser lo que es, con su identidad, historia, a fin de no de no hacer del Otro una proyección de uno mismo o de nuestro ideal, es la pregunta de Todorov ante la negación del Otro “¿no corre uno el riesgo de querer transformar al Otro a nombre de sí mismo y por lo tanto, de someterlo?”⁶⁰ Así, muchas veces los indígenas fueron descritos según lo que los misioneros querían que fueran, los convirtieron en la imagen del “buen salvaje”, como si todo lo que ellos hicieran estuviera bien hecho, viviendo siempre en la inocencia y libres de cualquier mal, esto también termina por someter al Otro, ya que al idealizarlo esperamos que cumpla con nuestras propias expectativas y por lo tanto se las cargamos, no le damos posibilidad de cambio.

El encuentro con el Otro, en la relación Sujeto-Sujeto implica, como hemos dicho, diálogo. En el diálogo no sólo yo hablo, sino que también dejo hablar, escucho y aprendo lo que el Otro me muestra, es apertura a la posibilidad que puedo aprender del Otro, ya que éste se me descubre con toda su riqueza, a la que es difícil encasillar, tener, encerrar en un concepto su totalidad, el Otro se me presenta como infinito. En el encuentro no puedo reducir al Otro a un concepto porque es simplemente inabarcable, desborda cualquier ideal que me pueda hacer de él porque su riqueza es infinita. Supera mis intentos de conceptuar, mis ideas que me haga de él, por lo que la relación con Otro ya no puede ser de Poder y de dominación, sino de generosidad y donación.

⁵⁸ Paula Gil Jiménez, *Teoría ética de Lévinas*,

⁵⁹ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e Infinito*, p. 67

⁶⁰ Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 183

El Otro se me presenta con toda su riqueza, en su ser hombre, con su historia, sus hábitos, con su cultura, realidad, etc. Siempre más, trascendental, infinito. Me acerco a conocer, o más bien a reconocer, al Otro que siempre me desborda, se ha dicho, pero la forma de acercarme a él tiene que ser así: reconociéndolo siempre como Sujeto, si no el intento de comprender corre el riesgo de ser utilizado para explotar al Otro, en un saber que se subordina al poder.⁶¹ Cuando veo a los demás me reconozco a mí mismo.

El encuentro del Yo con el Otro es violento, como seguro lo fue en los encuentros entre los “descubridores”, conquistadores, con los indígenas. Violento porque la apertura, la presencia del Otro me cuestiona sobre mí, sobre mis opciones, mis actos, sobre mi libertad. Así, para Lévinas la libertad no es lo más radical, no es la última palabra, porque no soy solo, sino soy con los demás. “Cuando los demás entran en escena, surge la ética”⁶², nos recuerda Umberto Eco en sus cartas al Cardenal Martini. No se niega la existencia de la libertad para el hombre, sino que es modulado por la relación con los Otros, es darme cuenta que puedo hacer muchas cosas, pero que algunas de ellas no debo hacerlas por mi responsabilidad con los demás.

La filosofía primera para Lévinas es la Ética, esto es, parte de cómo son las relaciones ordinarias entre los hombres. Más allá de comenzar buscando y preguntado por el Ser, dirá que hay que buscar otro parentesco que una a los hombres, ya no el ser, sino “otro modo que el ser”. Cuando el Otro se me hace presente con toda su riqueza, yo tengo que responder, tengo que darle una respuesta, hacerme responsable de él, es en esta respuesta donde Yo soy único, adquiero mi identidad, nadie puede sustituirme en la respuesta que doy al otro, soy insustituible. Esta responsabilidad, según la interpretación de Bañón, me hace un ser para el otro, “soy para el otro”, el sujeto es un ser para el otro.⁶³

⁶¹ Ibid., p. 143

⁶², Umberto Eco y Carlo M. Martini, *¿En qué creen los que no creen?*, Booket, Madrid 2005, p. 89

⁶³ Juan Bañón, op. cit. p. 134

Esto implica apertura al Otro, no una apertura que termine por diluirme y confundirme con él, sino una apertura que recibe al Otro. Es una apertura que humaniza. En el planteamiento del filósofo español Xavier Zubiri, nos dice cómo esta apertura nos va humanizando, en "*mi vida, forma parte formal la vida de los demás; en mí mismo, en cierto modo, están ya los demás*,"⁶⁴ los Otros están ya en mí. Esto es, nosotros estamos aquí porque Otros así lo quisieron, cuando niños necesitamos de los Otros, de que nos proporcionaran alimento y su cuidado, es lo que Zubiri llama la *socorroencia*. Son los Otros punto de partida para el Yo, para el hombre. En sus relaciones, los demás se van entreverando en la vida del hombre, lo van haciendo como es en su actualidad, lo van humanizando.

Los Otros me van ayudando a irme configurando. Las acciones que realizamos están moduladas por la intervención de los Otros que van imprimiendo su realidad y me van haciendo semejante. Voy, junto con ellos, construyendo hábitos, mi forma de habérmelas con la realidad, de responder a la realidad. Hábitos que son sociales y que contienen, en términos de Zubiri, *mentalidad*, manera de pensar, de inteligir y *tradición*, lo que los Otros han creado, han hecho. Estas hábitos me constituyen como hombre y las continuo en mis relaciones con los Otros, en las respuestas que doy a los Otros.⁶⁵

Mis relaciones con los Otros, mis encuentros, mi apertura, el diálogo, me van humanizando y dando identidad, pero en Lévinas ya no es la identidad como una especie de sinónimo de separación, que pone fronteras hacia los Otros, ya no las llamadas "identidades asesinas"⁶⁶ que parten de la desconfianza a los demás y que terminan por excluir, sino la identidad como aquello que efectivamente me

⁶⁴ Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid 1986, p. 220.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 233-238.

⁶⁶ *Identidades Asesinas*: el texto de Maloof para explicar el intento de construir identidades que me separen lo mayor posible de los demás por el deseo de ser único, y que han tenido muchas veces como consecuencia la violencia, las guerras étnicas, los nacionalismos que excluyen, etc. Amin Maloof, "Identidades Asesinas", en GIMENEZ, Gilberto, *Teoría y Análisis de la Cultura*, volumen II, CONACULTA, Gobierno del Estado de Coahuila, Instituto Coahuilense de la Cultura, México 2005, pp. 45-60

hace único pero que me une, en mi responsabilidad, con los demás, como algo que comparto con los demás, la identidad como puente hacia Otros.

La responsabilidad que tengo hacia el Otro de la que habla Lévinas y leída desde Zubiri, podríamos decir que en mis acciones, que tienen que ver con las hábitos que los Otros me han determinado, yo también determino a los Otros, en sus hábitos, en su humanidad, al dar o negar posibilidades. Esto es, en mi respuesta al Otro por medio de cualquier acción, yo ya estoy configurando su propia humanidad. Por ejemplo, el que pueda o no vivir con mayor dignidad.

Por eso, el tema de la responsabilidad hacia el Otro, Lévinas la plantea de manera radical. Habla sobre la posibilidad de *sustituir* al Otro, incluso físicamente, ponerme en el lugar del Otro hasta las últimas consecuencias.

Una responsabilidad para con el Otro ya era contemplada también por Bartolomé de las Casas al hablar sobre la situación que vivían los indígenas en su relación con los españoles. En su *Confesionario* dirigido a los habitantes de la diócesis de Chiapas los exhortaba: “*no basta con dejar en libertad a los indígenas, habrá que reparar el daño*”⁶⁷. Esta propuesta filosófica y ética de Lévinas parte de algo común, de las relaciones personales, de nuestros encuentros cotidianos, antes que los conceptos, así también la respuesta que da Bartolomé de las Casas parte de sus relaciones personales con los españoles e indígenas del siglo XVI en Chiapas, es su experiencia en este lugar que lo llevan a decir esto.

Hemos dicho que al encontrarnos con el Otro, con el Rostro concreto de hombres, nos estamos encontrando con su historia, sus hábitos, -mentalidad y tradición-, cultura, con su realidad. El hombre no es naturaleza y cultura, ni cuerpo y alma, soma y psiqué, inteligencia y sentidos como dualismos, separaciones, sino es un todo integral. Clifford Geertz nos dice que no existe una “naturaleza humana” independiente de la cultura y, más adelante, afirma “*sin hombres no hay cultura, y*

⁶⁷ Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de las Casas*, p. 85-86.

esto es más significativo, sin cultura no hay hombres” ⁶⁸. El hombre es un ser incompleto que se va haciendo, se va humanizando por obra de la cultura, que en buena parte la construye y le viene de su relación con los demás.

Pero ese Otro con el que me encuentro, el hombre y su cultura, “y” como implicación, también es realidad y como realidad que es, siempre habrá una parte de él que se nos escapa, que es él y a la vez es más, es lo que Zubiri llama *trascendental*, y podemos decir con Lévinas que nos desborda en nuestros intentos de decir, pero sobretodo de conceptuar. El Otro, por ser real, por ser realidad, siempre es más de lo dicho.

Hemos dicho también que Lévinas ve al concepto como carga que puede engullir al Otro, al hombre. Un ejemplo de esto es el concepto de indio, Bonfil Batalla nos dice que habrá que romper con este concepto construido desde el Sujeto que domina para referirse al dominado, para que surja toda la riqueza de ese Otro que llamamos indio. Sin embargo, en nuestra cotidianidad es difícil no referirnos al Otro si no usamos conceptos. La propuesta de Zubiri puede aportar a la postura levinasiana, al decir que los conceptos, además de ser construcciones que al ser dichas se cierran, que corren el peligro de convertirse en absolutas, es el intento de decir la realidad, pero no es la realidad en sí, por lo que hay posibilidad de “ir” en búsqueda de realidad, ir a la razón para ver qué es esto en realidad y volver a la aprehensión primordial de realidad. Esto es, los conceptos no son absolutos, son temporales, son históricos y son dinámicos, no son algo clausurado porque la realidad, a la que tratan de describir, los desborda. Así también la cultura es dinámica, cambia, hemos dicho ya, y al ser realidad, es más de lo que nosotros podemos conocer y decir, como lo es el Otro.

⁶⁸ Clifford Geertz, *La interpretación de las Culturas*, Gedisa, México 1989 p. 55.

VI. Debate actual: Globalización

Parte del debate actual sobre las culturas tiene que ver con los efectos que produce la globalización en ellas. Para algunos teóricos, la globalización tiende a homogeneizar las culturas, a imponer un sólo modelo cultural⁶⁹, un modelo hegemónico; para otros, por el contrario, a fragmentar. Estos últimos apoyados principalmente por el concepto del *multiculturalismo* entendido como “*una estrategia de dominación que beneficia al susodicho imperio al crear nichos de mercado culturalmente contruidos que de esta manera también fragmenta la capacidad de resistencia y de protesta*”⁷⁰.

Ya hemos dicho que la multiculturalidad, entendida como la diversidad de culturas que conviven en un mismo espacio-territorio, es una realidad, tanto en lo internacional, nacional y lo local. Cada vez más en las ciudades conviven diferentes culturas, indígenas, mestizas, pero también otro tipo de expresiones culturales, campesinos, obreros, o las llamadas culturas suburbanas como punketos, rastasfaris, etc. Incluso en las comunidades indígenas se ha ido perdiendo el aislamiento y cada vez es mayor el contacto con personas de distintas culturas, ya no sólo llegan los religiosos o personas del gobierno, sino académicos, estudiantes, voluntarios, muchos nacionales y otros tantos extranjeros.

Parte del debate es que el término *multiculturalismo* significa muchas cosas a la vez, significa la diversidad, significa el querer segregar, hacer las mayores distinciones posibles entre las diversas culturas, el justificar pobreza y exclusión, pero también puede significar la posibilidad del hibridismo, la mezcla cultural, que en palabras de Canclini, ayude a entrar y salir de la modernidad.

⁶⁹ Rodolfo Stavenhagen, *Multiculturalidad y derechos humanos*, p. 3.

⁷⁰ Ibid., p. 4.

Algunos teóricos hacen la denuncia de que la apuesta de la *multiculturalidad* es el hacer de las culturas pequeños guetos, divisiones, separaciones, exclusiones entre las personas que pertenecen a otra cultura. Por lo tanto crear diferencias que muchas veces llevan a la violencia, se trata de distinguir tanto que se vuelve casi imposible la convivencia. Por ejemplo, los conflictos étnicos y religiosos en los Balcanes.

Otra denuncia es que bajo el término de *multiculturalidad* muchas veces se cubren los rezagos que existen económica y socialmente entre las personas de las diferentes culturas. Con el discurso del pluralismo y diversidad se justifica cierto racismo del Estado. Por ejemplo, en que las comunidades indígenas de México sean las zonas más pobres del país, junto con los Estados de la república con mayoría indígena, los de más bajo nivel educativo y de salud y con pocas posibilidades de acceder a ellos.

Otra de las cuestiones del debate actual es el tema sobre el respeto a las culturas. Las preguntas que se llegan a hacer algunos académicos y defensores de derechos humanos es: cuando hablamos del respeto a la cultura del Otro, ¿de qué hablamos, de tolerar todo, de no cuestionar nada, de apostar por el mayor purismo de las culturas aunque en algunas de ellas se viva con machismo, o se tenga a la tortura como parte de las tradiciones, etc?

Beuchot, Ellacuría, Eco, Giménez, entre otros, coinciden en que el multiculturalismo puede llevar, como la antropología cultural, a cierto relativismo cultural, y que por ello se tendría que tolerar por ejemplo, las violaciones a los derechos humanos por violentar la tradición o con el discurso que es imposición de Occidente, en parte pueden tener razón que existe y sigue existiendo una fuerte imposición de Occidente a las otras cultura; sin embargo, habrá algo universal para todas las culturas, por ejemplo el hombre, el cuidar de él.

Eco dice que hay cosas que no se pueden tolerar, que son intolerables como es precisamente el que no se respeten los derechos humanos. Dice el escritor italiano, partiendo de lo más esencial, que nadie estaría de acuerdo a que se le negara porque sí su derecho al alimento, o el que lo silenciaran, le causaran dolor a su cuerpo, etc.⁷¹

La cultura, nos recuerda Ellacuría, es histórica, no ha permanecido como está desde siempre⁷², es dinámica nos dice Giménez, cambia, algunas veces de manera violenta o violentada, pero otras veces por apropiaciones desde la misma cultura, por lo que puede abrirse y apropiarse de los Derechos Humanos, apropiarse, no asimilarse.

En este sentido tampoco es posible que la cultura se cierre a otras tecnologías, si hablamos que es histórica tendrá que usar de ellas en la medida que le ayuden y dejarlas en la medida que estorben, esto es, las tecnologías usadas como herramientas y no como fines. Para ello es necesario que la cultura se apropie de aquello que le ayude y no que se asimile, se integre. El apropiarse implicaría hacerlo suyo sin perder su raíz, enriqueciéndose, asimilarse lo entendería más como copiar los modos de otros, homologándose. Así los contactos y cambios entre las culturas sería para enriquecerse mutuamente y no para ser como la otra cultura, una mala copia de la otra cultura.

Otra parte del debate, es el seguir tratando al Otro como Objeto, desde todos los niveles y desde todos los sectores, muchas veces con las mejores intenciones. Esto ha llevado a situaciones de *desculturación*, por ejemplo aquí en México en *“los intentos de caxlanizar al indio, al mismo tiempo, se le sigue considerando indio, al modificarle su visión del mundo y sus expectativas como indio”*. El reto

⁷¹ Umberto Eco, *Cinco Escritos Morales*, Lumen, España 1998, p. 104

⁷² Juan A. Senté, *Ellacuría y los derechos humanos*, DDB-UCA, España 1998, p. 70

sigue siendo el descubrir al Otro, como sujeto ya no como objeto, en su dignidad y riqueza cultural.⁷³

A manera de Conclusión

Como hemos visto, dar un concepto de cultura no es fácil, para este trabajo nos apoyamos en el descrito por Gilberto Giménez como proceso simbólico porque, desde mi punto de vista, es el más integral, esto es, no excluye a los anteriores conceptos dados, sino que los complementa, ya que comparte con todos los anteriores una naturaleza semiótica, de significado. La cultura no queda solamente como cuestiones materiales o externas, ni como algo abstracto, espiritual o interno. Sin embargo, no se agota en el significado, sino que es forma de intervenir en el mundo, con esto se rompe la idea de cultura como algo “neutral” y se presenta también como una herramienta de dominación.

Se ha dicho que la cultura es histórica, esto es, que se va construyendo en el tiempo, a la vez que es dinámica, que tiene posibilidades de ir cambiando, de enriquecerse, de apropiarse de aquello que más le convenga para vivir y sobrevivir. Esto contra una idea de la cultura como algo ya dado de una vez y para siempre, como una idea de que las culturas están clausuradas. Esto debate el discurso de un purismo cultural, por ejemplo, el que los pueblos indígenas se mantengan libres de cualquier contacto con los otros.

Sin embargo, dentro de estas posibilidades de cambio, algunos pueden ser violentos, han sido violentos, como pueden ser las apuestas por la aculturación, que aún discutiendo la posibilidad de hacer tabla rasa de una cultura, por lo menos en su intento de manera radical, de querer quitar por la fuerza, ha terminado con pueblos indígenas como el lacandón en Chiapas.

⁷³ David Velasco, *¿multiculturalismo o pluralismo cultural?, los conflictos culturales en la perspectiva de la guerra en Chiapas*, conferencia, México Abril 2002,

El reto para la cultura, para los hombres de las distintas culturas, es la posibilidad de apropiarse, de hacer suyo lo que más les ayude y no simplemente de asimilarse ni diluirse en las otras culturas.

La globalización se presenta hoy, en lo referente a las culturas, con un doble discurso, por un lado la apuesta por lo que se llama la multiculturalidad, que en el supuesto de respeto cultural, de respeto a lo diferente, termina por segregar a las culturas o a esconder y justificar situaciones injustas, por ejemplo, la pobreza y la falta de recursos en las zonas indígenas de México como una supuesta consecuencia cultural.

Por otro lado, se pretende homogenizar a las culturas, esto es, en el caso de los indígenas de México, el que se asimilen a tomar el modelo de vida del mestizo, del de una supuesta cultura nacional, como idea de salir al desarrollo.

Finalmente el encuentro con el Otro, con su realidad, que se me impone y respondo, el reto es que en la respuesta descubra al otro como sujeto y ya no como objeto. De romper la relación de sujeto-objeto para abrirnos a una relación de sujeto-sujeto, esto es, la posibilidad de dialogar, el poder sobretodo abrirse a escuchar y aprender del otro, de las otras culturas.

CAPÍTULO III. MANERAS DE MISIONAR DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

En el presente capítulo se pretende rescatar algunas líneas generales, y un tanto universales, sobre las maneras de misionar de la Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola, y nueve compañeros más, y aprobada por el Papa Paulo III en 1540. Esta nueva Orden religiosa nace durante el Renacimiento, en una época de diversos cambios que le tocarán vivir y tendrán cierta influencia sobre ella, por ejemplo, los diferentes “encuentros” a raíz del llamado “descubrimiento” de América, las nuevas rutas marítimas que se van abriendo, otras naturalezas, plantas y animales que nunca se habían visto en Europa, las nuevas geografías, el encuentro con nuevos pueblos y sus culturas. Cambios que irán modificando, de manera más o menos rápida, lo que durante siglos había permanecido en el imaginario de los europeos: el que la tierra fuera plana, que más allá del mar había un abismo, la existencia de monstruos e incluso un catálogo de ellos hasta las interrogantes que surgen al ver a otros, con distintos valores y formas de organizarse.

El mundo del Siglo XVI es aún mayoritariamente creyente, sin embargo, comienza a existir dentro de la Iglesia una fuerte crítica a sus formas de proceder, a la corrupción, los vicios, la flexibilidad con que curas y religiosos vivían sus votos, la venta de indulgencias, de reliquias e ignorancia de sacerdotes y fieles, ante esto surge el llamado *humanismo cristiano* como apuesta por el hombre y el deseo de construir el Reino de Dios en la tierra, la construcción de las utopías.

Para muchos europeos, entre ellos los misioneros religiosos, el llamado “descubrimiento” de América, despertó ciertas esperanzas, sobretudo al ver el estado de Europa, con gobiernos absolutistas, la corrupción y los vicios dentro de la Iglesia y en la sociedad, creyeron que en estas tierras se tenía la oportunidad de construir las sociedades perfectas, habían llegado a las “tierras sin mal” habitadas por el “buen salvaje”, donde todo era, a sus ojos, no sólo “nuevo”, sino también

virgen y libre para hacer de estas tierras material de sus sueños, de construir según su propio imaginario.

I. Vocación misionera de la Compañía de Jesús

La vocación misionera de la Compañía de Jesús comenzó muy temprano, los primeros compañeros, la mayoría formados en letras, filosofía y teología en la Universidad de París, deciden, después de vivir la experiencia de Ejercicios Espirituales, ir a Jerusalén a colaborar en la evangelización de los “infieles” y a vivir con los religiosos en aquella tierra dominada por los musulmanes. Pero por circunstancias históricas, la guerra de los turcos que terminó por cerrar el mediterráneo, los primeros compañeros no pudieron embarcarse en Venecia. En 1542, dos años después de aprobada la Orden por el Papa, saldrán los primeros jesuitas a las misiones extranjeras, esto es, fuera de Europa.

La expansión de la Compañía de Jesús por el Mundo y su vocación misionera está fuertemente ligada al Imperio portugués, fue el rey Juan III quien pidió al Papa Paulo III jesuitas para ir a los territorios portugueses de Asia. El Papa que tenía a diez hombres preparados y disponibles, decidió enviar a algunos a tales misiones. Así, Francisco Xavier abre la experiencia misional para los jesuitas con el título de Nuncio, de representante papal.

En 1599 otro de los grandes apostolados de la Compañía de Jesús, la educación en los colegios y universidades, tomaba su estructura y forma universal por medio de *la Ratio Studiorum*. Por medio de ella, en todas las instituciones educativas de la Orden se enseñaban las mismas materias, con el mismo método, incluso con las mismas estructuras, con cierta flexibilidad según las culturas, pero con una propuesta educativa más o menos homogénea. Ironizando un poco, se podría decir que los alumnos de los colegios en diferentes lugares geográficos podrían distinguir, identificarse e interpretar y responder hasta por los toques de campana para llamar a las clases, a la oración o recreos.

No hubo algo similar en lo referente a las misiones. Nunca se escribió ni estableció para toda la Compañía, para todos sus misioneros, unas normas o reglas sobre las maneras a seguir en las Misiones, nunca existió algo que pudiéramos llamar *Ratio Missionorum*. Pero a pesar de esto, hubo en la Compañía algo que ayudó a realizar algunas líneas generales de misionar: las llamadas *Cartas Anuas*. Desde que Ignacio de Loyola como superior de la Orden empieza a despedirse de sus compañeros que son enviados a diferentes lugares, a distintas ciudades y distintos apostolados, les encarga escribir sobre las actividades que realizan. En estas cartas se tenía que describir cómo se encontraba la persona “espiritualmente”, su estado de ánimo, de salud, hasta las pulgas que le picaron diría Ignacio. En una segunda parte se tenía que hacer una descripción sobre sus actividades, cuál había sido su trabajo, en qué consistía, cómo lo había hecho, con quién había hablado y discutido de qué temas, etc. y una parte final sobre cuestiones más de gobierno de la misma Compañía y que por lo mismo eran situaciones más íntimas de la Orden.

Fue por medio de estas correspondencias, que llegaban de diferentes partes del Mundo contando sobre las experiencias de académicos, pastores y, sobretodo, de misioneros, como se empezó a trazar algunas líneas que ayudaron a seguir una cierta forma de misionar de la Compañía. Los jesuitas mantenían correspondencia con el Superior General en Roma, pero también mantenían correspondencia con los jesuitas de su Provincia y con otros compañeros más en diferentes partes del mundo para compartir sus experiencias. Athanasios Kircher, jesuita alemán, que era maestro del Colegio Romano, desde la capital italiana mantenía correspondencia con los jesuitas de la Nueva España, les preguntaba datos para sus estudios e investigaciones, les pedía que enviaran objetos de los que hablaban los misioneros para el Museo del colegio del cual era encargado. Esto es, el flujo de información iba y venía conectando a jesuitas de distintos rincones del Mundo y en sus diversas labores.

II. Líneas generales de misionar de la Compañía de Jesús

Como hemos dicho, las líneas generales de misionar de la Compañía de Jesús no surgen de normas y reglas a seguir, sino de la experiencia compartida por medio de las *Cartas Anuas* de algunos misioneros y de algunas zonas de Misión, como son Francisco Xavier, primer jesuita misionero, Mateo Ricci y Nobili en Asia, la experiencia de las misiones del Paraguay y los textos de Joseph de Acosta en América. Alfonso Alfaro en *Artes de México* nos dice que no existe un modelo misionero como tal de la Compañía de Jesús, pero afirma que las experiencias de los jesuitas descubren ciertas líneas que coinciden algunas como son: el intentar comprender, penetrar en la lógica del Otro para reconocer puntos de convergencia; el conservar maneras de vivir y tradiciones integrándolas en el proyecto de evangelización; el uso del arte como espacio de encuentro entre los europeos y los jesuitas, las ciencias y técnicas para el diálogo e intercambio, equipos internacionales en las misiones, la protección a las poblaciones, la inserción en las culturas, la elaboración de reflexiones, análisis y su debate en distintas instancias como la académica y, por último, el esfuerzo por conocer y comprender nuevas realidades⁷⁴. A continuación trataremos de señalar y desarrollar algunas de las líneas que caracterizan la forma de misionar de la Compañía de Jesús.

1. Mínima presencia Militar

Francisco Xavier es el primer jesuita en ser enviado a las misiones extranjeras, fue enviado a Asia patrocinado por el Rey de Portugal y con el título de Nuncio, de representante del Papa Paulo III. Los viajes duraban años para llegar a su destino final, desde su salida de Roma hasta Lisboa les llevaba varios meses y de Lisboa, para embarcarse hacía la ciudad de Goa, en la India, duraban hasta dos años de viaje pasando por diferentes problemas, desde el peligro de enfermedades como

⁷⁴ Alfonso Alfaro, op. cit., p. 25

el escorbuto, el que el exceso de vientos los desviarán a Brasil o, por el contrario, la falta de ellos los dejara meses en la línea ecuatorial hasta un posible naufragio.

Al inicio la manera de misionar de Xavier no se distinguía mucho de las formas de misionar de las otras órdenes religiosas. Xavier acompañaba o era acompañado por los portugueses, por soldados, en aquella fórmula aplicada en América de la “Espada y la Cruz”, esto es, la evangelización como justificación de conquista; sin embargo, conforme avanzó el tiempo, Xavier se dio cuenta que la forma de vida de los portugueses le estorbaba en su misión de evangelizar y los dejó. Los portugueses no daban ejemplo de lo que se predicaba, estaban más interesados en hacer dinero que en las cuestiones “espirituales”.

La realidad vivida por Xavier hizo una crisis con el sistema “colonizador-evangelizador”⁷⁵. Ya no se hizo acompañar por militares ni portugueses de ningún tipo en sus viajes, empezó a misionar hasta cierto punto solo. Esto se convertirá en una característica casi general de los jesuitas en sus misiones. Aunque representaban tanto a la Iglesia como a los Imperios, generalmente no se acompañaron de soldados o cuando lo hacían era en una presencia “discreta”, uno o dos soldados.

En México las misiones jesuitas se centraron en el norte del país, en los territorios que hoy ocupan los Estados de Nayarit, Sinaloa, Sonora, Durango, Chihuahua, la California, una parte de Coahuila y la Alta Pimería en los Estados Unidos. Nos recuerda Gómez Fregoso que aquí “*los misioneros iban por lo común acompañados de algunos soldados especiales, pero sin conquista militar previa.*”⁷⁶ A pesar que los bautizados y las regiones a donde iban los misioneros pasaban a formar parte del Imperio español no existió la conquista armada como se dio en otras regiones y con otras órdenes religiosas. Incluso en la California los

⁷⁵ Ignacio Gonzalez Faus, *Poder, Oro, Alteridad y Evangelio. Pasado y Futuro de la Evangelización*, Cristianismo y Justicia, núm. 51, Barcelona 1993, p. 9.

⁷⁶ Jesús Gómez Fregoso, *La orden religiosa de los jesuitas, Compañía de Jesús*, Religiones y Sociedad, Septiembre-diciembre de 1999, p. 143

misioneros controlaban los llamados presidios militares, estaban por encima del poder militar.

En Paraguay sucedía algo muy similar, el control militar de las misiones era llevado por los mismos jesuitas. Se llegaron a armar fuertes ejércitos de los mismos guaraníes para defenderse de los ataques de los portugueses que hacían contrabando de indígenas para venderlos como esclavos en Brasil.

2. Conocimiento de la Lengua, base para el diálogo

En sus visitas misionales a diferentes comunidades de la India, o por las islas de las especies, Xavier se centraba en la catequesis y en los sacramentos, iba a salvar almas, así se dice, por ejemplo, de la gran cantidad de bautizos que realizó en aquellas tierras, hasta diez mil. Sin embargo, poco a poco fue buscando maneras de poderse comunicar con estas poblaciones, fue aprendiendo la lengua y a buscar traducir la catequesis a los “naturales” de esos lugares. Ya no fueron sólo los bautizos masivos, sino el tratar de conocer y comunicarse con aquellas comunidades y para ello aprender las lenguas era elemental. Así, los misioneros no verán como único fin la administración de los sacramentos, sino que buscarán aprender las lenguas de los pueblos con los que conviven para “instruirlos”, que comprendieran el cristianismo, pero a la vez para dialogar y aprender de sus costumbres.

Esta línea misional llegó a ser tan importante que el general Claudio Aquaviva, quinto general de la Compañía de Jesús, a finales del Siglo XVI ya había ordenado la obligación de aprender por lo menos una lengua indígena para que los jesuitas pudieran ordenarse como sacerdotes y para poder vivir en las zonas de las Misiones. Aquí en México hubo algún caso de jesuitas que tuvieron que regresar a sus provincias de origen por no lograr aprender alguna de las lenguas

indígenas del país.⁷⁷ El Colegio de Tepotzotlán, en el Estado de México, se convirtió en un centro de estudio de las diferentes lenguas donde se preparaban tanto los escolares como los futuros misioneros. Los jesuitas fueron conocidos así como los *padres lenguas*.

El estudiar y aprender las lenguas fue una labor importante de la Compañía. Los jesuitas se fueron convirtiendo en lingüistas reconocidos ya que lograron escribir diccionarios, gramáticas, además de hacer traducciones. Por ejemplo, el primer Concilio de Lima del año de 1582 encargó a los jesuitas traducir el catecismo al quechua y al aymara. En Colombia el padre Dadey, misionero con los Muiscas, pondrá el estudio de la lengua muisca como parte de las materias del Colegio de Bogotá. En el apostolado de las negrerías, esto es, el trabajo con los esclavos, que las hubo en los puertos de Veracruz y en Cartagena entre otros lugares, el padre Sandoval logró conocer, aprender y escribir sobre algunas de las lenguas africanas habladas por los esclavos. El padre Franciscis misionero en el Darien, hoy Panamá, realizó la traducción del catecismo al cuna,⁷⁸ y a esta lista podríamos agregar toda una lista de traducciones como las hechas por Ricci al Chino, o las de los misioneros en México, o las realizadas en Paraguay, donde parte de la labor de los jesuitas con las traducciones y la imprenta logró que la lengua guaraní sobreviviera hasta nuestros días.

Esta disposición de aprender una lengua indígena como condición para ordenarse sacerdote llega a marcar cierta diferencia con otras órdenes religiosas. Franciscanos y dominicos llegaron a aprender algunas lenguas, por ejemplo, Fray Jacobo “el danés”, hijo del Rey Cristian de Dinamarca, en las misiones de Michoacán logró aprender el purépecha, entre los dominicos, Fray Pedro Lorenzo de la Nada, misionero de los Altos de Chiapas, aprendió el lacandón y el tseltal. Los dominicos en el siglo XVI llegaron a decir que “*para poder trabajar entre los indios es indispensable entender y hablar su lengua. Sólo así se puede entrar de*

⁷⁷ Se recuerda en la Nueva España a un jesuita de apellido Rubio, un gran maestro de filosofía, que tuvo que regresar a Europa por su incapacidad de aprender una lengua indígena.

⁷⁸ Angel Santos, *Los jesuitas en América*, MAPFRE, Madrid 1992, p 246.

veras en contacto con ellos,”⁷⁹ incluso se llegó a pensar si los misioneros no estarían obligados a aprender la lengua so pena de pecado mortal. Sin embargo, más bien fueron casos excepcionales ya que con los dominicos se llegó a prohibir la predicación en las lenguas indígenas y conocer sus costumbres apoyando el proyecto hispanizante de Felipe II.⁸⁰ Muy distinta fue la postura del jesuita Piccolo, misionero en California, que afirmó “*no obedecer al arzobispo Virrey que le ordenaba instruir a los indígenas en lengua castellana y no en lengua indígena*”⁸¹.

Parte de la importancia del esfuerzo que tenían que hacer los misioneros para aprender las lenguas era que “*el misionero debe pues estar enterado de todo lo que atañe a los pueblos en los que ejerce su labor, no hay intermediario que reemplace válidamente la experiencia obtenida de primera mano*”⁸². El aprender una lengua, ya no era únicamente para hacer traducciones e instruir a los “naturales”, sino para entrar en contacto y en diálogo directamente con las comunidades y sus culturas. Joseph de Acosta, en el Siglo XVI y que llegará a ser provincial del Perú, luchará precisamente por evitar tener intérpretes y buscar en los jesuitas el aprendizaje de las lenguas⁸³.

3. Intentar conocer, comprender y aprender del Otro

Xavier, más que por “divina impaciencia” en palabras de Lacouture, salió de la India por el conflicto que había hecho en él el sistema “colonizador-evangelizador”. En sus siguientes viajes ya va libre del aparato imperial y con más disposición al diálogo que a bautizar⁸⁴. Conforme iba realizando sus viajes, Xavier toma nota de las cosas que se decían de las otras culturas, por ejemplo de la japonesa y la china, por lo que decidió viajar a aquellos países. Al llegar a Japón se dio cuenta

⁷⁹ Jan de Vos, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*, México 1980, p. 18.

⁸⁰ Eugenio Maurer, *Los Tseltales*, Centro de Estudios Educativos, México 1984, p. 147.

⁸¹ Jesús Gómez Fregoso, *op. cit.*, p. 144.

⁸² Alfonso Alfaro, *Libros Vivos y Libros Muertos. San Francisco Javier y la Construcción de un discurso antropológico*, sin publicarse p. 14.

⁸³ Mauricio Gnerre, José de Acosta y la sombra de Felipillo, Las raíces sociolingüísticas y retóricas del rechazo de los intérpretes, en LAURENCICH-MINELLI, Laura y NUMHAUSER, Paulina (editoras), *El silencio Protagonista*, Abya Yala, Quito 2004. p. 138

⁸⁴ Ignacio Gonzalez Faus, *op. cit.* p. 10.

que su indumentaria como religioso mendigante no le abría muchas puertas, por lo que optó por vestirse como el académico que era de París y Nuncio del Papa y presentarse así ante los intelectuales y demás personajes del emperador japonés. Xavier experimentó mucha admiración por esta cultura y lo nuevo en él fue su deseo de discutir con los intelectuales japoneses, ya no eran las “culturas menores” sino culturas con las que se podía dialogar e incluso aprender de ellas. Esta admiración y deseo de diálogo se nota en su carta a Ignacio donde habla sobre su deseo para viajar a China *“tierra muy grandísima, y poblada de gente mucho ingeniosa, e de muchos letrados. Por la noticia que tengo, danse mucho a las letras; y el que más letrado es, es más hidalgo y tiene más valía.”*⁸⁵ Es un deseo de encontrarse con aquella civilización y cultura, incluso no tiene problema de reconocer en esas culturas cosas y valores para occidente; dice *“es tierra de más justicia que ninguna de toda la cristiandad.”*⁸⁶ Reconoce que Europa puede también aprender de estas culturas.

Mateo Ricci junto con Alejandro Valignano, Ruggieri y otros jesuitas más, continuaran la labor misionera comenzada por Xavier, éste con todo su deseo de ir a China no lo logró, murió esperando ir allá en una Isla frente a las costas chinas. Ricci y sus compañeros pudieron entrar al territorio chino, ya desde su estancia en Macao, en aquella época asentamiento portugués en China, y siguiendo la experiencia de Xavier, aprendieron a hablar la lengua, el chino, poco a poco el gobierno les permitió fundar alguna comunidad en su territorio. Ya estos jesuitas, sin abandonar su labor evangélica, buscan otros apostolados que los lleve a dialogar con los chinos. Para comenzar su encuentro con la cultura, deciden primero optar por hacerse “bonzos”, monjes budistas, pero se dieron cuenta que eran mal vistos, ya que entre la sociedad de la época tenían una fama similar a la de los sacerdotes en Europa del siglo XVI, esto es, fama de corrupción y de viciosos, por lo que se dedican a observar quiénes son los que tienen más prestigio entre la sociedad china, ven en los “mandarines” a personas preparadas,

⁸⁵ Jean Lacouture, *Jesuitas I, Los conquistadores*, Paidós, Barcelona 2006, p.299.

⁸⁶ Ignacio Gonzalez Faus, *op. cit.* p. 10.

a los intelectuales, los estudiosos, son éstos los asesores del emperador. Optan por insertarse entre los mandarines y a comenzar a dialogar con ellos.

Ricci intentó comprender tanto a la cultura China que al encontrar al confucianismo, como filosofía y sistema de valores, lo llevó a reconocer en él puntos de convergencia y encuentro con el cristianismo, a tal grado que se propuso hacer de Confucio lo que antes, muchos siglos antes, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino habían hecho tanto con Platón y con Aristóteles, el reconocer en los “paganos” cosas que se podían aprender. Reconocía a la cultura China como una cultura con la posibilidad de dialogar, de la misma condición y a veces superior a la Occidental, así escribe que *“los libros canónicos del confucianismo no quedan por debajo de ninguno de nuestros filósofos naturales”*⁸⁷. Confucio no fue “bautizado” como Aristóteles, ni Ricci tuvo la misma suerte que Tomás de Aquino. Pero esta postura del jesuita marca otra línea de la forma de misionar de la Compañía de Jesús, el deseo de conocer una cultura, de saberla interpretar, de entrar en su lógica y de buscar puntos de acuerdo con ella, un intento de diálogo de cultura a cultura.

4. Conservar prácticas y tradiciones

Roberto de Nobili en el Maduré, India, puso atención en las maneras de organizarse social y políticamente de la población del Maduré, así se dio cuenta que los brahmanes veían mal a los jesuitas por su contactos con las castas más bajas y éstos los veían mal por comer carne y por usar zapatos hechos de cuero. Nobili se adentró en el estudio del hinduismo, aprendió las costumbres de la gente, entre ellas las “sannyassi”, costumbres de los ascetas y respetadas por los brahmanes, estudió diferentes lenguas de la India, los libros sagrados como los “vedas”, sus filosofías y, finalmente, llegaría a la conclusión de no encontrar diferencias radicales entre éstos y las propuestas cristianas, por lo que lo llevará a adaptar, en lo mayor posible, el cristianismo en las costumbres y prácticas del

⁸⁷ Loc. cit.

Maduré. Nunca se les impuso a los que se llegaban a convertir el que renunciaran a sus tradiciones y a sus ceremonias.⁸⁸

De nuevo la postura de Nobili y de los jesuitas en la India, como ya había sucedido con los de China, fue buscar, más que las diferencias, puntos de encuentro para dialogar con estas culturas. Ricci y Nobili son los jesuitas que dan pistas sobre otra línea de misionar de los jesuitas: el tratar de conservar las prácticas y las tradiciones, la cultura de las comunidades, e integrarlas al proyecto de la Misión, de evangelización. Sin embargo, esta manera de misionar tuvo una fuerte oposición que desató muchos debates y posturas contradictorias de los Papas, a veces apoyando y otras condenando, que duró siglos. Tanto los ritos chinos, las fiestas civiles del confucionismo, como los ritos malabares de la India terminaron por no ser aceptados por la Iglesia y prohibidos en el Siglo XVIII. Fue hasta el pasado Siglo XX cuando la Iglesia volvió abrirse a la inculturación de los ritos cristianos a otras cultura.⁸⁹

5. Protección a las poblaciones y mejoramiento de condiciones de vida

Un asunto que vale la pena señalar es la diferencia de las circunstancias en las que se encontraban los jesuitas en los distintos territorios de misión, en concreto Asia y América. En el primero, llevados por los portugueses, éstos no tenían mayor territorio que pequeños enclaves dentro de la India o del Imperio Chino, como eran la ciudad de Goa y Macao, respectivamente. En Asia las colonias eran pequeñas ciudades que servían más como puertos comerciales, esto es, para hacer intercambios de mercancías. No hubo una guerra de conquista ni dominación de los pueblos tan violenta como en nuestro continente, por eso los misioneros se encontraron con culturas casi intactas y vivas, con sus sistemas de

⁸⁸ Eva María Clair Segurado , *Dios y Belial en un mismo Altar, Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*, Universidad de Alicante, Alicante 2000, p. 25.

⁸⁹ El papa Benedicto XIV prohibió en 1744 estos ritos declarándolos idolátricos, dos siglos después, Pío XXII acepta su uso.

gobierno, sus formas de organizarse, sus instituciones educativas, entre otras cosas más.

En América los jesuitas llegaron a un mundo ya conquistado, dominado, donde las culturas, incluso las que habían sido las dominantes de aquí, la Inca y la Mexica, eran pequeñas comunidades, dispersas entre sí, y ya sin mucho contacto entre ellas. Se había destruido sus templos, sus lugares de culto, tomado sus ciudades, las guerras habían diezmando a la población, sus instituciones estaban prácticamente desaparecidas, se había hecho además, en palabras de Andrés Aubry, una cierta “desalfabetización”⁹⁰, esto es, la destrucción y alejamiento de su código conceptual, de sus maneras de escribir, de expresarse. Se vivía bajo la encomienda y el repartimiento, el reparto de indígenas y tierras para los conquistadores. Realmente era poco lo que quedaba de las grandes culturas. Los pueblos indígenas ya habían sido “reducidos”, reorganizados en comunidades, por anteriores misioneros. En palabras de Bartolomé de las Casas al hablar sobre los indígenas de su diócesis, dice que si los vemos empobrecidos es en gran medida consecuencia de la guerra injusta y de la explotación que sufren por los españoles.⁹¹

En circunstancias diferentes, los jesuitas en América pondrán énfasis en otras cuestiones. Al inicio del Siglo XVII se fundó en Sudamérica las llamadas “reducciones” del Paraguay, misiones que se encontraban en un espacio geográfico hoy dividido entre las naciones de Paraguay, Argentina y Brasil. Las reducciones, congregar a un pueblo en un territorio específico, no son un invento de los jesuitas, sino que ya se practicaba en otros lugares. El primer intento lo hicieron los dominicos en Venezuela, según la idea de Fray Pedro de Córdoba, idea que fracasó al llegar un grupo de españoles a la reducción y tomar a indígenas como esclavos.⁹²

⁹⁰ Andrés Aubry, *Chiapas a Contrapelo*, contrahistorias, Centro de Estudios, Información y documentación, México 2005, p. 72.

⁹¹ Mauricio Beuchot, *Los fundamentos de los Derechos Humanos en Bartolomé de las Casas*, p.148.

⁹² Ignacio Gonzalez Faus, op. cit. p. 8

En México, Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, había fundado sus “hospitales-pueblo”. En aquella época el hospital no era sólo el lugar donde se curaban a los enfermos, sino también el lugar dónde podía dormir y alimentarse el vagabundo, el pobre, así estos pueblos hospitales contaban con un lugar para enfermos, pero también con espacios para los huérfanos, los ancianos, además había escuela, talleres para aprender algún oficio y el Templo. Las Casas y los dominicos en Chiapas también habían hecho reducciones, por ejemplo, el pueblo de Bachajón fue la reducción de tres comunidades indígenas distintas realizada por Fray Pedro Lorenzo de la Nada.⁹³

En el Paraguay funcionaban de manera similar al Hospital-Pueblo, pero tuvo algunas peculiaridades. Los guaraníes eran un pueblo seminómada, más bien recolectores y cazadores, no tenían la costumbre de vivir en un lugar fijo ni de sembrar. Los jesuitas contaban con permiso de la Corona española para restringir la entrada a las reducciones, esto es, no había posibilidad de que ningún indígena, que ningún español, pudiera llegar a vivir o comerciar con los indígenas sin el consentimiento de los jesuitas. Las reducciones protegían a sus habitantes de cualquier forma de esclavitud o de trabajo obligatorio en encomiendas, campos o minas, la esclavitud se permitía en los territorios portugueses y la encomienda en los territorios españoles donde el indígena era obligado a trabajar la tierra del europeo a cambio de su catequización.

En muchos sentidos se conservó la forma de organización de los guaraníes, tenían a sus propias autoridades nombradas según sus ritos, el trabajo comunitario, su sistema de defensa, entre otras cosas. Sin embargo, se integraron cosas nuevas y ajenas a la cultura, la misma idea de poblado con construcciones más duraderas y las formas arquitectónicas eran como las ciudades europeas, el ingreso de talleres para hacer oficios, el sembrar y recolectar, la llegada de

⁹³ Alain Bretón, *Bachajón, Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*, INI, México 1984. p. 68.

algunas tecnologías, fueron cosas que llevaron los jesuitas y que poco a poco se fueron apropiando los mismos guaraníes.

A diferencia de varias de las misiones jesuitas mexicanas, por ejemplo, las de la California, las reducciones del Paraguay construyeron poblados permanentes para los indígenas, mientras en la California la misión no era un lugar de residencia para todos, sino un lugar en el que pasaban temporadas para aprender catecismos u algún oficio y después regresaban al desierto a llevar su vida como antes. Esto ocasionó serias dificultades a los indígenas californianos, ya que iban perdiendo poco a poco sus habilidades para vivir como nómadas y su población fue bajando en ese territorio, algo que no llegó a pasar en el intento sudamericano.

Como en las otras experiencias misionales, también en Paraguay los jesuitas entraron de lleno al aprendizaje del guaraní con la traducción e impresión de textos, de hecho la imprenta llegó a las reducciones casi ochenta años antes que a Buenos Aires. Hemos dicho que el conocimiento de la lengua fue una de las principales labores de los misioneros, en muchas de las misiones, con diferentes comunidades y etnias indígenas, lograron escribir diccionarios y gramáticas que ayudaron a conservar las lenguas. Hoy en Paraguay, por ejemplo, el guaraní, junto con el castellano, es idioma oficial.

En América latina el espacio de las Misiones jesuitas sirvió como un lugar de protección a comunidades indígenas, mencionamos que se logró conseguir por parte de la Corona el que los indígenas de la Misión estuvieran libres de cualquier forma de trabajo obligatorio por parte de los españoles, esto protegió en muchos sentidos a los indígenas, sobretodo de mineros que buscaban mano de obra para el trabajo. En México el padre Kino logró dicho permiso para las misiones de la California, Sonora y de la Alta Pimería. En Chile el padre Valdivia defenderá a los indígenas en las Cortes españolas en contra de los encomenderos del siglo XVII⁹⁴. Las misiones por ser un lugar que congregaba a los indígenas eran bastante

⁹⁴ Angel Santos, *op. cit.*, p. 157.

atractivas para esclavistas y encomenderos en su búsqueda de mano de obra, por lo que muchas veces vivían en tensión por los ataques de éstos.

En algunas ocasiones los jesuitas en las misiones americanas terminaron por ser mediadores entre la Corona española y las comunidades indígenas, incluso en los intentos de levantamiento y en las rebeliones indígenas contra los españoles, como los casos de Chile en 1598 o en Ecuador en 1764.⁹⁵

Hemos mencionado que las condiciones de muchas comunidades indígenas, a diferencia de las comunidades asiáticas, ya estaban en una situación de dominio. Habían pasado por guerra, sometimiento, por lo que los misioneros se encontraron con realidades sociales y culturales bastantes golpeadas. Los jesuitas apostaron por mejorar las condiciones de vida de estas comunidades e incluso en otros pueblos donde el contacto con los españoles era menor. Muchas veces la posición del jesuita era de sentirse y verse como una “cultura superior” y se sentía obligado a mejorar las formas de vida de la “cultura menor”, un poco con la idea de “antes comer que ser cristiano”, esto es, antes una vida digna, mejorar su contexto, que la evangelización. Así se le apostó por los talleres para oficios, la agricultura, las vestimentas, las construcciones de vivienda, la cría de ganado para alimento, la construcción de pequeños acueductos y estanques de agua, entre otras cosas.

6. Ciencia y técnica para el diálogo e intercambio.

En mi opinión, la misión en China fue de corte más intelectual, los jesuitas enseñaban sobre las tecnologías europeas de la época en la construcción de relojes, pero también compartían datos de sus países de origen, elaboraron mapas de Europa y China y con ello llevaron la cartografía, las expediciones de otros jesuitas ayudaron a tener mayores datos de las dimensiones del reino chino. Ricci tradujo al chino textos sobre matemáticas y otras ciencias, pero también escribió en chino sobre la misma cultura china y el confucianismo. Pero además

⁹⁵ Ibid., p. 156.

aprendían costumbres, tradiciones, valores, la lengua. Los jesuitas se convirtieron en puente, en mediadores entre Europa y China, a Europa llegaban escritos sobre estos imperios, sobre sus valores y filosofías como la de Confucio, y a China sobre las costumbres y ciencias de Europa, como los tratados de Euclides.

En América, otra vez mi opinión, las misiones fueron una especie de construcción de la Utopía de Moro, esto es, hacer poblaciones, hasta cierto punto, que pudieran vivir en libertad, armonía, que pudieran mantenerse solas, lograr un mayor nivel de vida y que conservaran sus lenguas, prácticas comunitarias, sus culturas. Las ciencias y las técnicas también entraron a estas misiones, sobretodo como hemos dicho, para mejorar las condiciones de vida de estos pueblos, así se trajo la imprenta, se hizo uso también de la cartografía, de la arquitectura de edificios y de acueductos como los de la California.

7. Equipos Internacionales

Otra característica de las misiones tiene que ver con la universalidad de la propia Orden, esto es, la Compañía de Jesús desde su origen es formada por hombres de diversas nacionalidades que habían coincidido en la Universidad de París, pero a la vez, su primer deseo no era quedarse en la misma Europa sino salir a Jerusalén. Tanto por las distintas nacionalidades de los jesuitas como por los diferentes lugares de Misión la Compañía sigue siendo universal. En los equipos misionales convivían hombres de diferentes países: españoles, franceses, italianos, alemanes, checos de moravia, croatas, suizos, hondureños, venezolanos, entre otros. Un ejemplo de estos equipos internacionales lo tenemos en la Misión de la California donde podemos encontrar a italianos como Kino y Salvatierra, pero también a Consag que era de Croacia, algunos otros españoles e incluso centroamericanos como los hermanos Juan y Pedro de Ugarte. A estos hombres de distintos orígenes los unía una misma formación académica y espiritual, además de experiencias similares como la de los Ejercicios Espirituales.

Los equipos internacionales tampoco llegan a ser una exclusividad de la Compañía de Jesús, ya mencioné la presencia del franciscano Jacobo “el danés” en Michoacán, pero de nuevo en las distintas órdenes religiosas era más la excepción que lo común; sobretodo en las tierras españolas donde la entrada de otros europeos no ibéricos era restringida por el gobierno de la Corona.

La internacionalidad de la Compañía de Jesús, más la obligación de escribir a los superiores, ayudó a que la labor que hacían los jesuitas en los distintos lugares de Misión se diera a conocer en otros puntos geográficos, que se mantuvieran informadas a sus antiguas provincias sobre sus labores apostólicas y sobre las cosas que ellos mismos veían y encontraban. Por ejemplo, el Padre Neumann, misionero de la Tarahumara por cincuenta y un años, publicó en Praga *“la historia de las rebeliones de la sierra tarahumara”* ya que pertenecía a la provincia de Bohemia. Así, a principios del Siglo XVIII las academias y otros lugares de la intelectualidad de Bohemia ya tenían conocimiento de las costumbres de los pueblos indígenas del norte de México y casos similares pasaban en diferentes ciudades del mundo.

8. El Arte

Otra de las características de las Misiones jesuitas fue el uso del arte como parte de la evangelización, pero también como espacio de encuentro entre los europeos y los indígenas. No fue un recurso exclusivo de los jesuitas, ya antes otras órdenes religiosas habían empleado la pintura, el teatro, los cantos, etc. como herramientas de evangelización. También lo hicieron así los jesuitas, pero en algunos lugares las artes lograron ser un mayor espacio de encuentro que superó su uso exclusivo de catequizar. El jesuita Zippoli, de origen italiano, junto con otros jesuitas, lograron en Paraguay, Bolivia, Brasil y Argentina el desarrollo de la música. En las misiones se llegaron a construir diferentes instrumentos musicales como el violín, pero también se organizaron coros y músicos, hubo incluso composición de partituras, desde pequeñas piezas musicales hasta óperas

completas como la de “*San Ignacio*”. En Asia sucedió algo similar con el Padre Amiot en el siglo XVIII, se conserva toda la música compuesta para misa, pero a diferencia de la de las Misiones americanas, la de Amiot mezcla el estilo musical europeo de la época con los instrumentos y cantos chinos.

En lo que se refiere a la pintura, la influencia del padre Pozzo, italiano como Zippoli, fue de mucha importancia en China. La pintura en China no había logrado cierta perspectiva, dimensión, fondo, sino que era hasta cierto punto plana, los jesuitas llevaron esta nueva técnica de pintar logrando que en una superficie plana se dé la sensación y perspectiva de profundidad. Además otro aporte importante fue el copiar rostros humanos, generalmente no existía en la pintura asiática mayor distinción en los rostros que aparecían en una misma pintura, se distinguían por las ropas o por otros detalles, pero no porque la persona se pareciera a su retrato en la pintura, esto también fue algo que llevaron los jesuitas a sus misiones. La pintura ayudó tanto en las misiones indígenas como en Asia, el poder representar más fácilmente los pasajes de la Biblia para la catequesis, pero también para la realización de mapas, retratos y otras obras más de arte, así como para ilustrar las costumbres de las comunidades en las que trabajaban.

9. Esfuerzo por conocer y comprender nuevas realidades naturales, geografías y sociales

Como habíamos dicho anteriormente, los jesuitas tenían que escribir al superior una descripción sobre las cosas que iban encontrando en sus lugares de misión, por esta razón tenían que ser muy observadores sobre las costumbres, tradiciones, la lengua, maneras de vestir y de vivir de las comunidades, pero también la situación geográfica, la descripción de los cerros, ríos, lagos, costas y de la naturaleza que encontraban en aquellos lugares, animales y plantas. En palabras de Zermeño, las cartas dejaron poco a poco de ser informes y se fueron convirtiendo en la descripción de la sorpresa escondida en las tierras y culturas

desconocidas.⁹⁶ La actitud de los misioneros cambió, de la narración de la observación a narrar las experiencias que ellos mismos vivían, lo que iban aprendiendo de las culturas y de lo “descubierto”.

Así, en estos esfuerzos por conocer las nuevas realidades encontramos bastantes descripciones de distintos jesuitas. El Padre Acosta, originario de España y misionero y provincial del Perú y más tarde residente en México, recopilará gran parte de su experiencia y de la experiencia de otros para hacer su “*Historia natural y moral de las Indias*” que es una descripción muy completa del siglo XVI sobre la Nueva España.

En Colombia encontramos las descripciones del P. Sandoval que fue de los primeros jesuitas en acompañar y trabajar con la población negra que llegaba para ser comercializada en los puertos americanos como el de Cartagena, Colombia y Veracruz, México. En su “*De instauranda aethiopum salute*” narra e identifica a los diferentes pueblos, razas y lenguas africanas que desembarcaban como esclavos en Colombia, un texto que no sólo describe, sino que también reivindica a las culturas y hombres africanos⁹⁷, en una época donde la esclavitud de los negros era vista como algo “natural”, incluso para los religiosos.

En el Ecuador encontramos los textos del Padre Acuña que narrarán su experiencia sobre la exploración que realizó por el río Amazonas. Saliendo desde Quito y embarcándose en el nacimiento del mayor río de América hasta su desembocadura en las costas del Atlántico brasileño, Acuña recuperó y desarrolló la cartografía, topografía y ubicación de los diferentes pueblos indígenas que vivían a la orilla del Amazonas en un texto llamado “*Nuevo descubriendo del gran río de las Amazonas*” y presentado ante el Rey Felipe IV de España⁹⁸. Otros

⁹⁶ Guillermo Zermeño, op. cit. p. 26.

⁹⁷ Manuel M. Marzal, SJ, “La evangelización de los negros americanos según el *De instauranda aethiopum salute*”, en NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel (compiladores) *Esclavitud, economía y evangelización*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2005, p. 19-41.

⁹⁸ Angel Santos, op. cit, p. 107

misioneros realizarán un trabajo similar con el río Orinoco en Venezuela, el Padre Gumilla publicará el *“Orinoco Ilustrado”*.

Muchos por su formación y otros sin tenerla, harán mapas completando poco a poco la cartografía mundial, Kino confirmará la sospecha de que la California no era una isla, sino una península, Ricci dirá lo mismo con Corea. Consag hará otro mapa sobre la California que será publicado tanto en México como en Croacia.

En Asia otros jesuitas realizaron cartografías en su búsqueda de rutas terrestres para poder ir del continente asiático al europeo ahorrándose los peligros del mar y los dos o tres años que les llevaba realizar estos viajes. El jesuita Gruber exploró durante tres años la llamada ruta de la seda, la que tomaban los comerciantes por el interior del continente. Viajó de Pekín a los montes himalayas y de allí a Agra y Karachi, hoy Pakistán, hasta puerto de Esmirna en Turquía para embarcarse rumbo a Roma. Su viaje ayudó a la realización de los mapas que después haría el Padre Schall en China donde se verían las dimensiones del continente asiático, además ayudaría a desmitificar la existencia del reino de Catay que era parte del imaginario de la Edad media.⁹⁹

En el siglo XVIII otro misionero en China, el Padre Giampriano, lograría abrir la ruta de Pekín a Moscú al realizar un viaje por el interior del continente como embajador del emperador chino en Rusia, sus notas de viaje también aportaron a la cartografía y muchos años más tarde a la construcción de la ruta del tren transiberiano.¹⁰⁰

⁹⁹ E.A Plattner, *Jesuitas en el Mar*, Poblet, Argentina 1952, p. 164

¹⁰⁰ Ibid., p. 220

10. Elaboración de Reflexiones, análisis y discusiones

Tal vez la línea que distinga más a la Compañía de Jesús en su manera de misionar de otras órdenes religiosas sea la elaboración de reflexiones, análisis y discusiones sobre sus prácticas misionales. Hemos dicho al inicio que los misioneros narraban al superior y a otros más todas las cosas que iban descubriendo, encontrando, todas las descripciones que iban realizando eran enviadas a los colegios, universidades jesuitas y de allí a diferentes ámbitos intelectuales para su reflexión y discusión. Lo que había comenzado con unas cartas para dar cuenta de lo que se hacía al Superior, terminó por salir de la misma Orden, de las academias jesuitas, a otros ámbitos. Dice Alfaro, *“los descubrimientos de los misioneros rebasaron pronto los claustros académicos y llegaron al alcance de los grandes públicos europeos”*¹⁰¹ La experiencia de un misionero que se encontraba literalmente perdido en las barrancas de la Tarahumara danzando con los indígenas o en el desierto de la California cosechando uvas y aceitunas, las descripciones hechas por quienes navegaban sin mucho rumbo por el Orinoco, el Amazonas o el Nilo, encontrándose con pueblos nunca vistos o buscando la ruta de la seda y las especies entre las montañas de Asia, o los que vivían dentro de los palacios chinos discutiendo sobre ciencia y filosofía, armando relojes y traduciendo libros de matemáticas, todo lo que se iban encontrando y narrando en la parte “curiosa” de las cartas, se leía, reflexionaba y discutía en las academias propias y en los espacios intelectuales de Europa.

Así los mapas de Kino, Consag, Gruber, Acuña, etc., ayudaron a ir dando otra imagen del Mundo, con las “nuevas” tierras, las nuevas islas, el tamaño de los montes, los diversos climas, animales, pueblos, ciudades, metales, fueron completando poco a poco la realidad del mundo y fueron contribuyendo a la conciencia de alteridad, de encontrarse con Otros totalmente distintos a mí, al

¹⁰¹ Alfonso Alfaro, *Libros Vivos y Libros Muertos. San Francisco Javier y la Construcción de un discurso antropológico*, p. 17.

indígena americano, asiático o al europeo. Es verdad que muchas de las descripciones no eran tan precisas, sin embargo, estas descripciones iban cambiando la mentalidad, el imaginario de los europeos y de los habitantes de las zonas de misión.

Athanasius Kircher, el jesuita alemán que trabajó como académico en el Colegio Romano, buscó realizar un sistema que pudiera integrar todo el conocimiento de la época,¹⁰² para ello mantenía correspondencia con sus hermanos jesuitas de las diversas misiones, que no sólo le enviaban las cartas sino que al mismo tiempo le enviaban objetos de sus misiones para su museo, así en Roma poco a poco fueron conviviendo piezas de diferentes partes del mundo y de diferentes culturas, objetos de México, Perú, Paraguay junto a otros de Egipto, Mozambique, China, un espacio que abría a un horizonte ya no sólo europeo, sino planetario.

Un ejemplo de reflexión y discusión sobre las prácticas misionales que nos habla de un horizonte “planetario” fue el debate sobre los llamados ritos chinos y malabares realizados en Asia y permitidos por los misioneros jesuitas de aquel continente. La controversia dividió a la Iglesia entre *“aquellos que atribuían un carácter puramente civil, y por lo tanto, inofensivo, a las prácticas en cuestión, y los que insistían en su prohibición por juzgarlas supersticiosas.”*¹⁰³ Los jesuitas llevaban bastante tiempo acercándose con la cultura malabar y china, como se ha dicho ya en los ejemplos de Ricci y Nobili, y veían que no era necesario la apuesta por cambiar tradiciones ya que buscaban más el punto del encuentro entre el catolicismo y las otras culturas, algo que no entendían ni franciscanos ni dominicos ni otros sectores de la Iglesia.

Las principales críticas eran, primero, sobre la acusación de que los misioneros eran muy flexibles, a ojos de las otras órdenes religiosas, y toleraban las prácticas culturales de los chinos y malabares en los ritos cristianos; segunda, sobretudo en

¹⁰² Guillermo Zermeño, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰³ Eva María Clair Segurado, *op. cit.*, p.29.

China, eran acusados de no enseñar bien el cristianismo ya que los misterios dolorosos, -el Cristo crucificado daba cierto miedo, un hombre torturado y además semidesnudo-, se dejaban para el final de la catequesis por prudencia a la cultura china, esto llegó a ser visto, hasta cierto punto, como herejía; finalmente el aprender las lenguas y el hacer las traducciones se llegó a ver como parte de la presunción de la Compañía, de confiar más en la habilidades de los jesuitas que en la gracia de Dios para convertir a las almas.

Todas estas discusiones de experiencias realizadas en Asia se llevaron a Roma donde estaba el tribunal que las condenaría o absolvería. Sin embargo, en uno de los lugares donde mayor fue su discusión fue en la Nueva España. El Obispo de Puebla, Palafox, fue uno de los principales críticos de estos ritos y los jesuitas de la Nueva España tenían que responder a los ataques y críticas para defender a sus hermanos de Asia. Con esto quiero ejemplificar esta línea que también caracteriza a la forma de misionar de la Compañía: la reflexión, el análisis y discusión de las prácticas misioneras no se quedaba únicamente dentro de la Orden y en un espacio geográfico sino que lo trascendió, y esto ayudó a que tanto en Europa como en otras partes del Mundo se tuviera la conciencia de lo Otro, de las otras tierras, otras naturalezas, pero sobre todo otras formas de ser y hacer, de Otros, en mayúscula, diferentes a los europeos. Ya Francisco Xavier en sus cartas había enfatizado *“la necesidad de analizar los nuevos conocimientos sobre los pueblos situados en los confines del mundo, incorporándolos a las reflexiones sobre cuestiones filosóficas y teológicas que enfrentaba la cristiandad”*¹⁰⁴ Las discusiones llevaron a realizar cambios, a modificar posturas geográficas, filosóficas, teológicas, antropológicas, tanto para los europeos como para los Otros pueblos. Fueron materia para cuestionar los presupuestos universalistas de la cultura europea o cristiana.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Alfonso Alfaro, *Libros Vivos y Libros Muertos. San Francisco Javier y la Construcción de un discurso antropológico*, p. 16.

¹⁰⁵ Guillermo Zermeño, *op. cit.*, p. 46.

III. Límites de la inculturación

Los misioneros jesuitas convivían entre varias culturas: la propia con la que nacían, con las otras culturas de sus compañeros, la cultura e identidad que imprime la misma Orden a la que pertenecen y con las culturas de los pueblos a donde iban a misionar. Los jesuitas llegaban a las misiones con bastantes años de formación y de estudios y, con esto incorporado, entraban en contacto y diálogo con las otras culturas. Algo en ellos cambiaba, aprendían y se enriquecían de los Otros, lograron adaptar sus propias personas y entender los signos y códigos de las otras culturas haciéndose biculturales, esto es, manejar la otra cultura desde el interior.¹⁰⁶

La inculturación, el conocer y adaptarse a la cultura, tuvo unos límites. Primero, los jesuitas no renunciaban a ser lo que ya eran, no renunciaban a su formación ni a sus estudios, estos eran aprovechados para dialogar con la otra cultura. Segundo, en algunas culturas, como las asiáticas mejor conservadas que las americanas, pudieron entrar con mayor profundidad, tomando vestimentas, adentrándose en filosofías, prácticas, maneras de vivir, etc. Tercero, con las culturas como las americanas, culturas dominadas, la mayoría de las veces, a pesar de entrar también al conocimiento de la cultura, la posición no era de igualdad, sino desde una postura “paternalista”, esto es, se le apostó a la protección y mejoramiento de condiciones de vida, muchas veces con la mejor intención, pero con consecuencias que fueron graves. Por ejemplo, la experiencia de la California, la apuesta por la aculturación para mejorar el nivel de vida de las comunidades indígenas llevó a la paulatina desaparición de las comunidades indígenas de la península como lo relata Ignacio del Río¹⁰⁷. En otras experiencias como la del Paraguay ayudó a conservar a las comunidades con su cultura.

¹⁰⁶ Alfonso Alfaro, “Hombres paradójicos: la experiencia de alteridad”, p. 15.

¹⁰⁷ Ignacio del Río, *Conquista y Aculturación en la California Jesuítica 1697-1768*, UNAM, México 1984, p. 169.

IV. Diferencias con otras órdenes religiosas.

Estas líneas generales de la manera de misionar de la Compañía de Jesús que hemos ido mencionando no son exclusivas de ella, ya se ha dicho que los franciscanos en Michoacán llegaron a hablar el purépecha y a defender a los indígenas, incluso en sus derechos de ir haciendo un clero nativo, los dominicos realizaron las primeras ideas de las “reducciones” y el Obispo de Chiapas, Bartolomé de Las Casas, defendió la dignidad de los indígenas, su derecho a las tierras y a su cultura, cuestionando fuertemente a la conquista y a que se obligara a los indígenas a convertirse, Fray Pedro Lorenzo de la Nada, dominico también, aprendió hablar el lacandón y otras lenguas indígenas de Chiapas. Hicieron traducciones, enseñaron la música, por ejemplo, en las comunidades indígenas de Oaxaca, las zonas Zapoteca y Mixteca, es lugar de grandes músicos actualmente. Sin embargo, después de Las Casas en Chiapas, su diócesis va a terminar por seguir los lineamientos de la conquista, tanto Fray Jacobo y Fray Pedro serán mal vistos por sus hermanos de Orden, es por esto que, creo que muchas de estas líneas se llegaron a realizar de manera aislada en estas órdenes religiosas y no de forma tan sistemática como con los jesuitas.

Algunas diferencias que vemos entre las maneras de misionar de la Compañía de Jesús con otras órdenes como franciscanos y dominicos tienen que ver incluso con cuestiones históricas. Los jesuitas nacen durante el Renacimiento y crecieron en un siglo de bastantes cambios, algunas veces muy rápidos y violentos para la época, algo muy distinto para los dominicos y franciscanos ya llevaban varios siglos de fundados y que tuvieron que irse adaptando poco a poco a dichos cambios.

Dominicos y franciscanos habían acompañado a los españoles en la conquista y evangelización en América en el modelo de “conquista-evangelización” la espada y la cruz. Es desde América, con esta experiencia y manera de misionar, desde donde parten las distintas órdenes religiosas para ir a misionar al Asia, hay que

recordar que durante varios años el continente asiático fue lugar de misión exclusiva de los jesuitas por mandato del Papa a finales del siglo XVI.

Franciscanos y dominicos llegaban a las misiones de Asia con una postura hasta cierto punto triunfalista sobre su “rigorismo y actitud inflexible en las Indias Occidentales.”¹⁰⁸ Con sus excepciones, que ya hemos mencionado, la actitud de estas órdenes fue más de cuidar las formas y prácticas cristianas y no abrirse a las maneras de otras culturas. Por eso se escandalizaban de las prácticas jesuitas, ya que las consideraban “laxa y novedosa política”. Los jesuitas, que habían dialogado bastante bien con las otras culturas, no pudieron, no tuvieron paciencia de dialogar con las otras órdenes religiosas, como dice Clair, nunca compartieron su experiencia de años de misión en Asia, de su contacto con otras religiones, filosofías, con otras culturas.¹⁰⁹

Finalmente, la diferencia entre jesuitas, franciscanos y dominicos que ocasionará mayores dudas y enfrentamiento entre las dos grandes posturas de misionar era: los dominicos y franciscanos se apoyaban en la idea de que *es Dios y sólo él quien convierte*, por lo que optaban por predicar en latín e imponer ritos romanos sin ningún deseo de inculturación; en cambio los jesuitas, acusados de confiar más en ellos mismos, aprendían lengua y modos de las culturas para su labor evangelizadora¹¹⁰, con el deseo de comprender, que los otros los entendieran y ellos entender al otro.

V. Siglo XIX y XX.

El Papa Clemente XIV suprime a la Compañía de Jesús en 1773 y así se cierran más de dos siglos de historia de la Compañía y de sus maneras de misionar, años antes otro Papa había prohibido los ritos chinos y malabares, el gobierno francés, portugués y español habían expulsado a los jesuitas de sus territorios.

¹⁰⁸ Eva María Clair Segurado, p.26.

¹⁰⁹ Loc. cit.

¹¹⁰ Loc. cit.

Durante los 40 años que duró la supresión, la tendencia fue literalmente borrar a los jesuitas, muchos de los libros escritos por ellos fueron censurados, sacados de bibliotecas e incluso quemados. Las misiones fueron encargadas a otros religiosos que optaron por no continuar con la inculturación e incluso dejar de lado el aprendizaje y predicación en las lenguas de las culturas y regresar a los ritos romanos y al latín.

En 1814, otro Papa, Pío VII restauró la Compañía de Jesús, poco a poco los jesuitas fueron regresando a los espacios de donde habían salido, colegios, iglesias y misiones, pero el mundo había cambiado, la Ilustración, la Revolución francesa, las independencias de los países americanos habían creado otros horizontes. Las labores que antes realizaban los jesuitas, trabajos más intelectuales, de descripción, de diálogo, conocimiento y encuentro con las culturas fue hecho por otras instituciones como las universidades y sus investigadores, por lo que la misma Orden se centró en cuestiones mayormente pastorales.

No tengo muchas noticias sobre los misioneros jesuitas del siglo XIX, pero en muchos casos fueron ligados al imperialismo y colonialismo europeo, pero ahora en Africa. Sin embargo, se pueden rescatar figuras como el Padre Smet, jesuita de Bélgica, que en los Estados Unidos llegó a ser mediador para la paz entre el jefe indígena *Toro Sentado* y el gobierno de Abraham Lincoln.¹¹¹ Paz que con su muerte y el asesinato de Lincoln terminaría para seguir con la llamada *conquista del oeste* por parte de los Estados Unidos.

En la primera mitad del siglo XX, por algunos textos que hablan sobre las misiones, vemos que los jesuitas se centran en las cuestiones sacramentales, en el ir a las tierras de “infieles” al rescate de las almas. Sólo para ejemplificar el paso del encuentro con el Otro,- de la posibilidad de aprender de él, de dialogar con él-,

¹¹¹ Jean Lacouture, *Jesuitas II, Los continuadores*, Paidós, Barcelona 2006, p.192-193.

al volverlo objeto de sospecha, de “infiel”, voy a recuperar unas líneas del padre Celestino Testore escritas en 1923 “¿Cómo podrá orar con interés por los infieles, quien ignora el miserable estado de aquellos infelices, esclavos del demonio, que los tiene sujetos con mil absurdas y groseras supersticiones?”¹¹², ya el Otro es el “infeliz”, sus prácticas, religión, cultura, es sospechosa de ser manipulada por el “demonio” y de ser “supersticiosa”. Es el regreso de la postura que no reconoce al Otro como Sujeto, sino como objeto, como menor al que habrá que cambiar por ser distinto, es la postura etnocéntrica que mide y juzga todo lo demás como poco valioso. Sólo hasta 1939 la Iglesia volverá a reconocer la importancia de aquellas prácticas contra las que luchó, la inculturación, el encuentro, y abriría las posibilidades de volver a hacerlo; sin embargo es el Concilio Vaticano II quien dará nueva fuerza a la forma de misionar tanto de la Iglesia como de los jesuitas.

La historia del misionar de la Compañía y el nuevo impulso desde el Concilio Vaticano II nos dice que es un momento de continuar con el esfuerzo que implica el encuentro con el Otro. Con algunos ejemplos nos basta, la misión jesuita de Argelia, el Maghreb, en los años sesentas, durante el movimiento de la independencia, decide apoyar a los argelinos en sus aspiraciones de libertad aun y aunque los argelinos son en su inmensa mayoría musulmanes. Actualmente, parte del trabajo de la Misión es precisamente el diálogo y encuentro con los musulmanes, en un país que no tolera otras prácticas religiosas.¹¹³ En América latina, las misiones jesuitas chilenas con los indígenas mapuches, más que dedicarse a una forma de evangelización directa de esta cultura, que ha resistido tanto a los españoles como a los chilenos del siglo XIX y XX, colaboran y acompañan a las comunidades con el deseo de encontrarse con una cultura que se conserva como no cristiana.

Finalmente en México, las experiencias misionales de Tarahumara y Bachajón se encuentran en un diálogo intercultural. Las culturas indígenas de estas regiones ya

¹¹² Celestino Testore, sj, *Las Misiones de la Compañía de Jesús entre Infieles*, Aragón 1923, p. 2

¹¹³ Francis Gouin sj, *La Región S.J. del Maghreb*, mimeo, sin publicarse, 2007.

son cristianas, por lo que aquí se ha terminado la evangelización como conversión y se busca fortalecer y dialogar con las culturas.

A manera de Conclusión

Hemos dicho que no hubo un modelo misionero de la Compañía de Jesús; sin embargo, podemos rescatar algunas líneas generales que nos ayudan a reconstruir una manera de Misionar de los jesuitas. Entre ellas, el aprendizaje de la lengua, ya no sólo para catequizar, para que el otro entendiera lo que yo quería decirle, sino para tratar de acercarse, de entender una cultura, de dialogar con los otros. El intentar conocer, comprender y aprender del otro, la posibilidad de abrirse y reconocer los valores de las otras culturas, el intento de un diálogo de cultura a cultura, de buscar más puntos de encuentro que de separación entre las culturas, entre otras líneas, creo que son muestra del esfuerzo de los jesuitas por encontrarse con los rostros de los otros, por realizar una relación, no de sujeto-objeto, sino de sujeto-sujeto. Esta fue y es parte de la tradición, de las maneras de misionar de la Compañía de Jesús que influirán de cierta manera en la Misión de Bachajón.

Estos esfuerzos, hemos dicho, ayudaron a la llamada conciencia de alteridad, a que tanto occidente como las otras culturas, indígenas americanas o asiáticas, descubrieran la existencia de otros, distintos, pero con los cuales se podrían encontrar.

CAPÍTULO IV. HISTORIA DE LA MISIÓN DE BACHAJÓN

En este capítulo intentaré hacer una presentación de la Misión de Bachajón, para ello se hace un recorrido histórico hasta su situación actual. Esta pretensión en breves páginas, tiene como idea sólo ubicar el contexto del que estamos hablando, qué es la Misión de Bachajón, como el escenario, el lugar donde se ha dado lo que llamo encuentro entre los tseltales y su cultura, con los misioneros jesuitas.

La historia de la Misión de Bachajón, desde mi punto de vista, es una historia peculiar. Desde su fundación por el religioso de la Orden de los Predicadores, el dominico Fray Pedro Lorenzo de la Nada, como una Reducción que congrega a tres comunidades distintas de indígenas tseltales en un mismo territorio. Nace con esta idea de misión difundida durante el Renacimiento, con gran influencia del humanismo cristiano, de los textos sobre la Utopía como los de Tomás Moro, de construir sociedades perfectas en los territorios americanos, libres, hasta cierto punto, de los vicios de Europa y libres también de la situación de esclavitud y conquista de los españoles.

Además, la coincidencia de que la Misión de Bachajón se encuentra en la *Audiencia de los Confines*, en el territorio de Chiapas, de donde fuera su segundo obispo el también dominico Bartolomé de las Casas, defensor de los indígenas y promotor de las *Nuevas Leyes* que terminarán con la esclavitud del indígena en los territorios españoles. Es la realidad de los indígenas, sobretodo los de su diócesis, lo que a Las Casas lo moverá a luchar por la dignidad de los mismos como hombres, lo que lo llevará a España a pelear por los derechos y libertad de los pueblos indígenas y a develar las atrocidades e injusticias de la conquista y evangelización que iban de la mano.

Décadas después, ya en la segunda mitad del siglo XX, 1958, llegarán los primeros jesuitas como misioneros a Bachajón, con su herencia y tradición de

trabajo misional. Según González Faus, el ideal lascasiano, intentado en muchas partes, se realizará sólo en las Reducciones del Paraguay por los jesuitas en los más de 150 años que duraron¹¹⁴.

Así, la Misión de Bachajón ha sido el intento de muchos, durante tantos años, de construir el sueño de Las Casas, del esfuerzo por encontrarse con una realidad, con una cultura y con los rostros concretos de los pueblos indígenas, de los tseltales, que llevó desde su origen a pelear por sus derechos, por su dignidad, por su libertad, y en los últimos años por sus tierras, con el esfuerzo de ir encontrándose y aprendiendo de ellos y con ellos.

Para desarrollar la historia de la Misión de Bachajón, el capítulo está dividido por siglos, desde su fundación en el siglo XVI por los dominicos hasta el siglo XX con la llegada de los jesuitas y estos primeros años del siglo XXI.

I. Siglo XVI

1. Conquista y Colonización

A los pocos años de la caída de Tenochtitlán, en 1524, comienzan las primeras expediciones e incursiones al territorio de Chiapas por los conquistadores Cortés, Alvarado y Marín, pero la conquista como tal comenzará en 1528 por Diego de Mazariegos al derrotar a los indígenas Chiapa, los mismos que según las historias se suicidaron lanzándose al cañón del Sumidero, y trata de fundar en el mismo año la primera población española en el territorio, la llamada Chiapa de Indios. Sin embargo, no hubo mayores resultados hasta el año de 1536 cuando se fundó la villa de Ciudad Real, hoy San Cristóbal de las Casas, por orden de la Corona española¹¹⁵.

¹¹⁴ Ignacio Gonzalez Faus, *op. cit.*, p. 8

¹¹⁵ Jorge Díaz Olivares, *Bachajón, Zona de Refugio*, Universidad Iberoamericana, tesis de maestría en antropología social, México 1970, p. 23

Con la conquista también llegarán las figuras jurídicas de los españoles. Desde 1514, en la búsqueda de una justificación para la conquista, era obligatorio para el conquistador leer a las comunidades indígenas el llamado *Requerimiento*, éste consistía en dar a conocer a las comunidades indígenas que las tierras donde siempre habían vivido y vivían eran del Rey, y que si no aceptaban dicha orden vendría entonces la guerra, las torturas y las mutilaciones.¹¹⁶ Las Casas criticó fuertemente esta figura jurídica de España, demostrando sus defectos y sus errores, además de su absurdo. Era proclamado en castellano, lengua que los indígenas no conocían ni entendían, y además de no entender lo que decía el *Requerimiento*, que la negativa de aceptar éste fuera la justificación de poder hacer guerra a los indígenas, por eso Las Casas dice sobre el *Requerimiento* “no se sabe el absurdo si es para reír o de llorar”¹¹⁷.

Además del *Requerimiento* se estableció también el llamado *Repartimiento* y la *Encomienda*. La primera consistía en repartir las tierras a los conquistadores para que fueran explotadas y gobernadas por ellos como una especie de recompensa por los servicios prestados; la *Encomienda* consistía en repartirse a los indígenas para que laboraran las tierras del conquistador a cambio de ser catequizados. Así, los conquistadores acapararon grandes territorios como si hubieran sido totalmente vírgenes y no hubieran estado en posesión durante siglos por los indígenas de Chiapas. Las Casas denunciará esto exigiendo en *el Confesionario*, la liberación de los indígenas de la encomienda, ya que era obligatoria, y además la reparación del daño, esto es, devolver propiedades e incluso indemnizar a los indígenas por los daños causados¹¹⁸, de lo contrario el español quedaba excomulgado

Los primeros religiosos en llegar a Chiapas fueron los mercedarios quienes acompañaron a los españoles en la guerra de conquista. Después comenzaron a llegar los dominicos quienes serán los primeros en trabajar como misioneros e ir a

¹¹⁶ Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 159.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 160.

¹¹⁸ Mauricio Beuchot, *los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, p. 127

las comunidades indígenas de Chiapas, permanecerán allí hasta su expulsión por el presidente Juárez en la segunda mitad del Siglo XIX. Los primeros dominicos marcaron una fuerte diferencia y distancia de los mercedarios, al inicio llegaron con una fuerte crítica a los métodos de la conquista; ya desde años antes, estos religiosos habían denunciado fuertemente la situación de los esclavos, por ejemplo, en las Antillas. En Santo Domingo, capital de la Española, negaban la comunión a quien tuviera esclavos.¹¹⁹ También le apostaron a aprender las lenguas indígenas, incluso llegaron a creer que el no aprenderla era causa de pecado mortal.¹²⁰

2. La Diócesis de Chiapa y Bartolomé de las Casas

En 1539 el Papa Paulo III crea la *Diócesis de Chiapa*, dentro del territorio de la Audiencia de los Confines, que abarcaba Chiapas, Tabasco, la península de Yucatán, Belice y el territorio guatemalteco de la Verapaz, y nombra como primer Obispo al dominico Fray Juan de Arteaga quien antes de llegar a tomar posesión de su sede muere¹²¹. Bartolomé de las Casas es nombrado sucesor de Arteaga quien llegará a su diócesis en 1544 acompañado de varios de sus hermanos de Orden. Ya desde algunos años antes, Las Casas era reconocido en los territorios hispanos, por sus experiencias en América, tanto en las Antillas como en Guatemala e interpelado por la realidad y situación de los indígenas, había denunciado la esclavitud y el maltrato al que eran sometidos los indígenas, había mediado para lograr la paz entre indígenas y españoles en 1535 en lo que desde entonces se llama Verapaz en el territorio guatemalteco. Dos años antes de ser nombrado Obispo, en 1542 había impulsado en España la creación de *las Nuevas Leyes* que terminaban con la esclavitud de indígenas, más no de la población negra, en los territorios españoles.

¹¹⁹ Según Mauricio Beuchot a Bartolomé de las Casas, antes de optar por hacerse sacerdote, un dominico le negó la absolución de sus pecados por tener en su propiedad a indígenas, lo que ocasionó interrogantes y crisis en él, en: Mauricio Beuchot, *los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, p. 18

¹²⁰ Jan de Vos, *op. cit.* p. 18-19

¹²¹ Jorge Díaz Olivares, *op. cit.*, p. 24

Para el historiador Andrés Aubry, el nombramiento de Las Casas como Obispo, correspondía más a un deseo de la Corona española de callarlo y, por lo tanto, de alejarlo de la metrópoli que a un premio por sus desempeños.¹²² Bartolomé trata de rechazar el cargo de Obispo, pero es motivado por los mismos dominicos para que lo acepte y realice sus planteamientos en un territorio concreto.

Cuando llega a Ciudad Real, la sede episcopal, Las Casas no es un desconocido, fue recibido por manifestaciones de disgusto por los encomenderos, los terratenientes y esclavistas que conocen “lo opuesto de sus ideas y recelan ahora más que nunca de los nuevos poderes con que hoy viene investido”.¹²³ Para el nuevo Obispo la conquista era “la mayor contaminación del descubrimiento”¹²⁴ de América y de las primeras acciones que hace es dar a conocer a sus fieles el contenido de *las Nuevas Leyes* y a procurar la ejecución de las mismas, algo que le costó bastantes críticas y tensiones entre los españoles que habitaban su diócesis y que incluso promoverán su destitución.

Las tensiones y críticas también vinieron de su clero diocesano, clero que estaba bastante acomodado y era, en palabras de Díaz Olivares, “ambicioso y peor aún, no letrado, no soportó las reconvenciones”¹²⁵ del Obispo. Muchos de estos sacerdotes terminaron por regresar a España quedándose la diócesis prácticamente con sólo los presbíteros religiosos, es decir con los misioneros dominicos.

Con Las Casas y sus frailes que lo acompañaron comenzó en Chiapas una resistencia eclesial a la conquista. Apostaron por el contacto directo con las comunidades indígenas y la creación de las Reducciones como lugares libres de la presencia española, también denunciaron la encomienda, las guerras, los

¹²² Andrés Aubry, *op. cit.*, p. 68

¹²³ Jorge Díaz Olivares, *op. cit.*, p. 25

¹²⁴ Andrés Aubry, *op. cit.*, p. 68.

¹²⁵ Jorge Díaz Olivares, *op. cit.*, p. 26

botines y recompensas que se hacían los conquistadores, el saqueo de las tierras, e incluso llegaron a negar la comunión a capitanes y demás españoles que explotaban indígenas, “a quienes tenían esclavos indios o negros, y a quienes no habían devuelto lo robado en la Conquista”¹²⁶.

La primera generación de dominicos mantuvo las posturas lascasianas y apostaron por el aprendizaje de la lengua, incluso como se ha mencionado, con la idea de pecar si no se sabía la lengua y si se abandonaba la Misión. Por ejemplo, el padre Vico, que llegó con Las Casas desde España, redactó los primeros textos en un intento de hacer teología india. En la comunidad de Rabinal, Guatemala, los colegios de catequistas fundados por Las Casas rescataron el *Popol Vuh* como la apuesta por recuperar la memoria de los pueblos ante la imposición de otros códigos y valores por medio de la conquista.

Poco tiempo duró como Obispo Bartolomé en Chiapas, poco menos de un semestre, ya que se convocó al concilio de México y tuvo que ir como jerarca de la Iglesia. En el Concilio expuso de nueva cuenta sus denuncias contra la conquista, su defensa a los indígenas y las líneas de acción y reivindicación hacia las comunidades escritas en su *Confesionario*. Como consecuencia de éste concilio, y con el apoyo de otros obispos mexicanos, decide regresar a España a seguir con su defensa y denuncia, pero ahora desde las Cortes españolas. En España escribirá su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, obra considerada como la leyenda negra de la conquista. Ya no regresó a Chiapas. Años después, en 1549, renunciará a su cargo en la diócesis.¹²⁷

Con la salida de Las Casas, la Iglesia de Chiapas comenzará a cambiar, incluso a retroceder en los esfuerzos por acercarse y encontrarse con los indígenas, tan sólo su sucesor, el Padre Casillas, dominico también, realizará totalmente lo contrario a lo propuesto por Las Casas, apoyó y promovió la conquista a la zona

¹²⁶ Andrés Aubry, *Cómo la historia desafió a la diócesis*, mimeo, sin publicar, conferencia para la Asamblea Diocesana, de 12 de junio de 2007, p. 2.

¹²⁷ Jorge Díaz Olivares, *op. cit.*, p. 27

Chol, “bendijo las armas de la guerra del chol, tuvo esclavos, y derrumbó ‘ídolos’”.¹²⁸ Otros obispos construyeron conventos, templos, financiaron la llegada de religiosas y religiosos con el apoyo del dinero de los antes cuestionados encomenderos¹²⁹.

3. Fray Pedro Lorenzo de la Nada y la fundación de la Misión de Bachajón

En 1560 llegó a Chiapas el dominico Fray Pedro Lorenzo de la Nada. En España conoció las ideas de Bartolomé de las Casas, incluso, según lo narra Jan de Vos, tuvo alguna entrevista con el ex Obispo de Chiapas,¹³⁰ lo que parece que influyó en su opción para hacerse misionero. La zona a la que fue enviado a misionar, una vez llegado a Ciudad Real, fue a la de los Altos y la Selva Lacandona, territorios de los Estados actuales de Chiapas y Tabasco. Eran lugares que permanecían en cierto estado de guerra debido a que durante años los españoles incursionaban en la zona para, literalmente, atrapar indígenas y venderlos como esclavos en el puerto de Campeche. Las reacciones de los pueblos de los Pochutlas y los lacandones era hacer la guerra a las comunidades de españoles e indígenas cristianizados, así como a las reducciones, como venganza. Hay que recordar que el pueblo lacandón resistió a los españoles hasta su propia desaparición.

En 1561 Fray Pedro llega a Chilón, enclave español en los Altos de Chiapas, y de allí a la zona de Bachajón. No se sabe la fecha exacta cuando los lacandones atacan Joybe, un asentamiento indígena a pocos metros de donde se encuentra hoy la Misión de Bachajón, en parte, como se ha dicho, por venganza por las incursiones españolas. Los tseltales, que ya eran cristianos, son derrotados. En 1564 el dominico logra hacer la paz con los lacandones sin ninguna arma y ese mismo año funda la Misión de Bachajón como Reducción, con tres comunidades de indígenas tseltales: Xuxaycapa, Tuni y Lakma.

¹²⁸ Andrés Aubry, *Chiapas a Contrapelo*, p. 69

¹²⁹ Loc. cit.

¹³⁰ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 3

Fray Pedro sigue sin detenerse y continúa su viaje hacia el norte, ahora en los territorios lacandones y choles. En 1567 funda Palenque y de allí se interna por algún tiempo con los lacandones. Sus hermanos dominicos no saben nada de él, incluso se vuelve un fugitivo de su misma Orden que poco a poco ha ido adoptando los lineamientos llegados desde España: la hispanización y conquista del territorio. Fray Pedro, el fundador de la Misión de Bachajón murió en 1580 en Palenque, las ideas que Bartolomé escribió y defendió, Fray Pedro las aplicó como misionero con pueblos tseltales, lacandones y choles, desafiando a la Corona española y a su misma Orden religiosa.¹³¹

A finales del Siglo XVI, en 1576, por Orden de Felipe II en su afán de hispanización, se prohibirá escribir y conocer las culturas indígenas¹³², incluso durante un tiempo se prohibirá hablar de Bartolomé de las Casas. Esto será el regreso, sobretodo en Chiapas, a ver en los indígenas a los infieles contra los que se tenía que luchar y vencer, como antes habían sido los moros, judíos y herejes, ahora se agregaban a la lista los pueblos indígenas de América. La gran contradicción de estos primeros religiosos en Chiapas era “ser al mismo tiempo, agente de un gobierno explotador y defensores de los explotados por él.”¹³³

En un breve balance de este siglo del inicio de la Misión de Bachajón. En Chiapas se inicia y asienta la colonia y la evangelización, primero con los religiosos mercedarios que apoyan fielmente a los conquistadores. Después, con la llegada de los dominicos, comienzan las fundaciones de Reducciones con la influencia del ideal lascasiano, esto es, sin violencia, aprendiendo las lenguas, haciendo traducciones y defendiendo a los pueblos indígenas de cualquier tipo de ataque a su dignidad como humanos. Sin embargo, esto no fue en todo el clero, el diocesano buscó la forma de acomodarse en las grandes poblaciones y de no salir a las comunidades, también se caracterizó por apoyar a los españoles. En la

¹³¹ Ibid., p. 57.

¹³² Eugenio Maurer, *op. cit.*, p. 147.

¹³³ Jan de Vos, *op. cit.*, p. 56.

segunda mitad del siglo XVI, desde España y desde la misma diócesis, se va frenando el ideal lascasiano, se va abandonando el estudio de la lengua y se continúan las guerras de conquista, ahora con los pueblos del norte de Chiapas, sobre todo con los choles y lacandones. La figura de Fray Pedro es a la vez la de heredero de Las Casas y excepción ante la postura oficial de la Corona y de los dominicos.¹³⁴

II. Siglo XVII

La siguiente generación después de Bartolomé de las Casas fue bajando su espíritu misionero y lascasiano, a veces de manera muy rápida como con su sucesor que llegó a bendecir las armas que serían utilizadas para la guerra contra los choles. El Siglo XVII se caracterizará porque el contacto con las comunidades indígenas se irá enfriando, lo que antes era el deseo y apuesta por construir Reducciones, de vivir en las misiones, poco a poco se fue convirtiendo en visitas esporádicas a las comunidades hasta llegar a un cierto abandono.

Los mismos misioneros pasarán del fervor para estudiar la lengua a no volver a interesarse por ella, apostando a la ayuda de los intérpretes o a que de plano todo se enseñara en castellano aunque el indígena no entendiera.

1. La Rebelión del Chol y el Lacandón

Durante este siglo suceden dos rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas, la del Chol y la del Lacandón. Al darse las sublevaciones, los militares españoles se hacían acompañar por los misioneros, iban a las comunidades para recuperar el control, castigaban a los sublevados y después regresaban a las ciudades dejando de nueva cuenta a las comunidades solas. Esto es la presencia de españoles y misioneros es de ir y castigar.

¹³⁴ Jorge Díaz Olivares, *op. cit.*, p. 31

En lo referente a la evangelización, el método es la caza literal del indígena, esto es, se atrapaban y por lo tanto se maltrataba al indígena para luego, en total contradicción, darle buen trato para predicarle e invitarle a que llevara a otros a recibir el catecismo y los sacramentos. Como se puede observar, la evangelización se va convirtiendo en pequeños contactos, y violentos, contactos con los indígenas pero sin colaborar con ellos, sin quedarse a vivir entre ellos.

Un ejemplo de lo anterior fue la forma de cumplir la Cédula Real enviada por Carlos II en noviembre de 1692 para reducir al lacandón y al Chol, últimos pueblos de Chiapas que resistían el contacto con los españoles. La novedad de dicha Cédula era que se prohibía el uso de la guerra para cumplirla, sino por medio de la “Fe y policía”, esta última entendida como civilización. Salieron tres expediciones para ejecutar la orden Real, efectivamente no hay guerras entre los españoles y las comunidades indígenas, pero la catequesis es rápida y con intérprete, ya que no había padres que conocieran la lengua, y una vez terminada, misioneros y españoles regresaron a sus ciudades.

En resumen, en este siglo la colonia se consolidó en las ciudades de Chiapas, Comitán y Ciudad Real, generando un mayor centralismo de las autoridades civiles e incluso de la Iglesia que fueron dejando las misiones, abandonando el trabajo con las comunidades indígenas. Los misioneros y sacerdotes diocesanos comenzarán a acumular grandes extensiones de tierras para el ganado, los molinos de caña y trigo.

Cada vez fueron menos los encuentros entre indígenas y españoles, y cuando se dieron, varios de ellos terminaron en guerra. Esto es, en Chiapas, los métodos de la conquista sobreviven aún e incluso en la cuestión de la catequesis se usarán los azotes y el látigo con permiso tanto de Obispos como de autoridades civiles. Todo lo anterior originó mayor distanciamiento entre los indígenas de Chiapas y los españoles creciendo la desconfianza mutua.

III. Siglo XVIII

Para hablar de este siglo podemos rescatar tres situaciones que tienen que ver directamente con la Misión de Bachajón. La primera es la llamada Rebelión de los tseltales en 1712; la segunda, las fricciones entre los religiosos y diocesanos por los curatos y, por último, la situación de hambre y peste que fue diezmando a la población indígena en todo el territorio.

1. La Rebelión de los tseltales

Durante este siglo y antes de la Rebelión, habían gobernado la diócesis de Chiapas tres obispos: Nuñez de la Vega, Mario Colón y Alvarez de Toledo. Nuñez de la Vega, a diferencia de su antecesor Las Casas, es poco abierto a las prácticas de los indígenas, dentro de sus acciones como obispo prohíbe el uso del “*tum*”, instrumento musical que se utilizaba en las ceremonias indígenas, ya que lo que ve en él es idolatría. Para el obispo en su diócesis se vive una decadencia religiosa, según su criterio, existe la mezcla de la superstición y ritos idolátricos en las prácticas cristianas, o el realce de los santos como mediadores que incluso, desde su visión similar al de otros sacerdotes del siglo XX, llegaban a desbancar a Cristo, cosas que el prelado se dio a la tarea de terminar.¹³⁵

El Obispo Mario Colón, sucesor de Nuñez de la Vega, a diferencia del anterior obispo permitió el uso del “*tum*”, no sólo por tolerancia religiosa, sino a cambio de que las comunidades indígenas pagaran por su uso. A este obispo se le recordará porque comenzó a cobrar por las visitas que realizaba a las comunidades, lo que llevó a convertir su labor “apostólica” en una verdadera carga para las comunidades.

Esta tradición de cobrar las visitas pastorales a las comunidades fue continuada por el Obispo Alvarez de Toledo, que además exige a sus curas grandes regalos.

¹³⁵Ibid., p. 41

En una visita a la Parroquia de Chamula, el obispo castigó al padre por no haberle hecho ningún obsequio. Toledo, al parecer era un hombre interesado en el poder, da crédito a las difamaciones hechas al padre Villena, párroco de Yajalón, para poner en su lugar a uno de sus amigos. Su codicia comienza a cuestionar tanto al clero como a las comunidades indígenas.

A este peso que comienza a representar la Iglesia a las poblaciones indígenas habrá que agregar la de las autoridades civiles. Las llamadas Justicias y los encomenderos deciden no recibir maíz en el cobro de tributos e impuestos, sino sólo dinero; pero además, las Justicias especulaban con el precio del maíz para beneficiarse de su venta barata. Tanto los ladinos y españoles que comerciaban con las comunidades, fían sus productos para después generar grandes deudas que se volvieron impagables a los indígenas.

En Cancuc, comunidad vecina al territorio de la Misión de Bachajón, la gente comienza a protestar y reunirse contra la posibilidad de que el Obispo los visite. Cuenta la historia que la Virgen se apareció a una joven que le servirá de intérprete. En esta historia de la rebelión hay bastantes versiones y lecturas de ellas, la del dominico Jiménez, que le tocó vivir la rebelión, tacha de herejía y engaño a los tseltales, sin embargo, historiadores más recientes llegan a dar una visión liberadora, como la de Andrés Aubry que rescata el inicio de la guerra con el “ya se ha cumplido la profecía de sacudir el yugo y restaurar tierras y libertad”¹³⁶.

Los mensajes que empiezan a recibir los tseltales cuestionan fuertemente la labor de la Iglesia y empiezan a pensar sobre una posible separación de ella y crear su propio clero indígena, una Iglesia autóctona, y junto con esto su deseo de liberarse del tributo del Rey, la consigna de los rebeldes era: “Ya no hay tributo, ni rey, ni obispo, ni alcalde mayor.”¹³⁷

¹³⁶ Andrés Aubry, *Chiapas a Contrapelo*, p. 81

¹³⁷ Loc. Cit.

El 10 de agosto de 1712 se convocaron a los principales¹³⁸ de las 32 comunidades indígenas, pero tal convocatoria no es aceptada por los pueblos de Tenango, Chilón, Bachajón¹³⁹ y Yajalón. En respuesta a estas cuatro comunidades que no aceptaron participar enviaron a más de dos mil indígenas para que los sometieran. El movimiento rebelde es encabezado por dos principales: Sebastián Pérez de la comunidad de Cancuc y Sebastián Gómez de San Pedro Chenalhó, en territorio tzotzil, a éste último una aparición de San Pedro le da facultades de ordenar sacerdotes. La ordenación de sacerdotes indígenas será una de las causas de tensión en el mismo movimiento, el nuevo clero indígena repite esquemas de explotación del clero romano.

Al comenzar la rebelión los tseltales tomaron diferentes poblados ocasionando la muerte de 6 sacerdotes,- 4 dominicos, un franciscano y un diocesano-, uno de los dominicos es quemado en Guaquitepec, pueblo que pertenece a la actual misión de Bachajón. Los rebeldes que han ganado todas las batallas deciden tomar Ciudad Real. Los españoles duran tiempo en reaccionar, pero al recibir noticias de la dimensión del movimiento mandan pedir tropas a Tabasco. De Ciudad Real salen tropas españolas para atacar a los tseltales, así toman la población de Huistán, donde los tseltales resisten pero finalmente optan por abandonar la ciudad e ir a Oxchuc donde son alcanzados por los españoles que terminan por incendiar el pueblo y los siguen hasta Cancuc. Finalmente son vencidos el día 22 de noviembre.

La guerra fue bastante violenta y sangrienta, como dice Aubry, se les pasó la mano a ambos bandos en la cuestión de la crueldad; sin embargo, los únicos que fueron castigados, destruidos sus pueblos, expulsados, etc., fueron los indígenas. Los españoles fueron condecorados, premiados, son los héroes de esta historia.¹⁴⁰

¹³⁸ Los principales son las autoridades de las comunidades, reconocidas como tal, por los servicios que han prestado a sus pueblos.

¹³⁹ Chilón y Bachajón son territorios actuales de la Misión.

¹⁴⁰ Andrés Aubry, *Chiapas a Contrapelo*, p. 81

El discurso del dominico Jiménez sobre la rebelión es bastante duro y parcial contra los indígenas: “que agradecieran la venida de los Españoles, pues qué distinta era ahora la situación, gracias a la venida de los peninsulares [...] pues había caballos, mulas, gallinas, hachas, machetes, azadones... que ya no había sacrificios humanos y que ya no vivían en calidad de bestias”.¹⁴¹ Los indígenas quedan como ingratos ante tantas bondades de los españoles, pero el fraile va más lejos aún y confirma que son descendientes de los judíos “aún sus mismas vestiduras los delataba [...] y lo que ellos hacían cuando venía un eclipse los delataba como auténticos descendientes del pueblo Judío.”¹⁴² Es interesante la reprimenda que hace el sacerdote a los tseltales un tiempo después de que es pacificada la zona, toda la culpa la tienen los tseltales y además en sus prácticas se afirma que son como los judíos, esta afirmación caracteriza a las nuevas justificaciones para hacer la guerra a los pueblos indígenas; estos pueblos, años después de Las Casas, van a ser tratados como herejes contra los que hay que luchar como antes había luchado contra los judíos y los musulmanes.

Llama la atención que tres años después, la actitud del fraile ya no es incriminar únicamente a los indígenas de la rebelión, en su discurso dado en Guatemala afirma que “no fue toda la culpa de aquestos miserables [...] ví lo tiranizado que estaban de repartimientos y gabelas”.¹⁴³ Reconoce que la situación en la que vivían los indígenas los obligó a tomar las armas en contra de los españoles a quienes critica también de ser obstáculo para la evangelización y les recuerda que las tierras se las ha dado al Rey el trabajo de los misioneros en aquellas tierras. Sin embargo, no hay realmente un acercamiento entre Jiménez y los tseltales ya que su concepción del indígena es totalmente de seres inferiores: maliciosos, faltos de entendimiento, inclinados a la idolatría, adversos a lo sagrado¹⁴⁴. Su

¹⁴¹Jorge Díaz Olivares, *op. cit.*, p. 47

¹⁴²Loc. cit.

¹⁴³Ibid., p. 48

¹⁴⁴Loc. cit.

denuncia se queda más en la denuncia de la obstaculización que hacen los españoles al trabajo de los misioneros que el sentir sobre el indígena.

Aubry analiza esta rebelión en un horizonte más amplio de rebeliones indígenas de Chiapas a finales del siglo XVII y principios del XVIII, como los primeros momentos de reivindicación que las comunidades indígenas hacen para ellas mismas, son movimientos sobretudo campesinos que fracasarán, pero que ayudarán a un cierto despertar de la situación indígenas entre ellos mismo y entre algunos otros que se dieron cuenta que su realidad era injusta. Fueron rebeliones que involucraban a los indígenas en general, a distintas culturas, pero con objetivos muy similares. La guerra terminará por hacer aún más grande la división entre los indígenas y los españoles a pesar de convivir durante siglos en el mismo territorio.

2. Las luchas de poder del clero religioso y secular

Otra de las situaciones son las discusiones y luchas de poder del clero religioso y secular por los espacios parroquiales, ya que representaban, sobretudo para los seculares, la posibilidad de hacerse de recursos como tierras y cosechas. A pesar de que la tendencia sobre el aprendizaje de las lenguas indígenas iba a la baja en el clero, eran mejor vistos y más esperados los religiosos que los seculares, los primeros aún podían darse a entender, aunque fuera muy poco, con las lenguas indígenas, lo que los ponía en un nivel más cercano a las comunidades y además no había tanto afán de lucro como lo demostraba el clero secular. Según el origen del Obispo, si era secular o religioso, beneficiaba y apoyaba las posturas de su bando.

3. El hambre y la peste

La última situación de la que hablaremos sobre este siglo será la forma en la que se diezmó la población indígena. La peste y el hambre llegaron a matar a miles de indígenas; sólo la viruela, según el texto de Díaz Olivares, llegó a matar a más de 20,000. Sin embargo, algo que trata de descubrir Aubry en los archivos de la diócesis, es que, además de las pestes y las enfermedades, hubieron otras situaciones, un contexto de conquista, de injusticia, en la que seguían viviendo las comunidades indígenas, esto es, la población efectivamente se diezmó, pero no sólo por causa de enfermedades, sino por el hambre y la guerra en la que un sistema colonial mantenía a los indígenas. El Obispo Polanco en el siglo XVIII denunció que había 8 pueblos desaparecidos y otros 24 a punto de serlo¹⁴⁵.

La muerte por enfermedad y por la situación de dominación e injusticia en la que vivían los pueblos indígenas también afectará a la Misión de Bachajón. Se había dicho que al fundarla Fray Pedro, éste había reducido a tres comunidades indígenas tseltales en un mismo territorio, a principios del Siglo XVIII, el barrio de los Tuni había desaparecido por enfermedades o diezmada, después de este acontecimiento se reorganizará la Misión en dos grandes barrios: el de San Sebastián y el de San Jerónimo.¹⁴⁶

Otra de las posibles causas que Aubry da a la baja de la población indígena en Chiapas es el que las mujeres indígenas decidían no tener más hijos para no tener que pagar mayores impuestos ni tributos al Rey. Desde la llegada de los Borbones los impuestos y tributos habían dejado de ser comunitarios para convertirse en un impuesto individual. Además es posible que también decidieran no tener hijos para que no crecieran como esclavos del conquistador o finquero. La baja en la natalidad de las comunidades indígenas y la gran muerte de los mismos ocasionará que poco a poco la población se haya diezmado. Esto algo llegó a

¹⁴⁵ Andrés Aubry, *Chiapas a Contrapelo*, p. 78.

¹⁴⁶ Actualmente el pueblo de Bachajón mantiene esta misma organización de dos grandes barrios.

golpear a la economía de los españoles que en Chiapas, a no ser un territorio rico en metales, se le explotó vía las grandes extensiones de tierras y el trabajo gratuito que prestaban los indígenas.

IV. Siglo XIX

Muchos son los acontecimientos que ocurren en este siglo tanto en México como en el territorio chiapaneco. Desde la guerra por la independencia, la separación y vuelta de Chiapas a México, el movimiento de Reforma y la expulsión del clero extranjero, son acontecimientos que tienen que ver directamente con la historia de la Misión.

1. La Independencia y Fray Matías de Córdova

Una de las figuras más importantes en los primeros años del siglo XIX será Fray Matías de Córdova, dominico, exalumno del Obispo Polanco. Las noticias de la lucha por la independencia y las movilizaciones por la misma duraron más de un año en llegar a Chiapas. El cura Matamoros, del grupo de Morelos, tomó el pueblo de Tonalá, en la frontera de Oaxaca y Chiapas, y allí, como era su costumbre, realizó alguna proclama y luego celebró la misa. Con la incursión del ejército de Matamoros al territorio chiapaneco comenzaron los preparativos y las luchas por la independencia.

Una de las consecuencias de la lucha por la independencia fue la división y movilización de la sociedad. Los caminos eran bloqueados por campesinos e indígenas en señal de protesta, por primera vez hubo una huelga, la de los albañiles de la catedral, en Chiapas, en cambio, las autoridades se centraron más en sacar a sus familias de Chiapas que en tratar de negociar o controlar a los rebeldes. Hubo dentro de la Iglesia divisiones, algunos sacerdotes optaron a favor de la insurgencia otros por mantener el status quo. Fue peculiar la reacción y posturas de los obispos que vivieron en los años que duró la lucha por la

independencia, Guillén decidió salir de Ciudad Real para ir a vivir unos meses entre las comunidades indígenas de Tila, el conocer la realidad de las comunidades le dio la posibilidad de convertirse en mediador entre las autoridades y los insurrectos. Su sucesor, Sanmartín, de ser realista pasó al bando de los rebeldes por el contacto que tenía con los indígenas, lo que le ayudaba a explicarse los motivos de los levantamientos en armas. Estas posturas de la jerarquía de la Iglesia en Chiapas llevó a Roma a dejar sin obispo la diócesis hasta que el Vaticano reconoció la independencia de México.

En agosto de 1821, en Comitán, Fray Matías de Córdova durante la misa de la mañana convocó al pueblo a acudir al Ayuntamiento; estando allí, leyó la declaración de independencia de Chiapas y su adhesión al Imperio de Iturbide e invitó a hacer lo mismo en las otras poblaciones de la Audiencia de Guatemala. Poco más de un año duró la incorporación de Chiapas a México, porque en marzo de 1823, una vez desaparecido el Imperio Mexicano, Chiapas decide separarse de México y vivir su propia independencia como país libre.

2. México o Guatemala

En este mismo año, 1823, comienzan a reflexionar sobre la posibilidad de una anexión a Guatemala o la reincorporación a México. Las autoridades, a finales del año, abren la reflexión a todo Chiapas donde participan personas de todas las clases sociales para ver sobre el futuro de su País. Desde los intelectuales hasta los peones de las haciendas, las distintas poblaciones y comunidades, incluso las indígenas se reúnen varias veces para discutir sobre qué les convenía más: México o Guatemala. Por voto, el 12 de septiembre de 1824, los chiapanecos decidieron su anexión a México, habían votado el 56 por ciento a favor, 35 por ciento por Guatemala y 9 por ciento de indiferentes. Los pueblos de Bachajón, Chilón y Guaquitepec dieron su voto indiferente.¹⁴⁷

¹⁴⁷Jorge Díaz Olivares, *op. cit.*, p. 48

Es importante recuperar este periodo de la historia, porque, como dice Aubry, por primera vez en la vida de Chiapas son los mismos chiapanecos quienes se dan a la tarea de reflexionar sobre su propio futuro y en esta reflexión participaron de todo tipo de personas: indígenas, campesinos, ladinos, criollos, para dar su opinión individualmente o como pueblos. Es histórico porque Chiapas deja de ser objeto, como siempre se le había tratado, para volverse sujeto de su propia historia. Cabe señalar que algunas cosas cambiaron en este territorio, pero se seguirá manteniendo la estructura colonial impuesta por los españoles durante varios años más.

3. La Reforma

La Reforma también afectará la realidad de las comunidades indígenas en Chiapas. Muchas veces, con la mejor intención del gobierno para evitar el monopolio y control de los conservadores y de la Iglesia de tierras y privilegios, las nuevas leyes de reforma terminaron por afectar a los indígenas. Por ejemplo, en 1856 se afectó a las tierras comunales por la prohibición de tener tierras baldías, esto es, tierras que estuvieran sin trabajarse. En un supuesto intento de afectar a los grandes monopolizadores de tierras como era la Iglesia, los más afectados fueron los indígenas que se vieron sin tierras, ya que según su cultura y métodos agrícolas, se tiene que dejar a la tierra descansar al terminar un periodo de cosecha, en este tiempo en que no eran trabajadas, eran denunciadas como baldías por los finqueros pasando directamente a sus manos. Fue un periodo en que los finqueros crecieron y se consolidaron como un grupo importante y poderoso en Chiapas.

Otras luchas de poder se darán en este siglo en Chiapas, como en el resto de México, entre los liberales y los conservadores, disputas por el deseo de apropiarse de tierras y de mano de obra que la trabajara. Los conservadores serán los dueños de las tierras de los Altos de Chiapas, donde se ubica Bachajón, y controlarán grandes extensiones de tierra, muchas veces sin ser tan productivos,

en cambio, los liberales se asentarán en las llamadas tierras bajas, más cercanas a la Costa, serán propiedades menos grandes pero mucho más productivas. Como he dicho, parte de las dificultades que habrá entre los dos grandes grupos será por la mano de obra indígena, más concentrada en la zona de los Altos y mucho menor en la zona de la Costa. Muchas guerras se inventarán por los intereses de los conservadores y liberales.

En 1860 se da la expulsión de los religiosos de origen extranjero. Muchos de los sacerdotes que atendían a los indígenas al no ser mexicanos tienen que salir del país dejando por casi cien años a las comunidades indígenas sin la presencia de sacerdotes, ya que la situación de la Iglesia en Chiapas siempre fue insuficiente para atender a estas comunidades. No será sino hasta la mitad del Siglo XX cuando el Obispo Torreblanca enviará a los primeros misioneros a atender a las comunidades de manera permanente, entre ellos llegarán los primeros jesuitas para fundar la Misión de Bachajón en 1958.

Para concluir con los acontecimientos del Siglo XIX, vamos a mencionar la llamada guerra de castas chamula realizada en 1869. Se le ha llamado así para como referencia a la guerra que hubo en el territorio de Yucatán. Andrés Aubry matiza esta guerra en varios aspectos: en primer lugar, recuerda que sucede en un contexto electoral, el candidato liberal que había sido ya varias veces gobernador del Estado, promete el cumplimiento de las leyes de Reforma, entre ellas la que habla sobre libertad de culto y las tierras, creyendo en estas promesas, un líder indígena que había sido catequista, decide reivindicar las tradiciones de su comunidad, estas fueron interpretadas como opositoras al catolicismo por los *coletos*¹⁴⁸, lo que llevó a justificar la guerra entre la barbarie y la civilización. El gobierno se sintió autorizado para atacar a las poblaciones indígenas que reivindicaban sus tradiciones, por lo que, como dice Aubry, no fue una guerra sino matanza de indígenas por parte del gobierno, pero más en el

¹⁴⁸ Así se denomina a los habitantes de Ciudad Real, hoy San Cristóbal. Una de sus características hasta la fecha es ser sumamente conservadores y racistas.

fondo, una matanza organizada por los liberales para afectar a los conservadores que perdían con ella su mano de obra y se verían afectados económicamente. En este sentido tampoco fue una guerra de castas, sino una lucha entre blancos que tuvieron como medio a los indígenas. Finalmente, no fue tampoco únicamente contra los chamulas, sino contra las comunidades de los Altos de Chiapas, la mayoría de ellos tsotsiles y tseltales.

V. Siglo XX y XXI

1. La Revolución mexicana y la revolución chiapaneca

Al igual que con la independencia, la revolución mexicana de 1910 durará bastante tiempo en llegar a Chiapas y, al llegar, simplemente no se quedará. Al perder el poder el gobernador porfirista Emilio Barraza, fue puesto, como siempre había sido, por dedazo y desde la Ciudad de México, un gobernador que no era ni de Tuxtla ni de San Cristóbal, sino de Comitán. Ante la inestabilidad que comenzó en el estado, los coletos de San Cristóbal decidieron levantarse en armas contra los de Tuxtla para recuperar la sede de la capital del estado. Sin embargo, para ello reclutaron a indígenas tsotsiles y de los Altos para hacer guerra a los liberales, estos indígenas eran comandados por Jacinto Pérez, alias *El Pajarito*, catequista de San Juan Chamula. Por el mismo origen de la rebelión, nos dice Aubry, no es muy grato en el recuerdo de los indígenas, ya que fueron, de nuevo, realmente carne de cañón entre los dos bandos en conflicto: liberales y conservadores.

La revolución, la mexicana, llegó hasta 1916 con los carrancistas que empezaron apoyando a los campesinos, a los jornaleros, obreros y a los indígenas. Estos últimos aprovecharon para comenzar a denunciar su situación ante las nuevas autoridades y a hacerse justicia, 10 finqueros de la zona de los Altos fueron hechos presos por los indígenas. Con la llegada de los carrancistas se comenzaron a aplicar las leyes que reivindicaban los derechos de los obreros y de los mozos que laboraban en condiciones inhumanas en la zona de la selva.

Las clases privilegiadas, entre ellos los finqueros, no se quedaron pasivos al ver las acciones de los indígenas con el respaldo de los revolucionarios. Así surgieron dos movimientos armados contrarrevolucionarios: los llamados *mapaches*, quienes realmente ganaron la revolución en Chiapas, y los *pinedistas*. Los primeros representaban al bando liberal y los segundos al conservador. La revolución logró lo que durante un siglo no había sucedido en Chiapas, unir a estos dos bandos para luchar en su contra. Los *mapaches*, al principio se hicieron llamar *villistas* por haber contando con el reconocimiento de Villa, aunque éste nunca fue a Chiapas, pero más tarde lograron que su líder fuera nombrado gobernador de Chiapas por Alvaro Obregón, por lo que se hicieron *obregonistas* y le dieron institucionalidad a su movimiento.

Los *pinedistas* fueron fundados por el finquero Alberto Pineda de la zona de los Altos, que se levantó en armas, junto con otros finqueros más, en contra de la revolución y en represalia contra las comunidades indígenas que habían enjuiciado a los finqueros. Así, en 1916 sometió a varias de las comunidades indígenas, entre ellas al pueblo de Guaquitepec que fue incendiada por sus tropas. A Pineda, el gobierno de la Revolución no lo pudo vencer, como tampoco pudo vencer a los *mapaches*, por lo que terminó pactando con él, cuidando los intereses de los finqueros.

En Chiapas hubo guerra entre la *revolución mexicana* contra los movimientos locales a los que los de México no lograron vencer y tuvieron que pactar con ellos metiéndolos dentro del mismo aparato del Estado cuando la Revolución terminó por institucionalizarse. Así, vemos al jefe mapache Tiburcio Ruiz como gobernador nombrado por el presidente Obregón y a Pineda como jefe militar en Tabasco y, más tarde, como alcalde de San Cristóbal de las Casas. Con esto quiero decir que los cambios propuestos por la revolución mexicana no se materializaron como en el resto del país. Los gobiernos de Chiapas fueron de la simulación: el cumplimiento al artículo 27 se realizó, no repartiendo las tierras de los finqueros,

sino con primeras reparticiones en la década de los años 40's y después con la apertura de la Selva; el artículo 123, los derechos laborales, se cumplió con el apoyo de cientos de trabajadores guatemaltecos que ayudaron de esquirols en huelgas y movimientos obreros con tal de que los dejaran trabajar en México; la democracia, el municipio libre, se cumplió como se cumplió en todo el país, por medio del dedazo, de elecciones donde siempre ganaba el mismo partido.

Fue hasta 1948 cuando comenzó el regreso de las tierras a las comunidades de Chiapas, muchos indígenas eran baldíos, esto es, sin tierra. Regresaron, no las tierras de los finqueros claro está, sino aquellas que se hubieran ocupado de manera ilegal.

A nivel de Iglesia, en todo el estado de Chiapas, eran sólo 17 sacerdotes en 1950. Su Obispo Lucio Torreblanca va a tratar de romper con el centralismo de la Iglesia que se había ido gestando durante dos siglos y que se había hecho realidad con la expulsión de los sacerdotes extranjeros, la mayoría de ellos atendía a las comunidades indígenas.

2. La llegada de los jesuitas a la Misión de Bachajón

La siguiente narración se basa sobre todo en una sistematización del Padre Mardonio Morales, misionero jesuita, sobre la historia de la presencia jesuita en Bachajón y del texto *Conclusiones de la Revisión del Caminar de la Misión de Bachajón*¹⁴⁹, la división por años corresponde a etapas características que se reconocen de la Misión.

1958-1965, de la Integración a la Nación a la inculturación.

Es en la lógica de romper con el centralismo, la concentración urbana, de la Iglesia en Chiapas para salir a la periferia, esto es, a las comunidades indígenas con la

¹⁴⁹ *Conclusiones de la Revisión del Caminar de la Misión de Bachajón*, anónimo, mimeo, sin publicarse, Bachajón 2007.

que el Obispo Torreblanca decide invitar a los jesuitas a abrir la Misión de Bachajón. Según testimonio de algunos de los misioneros, México estaba dividido en dos provincias jesuitas: la Norte con sede en Guadalajara y con su misión en la Tarahumara y la del Sur con sede en la Ciudad de México y sin una misión en comunidad indígena. El padre García de Alba, con experiencia como misionero en la tarahumara, fue de los primeros jesuitas en entrevistarse con el Obispo y ver las posibilidades de abrir la Misión, el prelado ofreció la zona de los Altos de Chiapas que era atendida, desde Ocosingo, por un cura diocesano una vez al año debido a su extensión y por el difícil acceso, los pocos caminos, las montañas, los ríos, entre otros.

Desde que llegaron los primeros jesuitas acordaron con el Obispo cambiar la sede de la parroquia que se encontraba en el pueblo de Chilón, -un pueblo fundado como Villa por parte de los españoles-, al pueblo de Bachajón, comunidad indígena fundada como Reducción por Fray Pedro Lorenzo de la Nada y que se mantenía como un asentamiento netamente indígena. Así, su finalidad, en palabras del Padre Mardonio Morales, era “buscar prioritariamente la evangelización de los indígenas, sin por ello descuidar la de los mestizos.”¹⁵⁰

Los primeros años se dedicaron los jesuitas a reconocer el territorio que se les había encomendado. Territorio que abarca los municipios de Chilón y Sitalá junto con algunas comunidades indígenas de Yajalón. Así, secundando al idea de romper el centralismo incluso misional, comenzaron a fundar Ermitas, pequeñas capillas, en las distintas comunidades y a formar a los primeros catequistas. Años antes, el cura diocesano había comenzado con una labor de formación de catequistas, pero por lo complejo que le resultaba a un solo padre visitar todo el territorio no hubo mucha continuidad de trabajo.

¹⁵⁰ Mardonio Morales, *Presentación personal del proceso de evangelización en Bachajón 1958-2001*, mimeo, sin publicar, Bachajón 2002.

La comunidad de los primeros jesuitas estuvo formada por dos curas, dos hermanos y otros dos escolares, estos últimos, como nos recuerda el padre Ignacio Morales, tenían la encomienda del provincial de aprender la lengua tseltal y una vez hecho esto continuarían con sus estudios de teología. Desde el gobierno provincial de los jesuitas se veía claro que habría que seguir las líneas misionales jesuitas vistas en el capítulo anterior: aprender la lengua para dialogar, conocer a los tseltales, esto es, la intuición de la interculturalidad e inculturación. Sin embargo, no fue el sentir del Superior local que incluso llegó a pensar que no era necesario aprender la lengua ya que todos los indígenas pronto hablarían el castellano.

Los primeros jesuitas llegaron con una preocupación civilizatoria, esto es, con la clara idea de desarrollar a las comunidades tseltales y para ello, según era el pensar de la época como era la idea del *indigenismo* promovido por el gobierno, había que insertarlos al modelo nacional. Los indígenas tseltales tendrían que asimilarse al modelo propuesto de nación mexicana. No debemos olvidar que al fundarse la Misión de Bachajón es antes del Concilio Vaticano II, aún no hay una clara invitación de la Iglesia para la inculturación de sus prácticas, sino que todo se hace con ritos rígidos y desde el latín, y este es el modo de proceder de muchos de los jesuitas de la época.

Con esta apuesta por la civilización se abrieron tres escuelas: una en Bachajón, otra en Chilón y otra más en Jethá, escuelas donde se enseñaba la educación nacional sin ningún tipo de matiz por las cuestiones culturales, esto es, una educación muy lejana a la realidad de las comunidades indígenas. Parodiando un poco, los niños tseltales aprendían que sus antepasados eran los aztecas.

Existía en los misioneros cierta intuición de la inculturación, del deseo de conocer y encontrarse con los tseltales y su cultura, algunos de ellos aprendían la lengua, todos salían de los grandes pueblos a las comunidades para conocer más la realidad y las costumbres de los tseltales. El contacto directo con los tseltales fue

cambiando poco a poco la concepción que se tenía de la cultura tseltal y los cambios del Concilio Vaticano II reforzarán la apuesta por la inculturación.

En resumen, estos primeros siete años que se ubican a partir de 1958 cuando se funda la Misión a 1965, las acciones de los jesuitas se encaminaron principalmente: al aprendizaje de la lengua, a salir a visitar y conocer las comunidades tseltales y por lo tanto su realidad, a preparar a catequistas con cursos dados en San Cristóbal, y la apuesta por civilizar desde su concepción occidental que llevó a abrir escuelas y a realizar otras compañías apostólicas como en la lucha contra el alcoholismo que entre sus consecuencias quitó tradiciones y el que no se tomó en cuenta a los principales de las comunidades para la mayoría de sus acciones.

1966-1975, de cambios conciliares y denuncias.

Durante estos años seguirán las visitas constantes a las diferentes comunidades de la Misión y la apuesta por civilizar y desarrollar. En algunas de las comunidades los misioneros siguen construyendo escuelas, dispensarios, en otras más llevan el agua potable. Mardonio menciona que durante los primeros años de la Misión estos trabajos se realizaban sin ninguna planeación y según lo que cada jesuita, junto con la comunidad, iba viendo como necesidad.

Un ejemplo sobre la preocupación y deseo del desarrollo y la civilización lo tenemos en la comunidad de Jethá, pequeña comunidad tseltal, allí los jesuitas apostaron por desarrollar literalmente, en poco tiempo se construyó una escuela primaria, una secundaria y bachillerato, un dispensario médico, Iglesia grande y casas tanto para los misioneros como para las religiosas que llegarían a colaborar, incluso la apuesta del Padre Chagolla, superior de la Misión, era la construcción de una Universidad. Sin embargo, la realidad de los jesuitas, -que nunca fueron muchos-, y los caminos que fue tomando la Misión, no permitió que este proyecto siguiera avanzando. Hoy las casas de los religiosos están abandonadas junto con

la de las religiosas, el dispensario médico y las escuelas fueron entregadas y son atendidas por el gobierno.

Antes de cumplirse los diez años de la Misión, los jesuitas se reunieron para evaluar y comenzar a realizar la primera planeación del trabajo de la Misión. En sus reuniones fueron compartiendo y analizando la realidad con la que se habían encontrado durante estos diez años de vida entre las comunidades tseltales. Un fruto de estas reflexiones entre los jesuitas fue lo que llama Mardonio la “indignación ética”, esto es, “la conciencia refleja de que era inadmisibile la situación de esclavitud y miseria en que se encontraban los tseltales en la región,”¹⁵¹ sobre todo en la zona de Chilón, Sitalá y Guaquitepec. Según testimonio del padre Ignacio Morales, los tseltales de estas zonas, en los años 60's y 70's, vivían todavía “acasillados”, vivían dentro de la finca del patrón, eran indígenas sin tierras que trabajaban como jornaleros en la hacienda, se les pagaba todavía con vales para la tienda de raya o con alcohol y además, a los que no trabajaban o trabajaban mal les castigaban con azotes e incluso con mutilaciones de alguna oreja o nariz.

Ante esta situación se decidió hacer una denuncia a nombre de la Misión ante el gobierno del estado; en aquella época el gobernador era Manuel Velasco, donde se exponía la situación de los trabajadores y habitantes de las fincas, lo que ocasionó los primeros roces y desencuentros con los mestizos, y con los mismos finqueros que vivían en los poblados de Chilón, Sitalá y Guaquitepec. Es a partir de este momento cuando inicia la lucha agraria y laboral en la Misión, el trabajo por la recuperación de tierras para las comunidades y por la mejora de la situación de los derechos de los jornaleros.

A partir de estos años comienza un mayor esfuerzo, o por lo menos un esfuerzo más consciente, de la inculturación y de encontrarse con el Otro, con el indígena. Ya con las experiencias de las visitas a las comunidades se había tenido poco a

¹⁵¹ Loc. cit.

poco el encuentro con esa realidad de dominio y exclusión en la que vivían las comunidades, ahora empieza también un encuentro más cercano, de persona a persona, con los rostros de los tseltales. Así, los misioneros se fueron abriendo “a una nueva manera de ver la vida, y paulatinamente fuimos corrigiendo nuestra percepción de pertenecer nosotros a una cultura superior.”¹⁵² Este encuentro hizo reconocer en los jesuitas los valores y antivalores de la cultura con la que se estaban encontrando, con la cultura tseltal, y a realizar otros cambios, por ejemplo, las traducciones que se estaban realizando para la liturgia de las misas, para las catequesis, para los libros sobre cuestiones educativas, ya no debían ser sólo traducciones literales, sino que estuvieran más en consonancia con “las maneras de ser, de vivir, de percibir el entorno de la vida de los tseltales.”¹⁵³

Hablar de que los jesuitas de la Misión de Bachajón tenían una visión homogénea sería mentir. En el capítulo anterior habíamos dicho que en las discusiones sobre los ritos chinos y malabares hubo posturas dentro de la misma Compañía de Jesús que no estuvieron tan a favor de tolerar tales ritos con el argumento que era flexibilizar la doctrina. Algo similar pasó en la Misión, dentro de su mismo equipo hubo jesuitas que no estuvieron a favor de la apuesta por la inculturación y se separaron para continuar con la visión *civilatoria*(sic), sobre todo en lo referente a la educación. Actualmente, el colegio de Bachajón está en manos de religiosas, las llamadas *mínimas*, que aún teniendo casi cincuenta años de vivir entre los tseltales y que muchas de ellas hablan la lengua, la educación que se da en el colegio es totalmente en castellano y según los lineamientos de cualquier escuela del Estado.

Dos de los eventos más importantes en estos años son: el *Congreso Indígena* de 1974 y la *Asamblea Diocesana* de 1975, ambas realizadas en San Cristóbal de las Casas. En 1973 el gobierno del estado encarga al Obispo Samuel Ruiz la realización de un evento para conmemorar los 500 años del nacimiento de

¹⁵² Loc. cit.

¹⁵³ Loc. cit.

Bartolomé de las Casas que se celebraría, según lo que se creía¹⁵⁴, en 1974. El Obispo pensó que la mejor manera para realizar el evento sería realizar un *Congreso Indígena* que convocaría a las comunidades de diferentes etnias del estado para reflexionar sobre cuatro temas: la tierra, la salud, la educación y el comercio. Durante varios meses en las diferentes comunidades se discutió de estos mismos temas para llevar su reflexión al Congreso, lo mismo pasó en las comunidades tseltales de la Misión. El resultado fue la reunión de más de 2000 delegados indígenas con autoridades del gobierno y la denuncia de la situación de opresión en la que seguían viviendo sus comunidades por parte de las autoridades civiles, finqueros, mestizos, etc. Esto, en palabras de Mardonio, fue “un acontecimiento fundante de la conciencia indígena de su opresión” y, al estar juntos con otros pueblos indígenas, de ver la necesidad de organizarse para salir de esa situación.

Gracias a la experiencia del Congreso Indígena se vio desde la Iglesia la necesidad de cuestionarse cómo ella oprimía a las comunidades indígenas. En 1975 comenzó la reflexión en las comunidades indígenas sobre las maneras en las que la Iglesia era opresora. En Bachajón se reunieron principales de las comunidades pertenecientes a la Misión y allí, el principal de Tacuba, Domingo Gómez, expresó: “ustedes no está trabajando bien [...] porque tienen acaparado al Espíritu Santo. Denos al Espíritu que cuida a la Comunidad, y ya ustedes no serán indispensables.”¹⁵⁵ Desde entonces el Obispo y la Iglesia de la diócesis de San Cristóbal comenzaron, junto con las comunidades, la construcción de la llamada *Iglesia Autóctona*, esto es, la posibilidad de que ellos mismos, los indígenas, puedan dirigir a sus propias comunidades en el ámbito religioso. Comenzó el proceso de preparación de candidatos para que en tres a cinco años pudieran llegar a ser ordenados diáconos de sus Iglesias. El proceso del diaconado no fue sólo por mociones individuales de quien quería llegar a ser

¹⁵⁴ Según nuevos datos expuestos por Beuchot sobre la filosofía de Las Casas, el Obispo nació no en 1474, sino en 1484, esto es, 10 años después. En Mauricio Beuchot, *los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, p. 17

¹⁵⁵ Mardonio Morales, *op. cit.*.

Diácono, sino un proceso en el que la comunidad reflexionaba y elegía a sus candidatos para que se prepararan y, entre ellos, se ordenara al diácono.

1975-1980, de Organización eclesial y social.

Tres hechos marcan este periodo de cinco años en la historia de la Misión. El primero, la Misión y la Iglesia de la diócesis apoyaban las organizaciones comunales que habían nacido a raíz del *Congreso Indígena*, esto es, los grupos que se habían organizado a partir del Congreso siguieron reuniéndose acompañados por miembros de las diferentes parroquias, entre ellas la Misión de Bachajón. Sin embargo, algunas parroquias vecinas a la Misión, como las de Yajalón y Ocosingo, comenzaron a delegar el apoyo dado a estas organizaciones a miembros del Partido Socialista de los Trabajadores (PST), con el supuesto de ser el partido del pueblo. Esto comenzó a hacer presión dentro de la misma Misión, hubo jesuitas que apostaban a dejar las organizaciones en manos del partido y otros que creían que era necesario seguir acompañando. La tensión llevó a ir descuidando a las organizaciones y a que poco a poco quedara en manos del PST, sobre todo los asuntos relacionados con la lucha por las tierras.

El segundo hecho, Wololchán. El PST comenzó a optar, dentro de su estrategia de lucha, por la invasión de tierras. Así, se tomaron fincas del municipio de Chilón y Sitalá, lo que ocasionó una de las represiones más violentas del gobierno en contra de los indígenas, la matanza de Wololchán¹⁵⁶, comunidad tseltal que pertenece a la Misión. Era una época en que en Chiapas había bastantes movimientos sociales, las tomas de tierras, manifestaciones, huelgas en la Ciudad de San Cristóbal, entre otros más. Juan Sabines¹⁵⁷ y Absalón Castellanos, eran el gobernador y el general encargado de la zona militar en Chiapas, respectivamente, quienes mandaron a controlar la situación de las tomas de tierra en el municipio de Sitalá.

¹⁵⁶ Se llevó a cabo el 15 de junio de 1980.

¹⁵⁷ Hermano del poeta Jaime Sabines y padre del actual gobernador de Chiapas ahora por las siglas del PRD.

Según Carlos Fazio, al llegar el ejército a la comunidad de Wololchán, éste disparó indiscriminadamente a los tseltales, matando a hombre, mujeres y niños. El gobierno, ante la masacre, prohibió que se enterraran los más de 20 cadáveres que habían quedado dispersos en las calles de la comunidad como señal de represalia. Castellanos, a nombre del ejército, reconoció que se había disparado a la población, pero sólo aceptó que hubo dos bajas de civiles. Diez años después de la matanza fueron encontradas unas fosas comunes con más de 150 cadáveres en las cercanías de Wololchán¹⁵⁸. La forma de responder del gobierno a la situación social de Chiapas fue la militarización y la protección a la clase privilegiada, a los finqueros. No hubo mayores responsables de la masacre, Absalón Castellanos fue sucesor de Sabines en la gubernatura.

El tercer hecho tiene que ver con las diferencias entre dos líneas sobre la idea del diaconado indígena, la primera de ellas fomentada por los dominicos, misioneros en Ocosingo, que apoyaban una idea de diaconado horizontal y por lo tanto temporal, esto es, con el argumento de que el diaconado podía fomentar el caciquismo en las comunidades, éste debía ser temporal para que el diácono no acumulara poder y dar oportunidad a que otros tseltales prestaran el mismo servicio. La otra línea que apoyaban sobretudo los jesuitas, era la del diaconado permanente, esto es, apoyar la idea de una estructura y jerarquía de la Iglesia Autóctona, para que poco a poco los religiosos no indígenas fueran entregando el control de la Iglesia a las personas de las comunidades.

Las diferentes visiones sobre el diaconado indígena dividieron a los religiosos de la diócesis de Chiapas, lo que llevó a una gran fractura entre los dominicos y los jesuitas que terminaría con la separación de los proyectos para que cada Orden trabajara según sus propias ideas.

¹⁵⁸ Carlos Fazio, *Samuel Ruiz el caminante*, Espasa-Calpe, México 1994, p. 146

1980-1988, de crisis entre jesuitas y dominicos.

En la diócesis seguían las discusiones sobre la manera de llevar a cabo el diaconado. Los dominicos seguían sin ponerse de acuerdo sobre la forma de establecer el ministerio temporal y no llegaban a nada en concreto. Los plazos para evaluar a los tseltales que estaban en formación en el prediaconado para ver quiénes asumirían el cargo de diácono llegaron sin haberse hecho la evaluación a los candidatos. En una visita del Obispo a las comunidades, las autoridades indígenas le cuestionaron que no se hubieran hecho las evaluaciones como se había acordado, en ese momento Don Samuel evaluó, junto con la comunidad, a los prediáconos y ordenó a los primeros diáconos permanentes de la comunidad. Así, se siguió la línea del diaconado permanente y su expansión fue cuestión de tiempo.

Tiempo antes, se había fundado como parte de la Misión el proyecto de la Arena acompañado por Fomento Cultural y Educativo¹⁵⁹ para acompañar a los tseltales que habían migrado en los años 70's por la apertura de las tierras en la zona de la Selva, allí se continuaba con la visita a comunidades, la formación de catequistas y diáconos, acompañando fiestas y por otro lado con la lucha agraria, la organización y constitución de ejidos y la formación de cooperativas. También se establecieron contactos con los Ch'oles que vivían en ese territorio.

En 1982 con la erupción del volcán Chichonal que destruyó comunidades de los indígenas zoques, un grupo de ellos llegó a la cañada del Usumacinta, territorio de la Misión, y fundó el pueblo de Francisco León. A partir de entonces, desde la Arena y en territorio de la Misión de Bachajón, se comenzaron a atender a tres grupos indígenas: los tseltales, los Ch'oles y los zoques.

En 1985 ante la represión desde el Estado por medio de policía y ejército, -un ejidatario Chol había muerto a manos de la policía de Palenque-, se fundan

¹⁵⁹ Fomento Cultural y Educativo, es una asociación civil formada por laicos y jesuitas que apoyan en procesos organizativos y educativos para comunidades indígenas y obreros.

diferentes organizaciones políticas y de defensa de derechos Humanos como el *Comité de la Defensa de las Libertades Indígenas*. Los tseltales que seguían organizados en el *Congreso Indígena* se reorganizaron formando el *Tsoblej yu'un jwocoltic* que comenzó a coordinarse con el Comité. En la Arena se fundó la organización *Ucisech* para luchar contra el desalojo al que eran amenazados los ejidos Ch'oles colindantes al río Usumacinta, frontera con Guatemala, en momentos de tensión por la situación de guerra en el vecino país y las migraciones de guatemaltecos a México.

En lo referente a la labor pastoral y de inculturación, se continúan con las traducciones de la Biblia; ya en 1984, se editan los cuatro evangelios y los *Hechos de los apóstoles* en tseltal. Tres años después las cartas de los apóstoles y el *Apocalipsis*.

Finalmente, en 1988 se llegó a la ruptura total entre los misioneros religiosos que trabajaban en la zona Tseltal. Por un lado, la negativa de los jesuitas a dejar las organizaciones al PST, el implementar el maoísmo en la organización política que incluía la militarización de las comunidades como autodefensas, por otro lado la ya mencionada discusión del diaconado temporal y permanente. Todo esto llevó a la separación entre los dominicos y jesuitas. Los jesuitas formaron el llamado equipo CHAB, -son las siglas de Chilón, Arena y Bachajón que forman la palabra miel en tseltal-, para coordinar el trabajo organizativo y social junto con las comunidades del territorio de la Misión.

1988-1994, de opción cívica, política y organizativa.

La Misión de Bachajón, que incluye el proyecto de la Arena, siguen trabajando juntas en los proyectos pastorales, pero no así en lo organizativo y social por ser problemáticas distintas. En lo referente a las tierras, por ejemplo, en la zona de la Selva el trabajo es por constituir, por formar ejidos con las comunidades indígenas, mientras que en la zona de Bachajón, Sitalá y Guaquitepec la lucha se centra en la recuperación de las tierras acaparadas por los finqueros. Por esta

razón surgen dos proyectos, el *Yomlej* en la Arena y el *Centro de Derechos Indígenas, AC* (CEDIAC) en Bachajón para responder a los problemas de cada lugar.

En la zona de la Selva la organización incluyó la lucha política, por los derechos humanos, por la salud, la situación de género y lo agroecológico. Como parte de esta lucha está el plantón de los Ch'oles en Palenque por el fraude electoral de 1991 en Chiapas y luego la marcha a la Ciudad de México de "*Xinich*", organización civil de derechos indígenas, para denunciar la represión del Estado. A partir de 1992 comienzan las mesas de diálogo entre la organización indígena y las diferentes instancias de gobierno.

En Bachajón se siguió trabajando en el proceso de la Iglesia Autóctona, con el trabajo, formación y ordenación de Diáconos. Se intensificó el trabajo en las comunidades indígenas, acompañando fiestas y a los principales, con el deseo de acercarse a la cultura, al mismo tiempo, se continuaban con las traducciones del Antiguo Testamento y su publicación.

1994-2001, de conflicto social, autoctonía eclesial y autonomía de los proyectos.

El primero de Enero de 1994 inicia el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en poco tiempo toman varias ciudades del estado, entre ellas San Cristóbal y Ocosingo. En las comunidades ya había indicios de un posible levantamiento armado; sin embargo, fueron sorprendidas las acciones de las comunidades y la respuesta del gobierno. En la Selva y en Bachajón hubo consonancia con las demandas de la justicia del levantamiento y sus causas, pero no en el uso de la violencia.

Desde el inicio del levantamiento zapatista en 1994, la Misión apoyó la realización del diálogo entre el gobierno y los zapatistas, los llamados "diálogos de la

Catedral” realizados en la ciudad de San Cristóbal desde el primero de febrero al veinte de marzo del mismo año, y colaboró con los cinturones de paz.

Un año después, en 1995, el equipo de la Arena fue invitado por los zapatistas a los diálogos de San Andrés, espacio de diálogo entre el gobierno y los zapatistas donde se analizarían y darían propuestas para resolver los problemas que habían dado origen al conflicto en Chiapas. La agenda contemplaba cuatro mesas de trabajo para discutirse: a) derechos y cultura indígena, b) democracia y justicia, c) bienestar y desarrollo y finalmente d) situación de la mujer en Chiapas. El 16 de febrero de 1996 se firmaron los resultados de la primera mesa de trabajo, es decir, los referentes a los Derechos y cultura indígena, conocidos como los Acuerdos de San Andrés; sin embargo, al iniciarse los trabajos de la segunda mesa, la actitud del gobierno siguió siendo la de militarizar el estado y tolerar la presencia de grupos paramilitares. Ante esta situación, el 2 de septiembre de 1996 los zapatistas decidieron suspender el diálogo con el gobierno hasta que no se cumplieran cinco condiciones: cumplir los acuerdos de derechos y cultura indígena, que el gobierno presentara una propuesta sobre democracia y justicia, la libertad a los presos políticos, el fin de la militarización y desarme de grupos paramilitares, y la designación de un interlocutor por parte del gobierno.¹⁶⁰

El equipo de la Arena, junto con las comunidades de la Selva, decidieron seguir la suerte del movimiento zapatista, esto es, no cooperar con nada con el gobierno si éste no cumplía con las condiciones dadas por los zapatistas, entre ellas el cumplimiento de los acuerdos firmados, por lo tanto, en septiembre de 1996 se suspendieron las mesas de trabajo que se llevaban a cabo con el gobierno desde 1992. Todo el movimiento organizativo de la Arena se centró en exigir el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés.

¹⁶⁰ Adriana López Monjardín, *La crisis del diálogo entre el EZLN y el gobierno federal*, en La Jornada, 16 de febrero de 1998, vi: www.jornada.unam.mx/1998/02/16/crisis.html

Con lo anterior comenzaron las diferencias dentro de los proyectos y organizaciones comunitarias de la Misión, entre la Arena y Bachajón. La zona de Bachajón no fue invitada a los diálogos de San Andrés aunque apoyó, al igual que la Arena, al movimiento zapatista en los diálogos, no así en la violencia como se había dicho; sin embargo, en el momento del incumplimiento de los acuerdos, las organizaciones de Bachajón, no optaron por romper con el gobierno, sino que siguieron en la lucha política; por ejemplo, siguieron participando en las elecciones para ganar el municipio de Chilón y mantenían cierto diálogo con el gobierno.

En lo referente a la construcción de la Iglesia Autóctona, la reflexión los lleva a ver la posibilidad de dar un paso más: la petición del sacerdocio uxorado, esto es, pedir la ordenación sacerdotal para los diáconos casados. Esta reflexión y petición de las comunidades tseltales de la Misión de Bachajón ha llevado a un debate incluso con el Vaticano.

En 1996, en el mismo año de los diálogos de San Andrés, ocurre en la Misión lo que se ha llamado el *chinchulinazo*. Fue un problema interno del mismo Ejido de San Jerónimo Bachajón, no directamente involucrado con el zapatismo, pero originó tensión en las comunidades tseltales, destapó cierta división que había en las mismas y enrareció algo el ambiente político en Chiapas en un contexto de diálogo entre el gobierno y el zapatismo. Originalmente las tierras del Ejido pertenecían a los habitantes del poblado de Bachajón, pero en los años 20's las autoridades ejidales deciden abrir las tierras comunales para dar entrada a nuevos ejidatarios, de esta apertura se beneficiaron familias que venían de los Altos de Chiapas que se fueron enriqueciendo poco a poco y de igual manera fueron controlando al Ejido. Así, con los años, se fue dividiendo el Ejido entre los habitantes del barrio de San Jerónimo y los de las tierras bajas que eran los nuevos ejidatarios.

El 4 de mayo de 1996 se realizó la elección del comisariado ejidal en la comunidad de Paxilhá. Los del barrio de San Jerónimo, llamados chinchulines por el apodo de

su líder, en protesta no habían acudido a la votación, por lo que ganó el candidato de los habitantes de las tierras bajas. Al regresar éstos al poblado de Bachajón, fueron agredidos fuertemente por los chinchulines. Al día siguiente, los de las tierras bajas respondieron a la agresión; el resultado fue de varios muertos y el incendio de varias casas del pueblo, incluso se atacó a la Iglesia y a la casa de los misioneros. Los jesuitas, en lo posible, mediaron para que no llegaran personas de las comunidades a continuar con la violencia contra los del barrio de San Jerónimo en Bachajón. Sin embargo, el gobierno del estado apoyó a los chinchulines con policías y armas. Estos últimos terminaron por controlar el pueblo de Bachajón y a la cabecera municipal, el alcalde, de las siglas del PRD, tuvo que huir de Chilón a Tuxtla por los disturbios. Finalmente el gobierno, ante las presiones de diferentes organizaciones, dejó de apoyar a los chinchulines y los envió a prisión.

2002 al 2008, de migración, defensa de territorio y los tumbales tseltales.

Estos últimos años se han caracterizado por el aumento de la migración de hombres y mujeres tseltales a diferentes lugares de Estados Unidos y México, sobretudo la llamada migración pendular, los que salen a trabajar y al cabo de dos o tres meses regresan a sus comunidades. Los principales destinos son Playa del Carmen en Quintana Roo, donde laboran como albañiles o en lugares de turismo, o como jornaleros en Sonora, Sinaloa y en Jalisco, en la recolección de frutas y verduras.

En lo referente a la defensa del territorio, años antes se había logrado hacer un fideicomiso para comprar tierras a los finqueros, lo que se hizo y se repartió a las distintas comunidades como propiedad privada, algunas comunidades por su parte, invadieron fincas y formaron nuevas comunidades como la de Peña Fuerte en Guaquitepec. Lo cierto es que el problema del monopolio de tierras terminó gracias al levantamiento zapatista, en la Misión se acabaron los finqueros que terminaron por vender o les quitaron las tierras, muchas de ellas tampoco las habían obtenido de manera justa ni legal. Ahora, ya no se lucha por las tierras, sino por su defensa contra cualquier intento de privatización; además, se han

creado reservas naturales dentro de las comunidades para la autoprotección de su medio ambiente, sin que intervenga el gobierno.

Finalmente, en estos años la organización de la Misión de Bachajón se ha hecho mediante los llamados *Tsumbales*, estos son divisiones del territorio de la zona de la Misión que corresponden a las cinco distintas tradiciones culturales tseltales que convergen en ella. Esto en respuesta al mayor conocimiento de la cultura tseltal que ha permitido reconocer dentro de ella misma otras tradiciones y costumbres. También en lo referente a la cultura, en 2005 se terminó y presentó la Biblia en la lengua tseltal, realizada por medio de una traducción dinámica, esto es, no una traducción literal sino que rescata la cosmovisión de los tseltales y para ello se realizó consultando a las mismas comunidades, este trabajo duró más de 30 años.

A manera de Conclusión

Durante siglos se fue consolidando en la zona de la Misión de Bachajón una estructura de dominación colonial que se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX y que ni la independencia ni la Reforma ni la Revolución pudieron cambiar. Situación que pudo sostenerse en parte por las mismas circunstancias de aislamiento, la falta de medios de comunicación con otros pueblos y ciudades, la misma geografía, pero también por un discurso incorporado de que el ladino era de una cultura superior a la tseltal. Fue hasta la llegada de un agente extraño, los jesuitas, en 1958, cuando la realidad de la zona de la Misión empezó a cambiar de una manera más rápida. Esta historia de las relaciones entre jesuitas y tseltales es lo que veremos a continuación.

CAPÍTULO V EL CAMINO DEL ENCUENTRO

El presente capítulo tiene como fuentes de información, principalmente, el trabajo de campo realizado en la Misión de Bachajón, en distintas visitas a varias comunidades tseltales, así como las entrevistas a diferentes jesuitas, entre ellos a algunos de los primeros jesuitas en llegar a la Misión hace casi 50 años, y entrevistas a diferentes tseltales, entre ellos, un diácono, un traductor, catequistas y varios jóvenes.

El capítulo trata de dar cuenta sobre las relaciones entre los jesuitas y los tseltales, como un camino del encuentro entre ambas culturas, por lo que lo he organizado de la siguiente manera: primero presentando a los principales actores de la Misión: tseltales, ladinos y jesuitas; después dar cuenta de las razones y utopía para fundar la Misión de Bachajón; luego el encuentro con una realidad, es decir, con una realidad que mantenía una estructura colonial y las acciones para responder a esta realidad; en el encuentro con una cultura, trato de seguir un orden de tiempo, de la primera idea de desarrollar y civilizar y, por lo tanto, la apuesta de la aculturación, a la intuición de la inculturación y el encuentro la cultura y con el rostro concreto de los tseltales. Aunque me centro más en el recorrido realizado por los jesuitas, trato de rescatar en lo posible el camino recorrido también por los tseltales en este encuentro entre estas dos culturas.

I. Quién es quién, tseltales, ladinos y jesuitas en un mismo territorio

El territorio de la Misión de Bachajón actualmente se conserva como un territorio intercultural, es decir, dentro de este territorio de 800 kilómetros cuadrados conviven diferentes culturas. A grandes rasgos, por mencionar algunas, ubicamos a) a la indígena, en su mayoría tseltal, a la tzotzil y chol, con sus diferentes tradiciones; b) a la llamada *ladina*, que desde antaño se les llama así en Chiapas a la población blanca o mestiza; c) a las diferentes congregaciones y órdenes religiosas tanto católicas como protestantes en sus diversas ramas y, además, d)

a otros actores como serían los zapatistas ubicados en el municipio autónomo “*Olga Isabel*” y sus bases de apoyo en distintas comunidades tseltales.

Sin embargo, nosotros para esta tesis sólo nos centraremos como actores, y muy a grandes rasgos, en la cultura indígena tseltal, en la llamada *ladina* y, como grupo religioso, a los misioneros jesuitas, para dar cuenta de la historia de sus relaciones y su camino al encuentro.

Los trabajos de Maurer, Díaz Olivares y Bretón que realizaron sobre Bachajón, coinciden en hacer una triple distinción para hablar sobre los habitantes del territorio de la Misión, así hablan de: *tseltales*, *ladinos* y los *padres*, es decir, los misioneros jesuitas, haciendo la aclaración y distinción que aunque los jesuitas tendrían que estar dentro de la categoría de los blancos o mestizos, de los no indígenas; sin embargo, los tseltales los distinguen de los ladinos reconociéndoles otro estatus¹⁶¹ como veremos adelante.

1. El ladino

Recuerda Maurer que en todo el Estado de Chiapas se le llama *ladino*, y actualmente se sigue llamando así, a las personas que su cultura es la “mexicana-occidental”, aunque esté en buena medida mezclada con la cultura indígena. Los *ladinos* son las personas cuya lengua materna es el castellano. Esta palabra era usada ya en España para llamar así a los moros que aprendían hablar el español; sin embargo, aquí se refiere más bien a los que son, o serían, herederos de la cultura castellana. Los tseltales los llaman en su lengua “*kaxlán*” como una deformación o intento de pronunciar la palabra “*castellano*”.¹⁶²

Para Maurer el término *kaxlán* no es peyorativo, pero menciona que los tseltales dan esta palabra a quienes ven como dominadores y explotadores. La relación

¹⁶¹ Alain Bretón, *op. cit.*, p. 24.

¹⁶² Eugenio Maurer, *op. cit.*, p. 41.

entre los *ladinos* y los indígenas siempre fue de dominadores-dominados, apoyada en el discurso y la creencia de que el *ladino* es un ser superior al indígena¹⁶³, y de llegar a ver al indígena en una condición muy inferior, según Ignacio Morales¹⁶⁴ “*creen en verdad que el indígena no razona*”, idea que está interiorizada. En este sentido, Bretón también dice que no importa tanto la riqueza que realmente tenga el *ladino*, su capital para dominar se basa más en ser representante de la cultura “*mestiza-occidental*”, de la cultura nacional, de poder hablar, mal o bien, el castellano y de las dificultades de los indígenas para desarrollarse en el mundo de los *ladinos*.¹⁶⁵

En el territorio de la Misión, el *mundo de los ladinos* su espacio no es muy grande, son ubicados principalmente en tres de los cuatro grandes poblados de la Misión: en Sitalá, Guaquitepec y Chilón, que desde su origen fueron asentamientos españoles. No así en el poblado de Bachajón que fue fundado como reducción de comunidades indígenas y se mantiene como poblado netamente tseltal.

A la llegada de los jesuitas, en 1958, los ladinos estaban también en el poblado de Bachajón, principalmente como comerciantes, pero las autoridades tseltales nunca los dejaron asentarse definitivamente. Tenían permiso de vivir en el poblado, pero rentando casas a los indígenas o en su defecto construyendo casas similares a las de los tseltales: hechas de madera y carrizos. Nunca les permitieron la construcción de casas de material como el cemento y ladrillo. Finalmente en los años 70's fueron expulsados del poblado, la razón que da Gilberto Moreno, tseltal y traductor de la Biblia, fue porque “*la gente pensó que seguirían creciendo y decidieron, de manera pacífica, que se fueran a sus tierras*” como la población mestiza iba creciendo querían tierras para sus hijos y si “*se quedaban, un día iban a posesionarse de las tierras*”, la experiencia de posesión de tierras en otras zonas de la Misión llevó a expulsar a estos mestizos.

¹⁶³ Loc. cit.

¹⁶⁴ Ignacio Morales sj, misionero fundador de la Misión de Bachajón en entrevista, verano de 2007.

¹⁶⁵ Alain Bretón, *op. cit.*, p. 23.

En las zonas de Sitalá y Guaquitepec la situación de los *ladinos* se caracterizaba por la explotación a los tseltales, eran zonas donde se asentaban grandes fincas que monopolizaban y controlaban la tierra. En estos territorios los indígenas, a diferencia de los del poblado de Bachajón, no tenían tierra para cultivar, trabajaban de jornaleros, esto es, campesinos a sueldo. Muchos tseltales que no tenían tierras vivían dentro de la finca del patrón que les rentaba parcelas a cambio de laborar las tierras del mismo finquero.

Ni al inicio de la llegada de los jesuitas a Bachajón ni actualmente el *ladino* es el hombre rico del pueblo, hubo y hay *ladinos* que tienen dinero, como fueron los finqueros, y otros que son pobres; sin embargo, el poder que ejercían, -en alguna medida ejercen-, en el territorio tenía que ver, por un lado, por el control de las tierras, pero sobretodo, por un discurso interiorizado que se basaba en la diferencia cultural que los hacía creer y los ponía por encima de la cultura tseltal. En alguna medida la situación geográfica de la Misión, lo inaccesible que era entrar a las comunidades y poblados de ella, la hacían una zona de Refugio,¹⁶⁶ que le ayudó a mantener, hasta hace realmente poco tiempo, un sistema colonial que se manifestaba entre las relaciones de los indígenas y los ladinos¹⁶⁷.

2. Los tseltales

Es uno de los grupos indígenas del Estado de Chiapas, su herencia viene de la cultura mayense, lo que los conecta con otras culturas y tradiciones indígenas como son la tzotzil, chol, tojolabal y con otros pueblos indígenas de Guatemala. Se ubican principalmente en la zona de los Altos, la zona con mayor densidad indígena del estado, en los municipios de Altamirano, Amtenango, Comitán, Chanl, Chilón, Huixtán, Las Margaritas, Ocosingo, Oxchuc, Palenque, Pantheló, Las

¹⁶⁶ En palabras de Díaz Olivares es: la zona de aislamiento, marginación, distancia sociocultural respecto a los grupos mestizos con quienes conviven sujetos a una interdependencia, bajo patrones de la colonia que poco a poco tienden a asimilar una aculturación que apenas alcanza una de sus primeras fases, y que está aún muy lejos de ser una satisfactoria integración.

¹⁶⁷ Jorge Díaz Olivares, *op. cit.*, p. 7.

Rosas, Salto de Agua, Simojovel, Sitalá, Tenejapa, Yajalón, Cancúc, entre otros¹⁶⁸. Es el pueblo indígena más numeroso de Chiapas, el 34 por ciento de los indígenas del estado son tseltales¹⁶⁹.

La antropología nos da algunos criterios para hacer diferencias entre las distintas culturas, algunos de los criterios que toma Maurer son: el fenotipo, el vestido, la lengua, el tipo de vida y, por último, las costumbres¹⁷⁰. Estos criterios nos ayudan a describir a los tseltales y distinguirlos de otras culturas, pero algo que señala el mismo Maurer y que vale la pena recordarlo es que estos criterios no son definitivos. Hemos dicho en el capítulo II, apoyándonos de Gilberto Jiménez, que cuando hablamos de cultura ésta va cambiando por influencia de diversos factores, por las circunstancias del tiempo, por imposiciones, intercambios con otras culturas, adaptaciones, entre otras. Es lo que llama Giménez dinamicidad de la cultura.

En lo referente al fenotipo. Se dice que los rasgos físicos de los indígenas, entre ellos los tseltales, los comparten con los asiáticos, los ojos con la figura almendrada, rasgados, y el que los niños nazcan con la llamada “*mancha mongólica*”, una mancha en la espalda que con el paso de los años va desapareciendo y con la que nacen muchos niños de Asia también. Sin embargo, esto no es general, no todos tienen los mismos rasgos y no por eso dejan de ser y de considerarse como tseltales.

En lo referente al vestido y al traje. A la llegada de los jesuitas muchos de los hombres se vestían con camisa y pantalón corto, -más abajo de la rodilla-, de manta y sin usar ningún tipo de calzado, en cambio, las mujeres en su mayoría utilizaban el traje que consiste en falda o nahua hecha en telar, de color azul, y blusa con bordados de flores y listones de colores, tampoco usaban calzado.

¹⁶⁸ Marco A. Orozco Zuarth, *Patrimonio Cultural de Chiapas*, agosto 2002, vi en: <http://www.asieschiapas.gob.mx/?accion=mostrarpaginas&consecutivo=1&idcategoria=32&idpadre=8>

¹⁶⁹ Maritza Gómez Muñoz, *Tzeltales*, primera edición 2004, vi en: www.cdi.gob.mx

¹⁷⁰ Eugenio Maurer, *op. cit.*, p. 43.

Actualmente los hombres, casi en su totalidad, se visten como visten los *ladinos*, y usan calzado, zapatos, sólo algunos ancianos y Principales conservan su traje. Con las mujeres, algunas usan traje al modo más occidental o urbano, pero la mayoría de las mujeres que viven en las comunidades siguen vistiendo el traje tradicional. Hay personas que ya no usan su traje y se siguen sintiendo y llamando tseltales, sobretodo entre los más jóvenes. Micaela Moreno y Patricia Hernández, ellas mismas se definen como tseltales, me dicen que “*ya no nos acostumbramos*” a ponerse el traje, mientras que para Guadalupe Gómez lo usa sólo en las fiestas, en los eventos especiales. Esto me confirma que tampoco es definitivo que el traje defina la cultura e identidad de los tseltales.

Sobre la lengua tseltal. Esta tiene variantes según las diferentes zonas de los tseltales, a veces puede llegar a cambiar alguna palabra o su pronunciación, pero no hay grandes diferencias dentro de la lengua tseltal. Los tseltales se entienden muy bien aunque sean de diferentes zonas. Creo que la literatura en tseltal, como es la Biblia, ayudará a homogenizar un poco la lengua en el futuro. La mayoría de la población habla la lengua y la siente como un referente fuerte de su cultura, aunque los jóvenes reconocen que, aunque la entienden y la hablan, no muchos la hablan bien y menos aún la escriben, esto porque, cada vez más, la lengua se ha ido mezclando con algunas palabras de español.

Sobre el tipo de vida. La gran mayoría de la población tseltal que vive en la Misión es población campesina; sin embargo, poco a poco, por diferentes circunstancias, como el crecimiento de la población, el que la tierra no sea lo suficiente para que todos la trabajen, la pobreza de las comunidades, ha llevado a que una parte de la población migre y busque otras fuentes de ingresos para hacerse de recursos para vivir, como el tener una tienda o una camioneta para llevar mercancías y personas a diferentes comunidades. Además algunos jóvenes salen a estudiar.

En lo que se refiere a las costumbres agrego otros criterios que para Maurer son fundamentales en los tseltales: el sentido comunitario que se manifiesta en el

trabajo común y compartido y el sentimiento de pertenencia a una comunidad determinada¹⁷¹. Un ejemplo donde convergen estos dos criterios es en la fiesta de los Santos Patronos de la comunidad. La fiesta anual del Santo Patrono atrae a las personas del poblado y de las comunidades vecinas, como un referente de pertenencia e identificación con una comunidad en concreto, pero además, las personas participan y colaboran activamente en la fiesta: las mujeres ayudando a preparar los alimentos que se repartirán a todos los que lleguen, los hombres en el trabajo de conseguir los insumos tanto para los alimentos como para la construcción de los altares, entre otras cosas. En las fiestas todas las personas participan de una u otra manera, son agentes, aunque su participación sea sólo el ir y disfrutar de la fiesta, ya está participando y colaborando con ella. Es en la fiesta donde se logra, se materializa la vida comunitaria de los tseltales y esto les da identidad.

Maurer enfatiza que un rasgo que puede afectar la identidad de los tseltales es el individualismo, ya que éste puede llegar a obstaculizar, e incluso destruir, el sentido comunitario. El sentido comunitario existe en el mismo lenguaje tseltal, Eduardo Galeano da cuenta de ello cuando el antropólogo Carlos Lenkersdor le comparte su experiencia en Bachajón¹⁷², sin entender mucho la lengua, lo único que escuchaba era el “tik”, sólo escuchaba palabras que siempre terminan en “tik”, es decir en plural, ya que “tik” en tseltal significa “nosotros”. Guadalupe Gómez también apoya esta idea del sentido comunitario como parte del ser del tseltal, “se piensa en plural, ‘todos queremos’, ‘necesitamos’, se piensa por el bien de todos”.

¹⁷¹ Eugenio Maurer, *op. cit.*, p. 44

¹⁷² NOSOTROS se dice TIK. Tik. (Relato de Eduardo Galeano, Pintura de Violeta) En el verano de 1972, Carlos Lenkersdorf escuchó esta palabra por primera vez. Había sido invitado a una asamblea de los indios tzeltales, en el pueblo de Bachajón, y no entendía nada. Él no conocía la lengua y la discusión, muy animada le sonaba como lluvia loca. La palabra tik atravesaba esa lluvia. Todos la decían y la repetían, tik, tik, tik, y su repiqueteo se imponía en el torrente de voces. Era una asamblea en clave tik. Carlos había andado mucho mundo, y sabía que la palabra yo es la que más se usa en todos los idiomas. Tik, la palabra que brilla en el centro de los decires y los vivires de estas comunidades mayas, significa nosotros <http://www.fotolog.com/lamamaterka/47321228>

Cambiar de costumbres es llamativo en la comunidad, a quien llega a cambiarlas, o dejar de participar en las fiestas y en la vida comunitaria, se dice que se ha *ladinizado*, que ha tomado las costumbres de los blancos o mestizos.

Otro rasgo sobre los tseltales sería lo que tiene que ver con su alimentación basada, sobretudo, en el consumo de maíz en tortillas y en matz como bebida, el frijol y el café. En menor medida entrarían en la dieta tseltal otras verduras como el chile, la cebolla, los rábanos y la col. En lo que se refiere a las construcciones de sus viviendas, cada vez menos se utiliza el bajareque¹⁷³, el carrizo y los techos de zacate u hoja de caña, actualmente las casas, en su mayoría, son de madera, con techos de lámina y cada vez más se hacen construcciones de material como el ladrillo.

Dentro de la Misión son el grupo mayoritario, casi la totalidad de la población es tseltal, pero como mencionamos, han sido el grupo dominado, principalmente en su relación con el ladino y por su pobreza material, pero además por tener interiorizado el discurso del dominante con un cierto *complejo* como dice Díaz Olivares¹⁷⁴ y como Pablo Pérez, joven tseltal, también ve: “*cierto complejo de sentir que no valemos, por eso queremos ser como ellos, ladinos, para que nos traten como se tratan entre ellos*”.

3. Los jesuitas

Los misioneros jesuitas pertenecen a la Iglesia Católica y a la Orden de la Compañía de Jesús fundada por Ignacio de Loyola en el siglo XVI. Los jesuitas llevan consigo una experiencia y tradición de misioneros según vimos en las líneas generales de la forma de misionar de la Compañía de Jesús en el capítulo III que fueron signos de inculturación, encuentro y diálogo con la otras culturas, pero

¹⁷³ Construcciones de origen maya a base de lodo y paja, en Arturo López, “*casa de bajareque, una alternativa para el sector de bajo ingresos*”, vi en [:www.tapic.info/arquitectura.medioambiental/chiapas/documentos/BAJAREQUE.PDF](http://www.tapic.info/arquitectura.medioambiental/chiapas/documentos/BAJAREQUE.PDF)

¹⁷⁴ Jorge Díaz Olivares, *op. cit.*, p. 22.

también se ha dicho que después, -sobretudo a partir de la restauración de la Orden en 1814-, hubo momentos donde en la misma Compañía religiosa se encontró con una tendencia de hacer del *Otro*, del distinto, un objeto, es decir, no el sujeto con el que se puede dialogar y aprender de él, sino como el objeto de mi misión, para que sea civilizado, evangelizado, para que deje de ser infiel. Estas líneas eran las establecidas y llevadas también por la Iglesia Católica que durante muchos años se había negado a inculturar el evangelio, a abrirse a conocer a las otras culturas.

Algunas de las características de los jesuitas que llegan a fundar la Misión de Bachajón en 1958 son: Dentro de la Orden religiosa se viven muchas reglas y normas, por ejemplo, todos se vestían con su hábito negro, su ropa negra, el idioma oficial de la Compañía de Jesús era el latín, los días estaban muy estructurados, sobretudo los escolares, es decir, para los jesuitas que seguían en formación y estaban colaborando en la Misión, y para los hermanos, para los jesuitas que no se ordenan sacerdotes. Según el testimonio del Hermano Quintero, uno de los fundadores de la Misión, un día era más o menos así: antes de las cinco de la mañana se rezaba el ángelus, luego se celebraba la misa a las cinco de la mañana, le seguía el desayuno, de la hora del desayuno al medio día se realizaban trabajos varios, a las 12 sonaba la campana para hacer el examen de conciencia, y luego continuaban con la comida y la visita de los altares al templo. A las cinco de la tarde se rezaba el rosario, después continuaba alguna actividad, de estudio o trabajo en la Iglesia, a las ocho era la cena y recreo, a las nueve de la noche el examen del día, se hacía la última visita a la Iglesia y después a dormir. Este era el ritmo dentro de la comunidad, dentro de la casa de los misioneros, que se relajaba un poco cuando salían a visitar a las comunidades. Pero con esto quiero ejemplificar que realmente era una vida bastante estructurada en actividades y pocos flexibles. Dice el texto sobre las *Costumbres de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús*, una especie de manual de cómo debían hacer sus actividades los jesuitas en su vida ordinaria, que nada se

cambiara sin permiso del Padre General, es decir del superior universal de la Orden¹⁷⁵.

Dentro de sus prácticas estaban en lo religioso la misa en latín y de espaldas al pueblo, desarrollada con ritos muy precisos y rígidos en su cumplimiento y sin ninguna flexibilización hacia la cultura. Como dice Maurer los ritos religiosos no habían cambiado en siglos, eran según lo establecido por la Iglesia católica desde la época de la colonia¹⁷⁶. Otra de sus prácticas fue la salida a las comunidades para las cuestiones sacramentales, como los bautizos y los matrimonios, la formación en catequesis y en lo social, en la apertura de talleres, centros educativos y de salud para atender y formar a los tseltales.

En resumen, los jesuitas llegaron a la Misión con su larga formación de estudios en filosofía, teología y lengua griega y latín, además con su tradición como misioneros que los hizo, por un lado tener la intuición de la inculturación, por lo menos un poco de apertura a la cultura tseltal. Fueron un nuevo actor dentro del campo de la Misión, pero no partían de cero, sino desde una posición fuerte como sacerdotes y miembros de la Iglesia católica en su relación tanto con los tseltales como con los *ladinos*. Finalmente, quiero recordar algo que mencioné de largo, los jesuitas son distinguidos por los tseltales por que consideran que los han ayudado, esto es, para los tseltales los jesuitas no son *ladinos*, aunque étnica y culturalmente coincidan con ellos.

¹⁷⁵ *Costumbres de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús*, anónimo, México 1944, para uso interno de los jesuitas, p. 1.

¹⁷⁶ Eugenio Maurer, *op. cit.*, p. 467.

II. Razones y Utopía para una Misión

1. Las Razones

En 1958 llegaron los jesuitas a Bachajón. Años antes, el Obispo Lucio Torreblanca, con el deseo de ir rompiendo el centralismo de la Iglesia concentrada sobretodo en las zonas urbanas de Chiapas, funda una congregación de misioneros para que comenzaran a atender a las comunidades rurales.

Por su parte, la Provincia mexicana del sur de la Compañía de Jesús, estaba buscando un lugar para establecer una Misión y colaborar con pueblos indígenas. La Provincia del Norte tenía su zona de Misión en la sierra Tarahumara con los *rarámuris*.

Las comunidades tseltales, en concreto dos de los caciques de los barrios de San Sebastián y San Jerónimo del poblado de Bachajón, según el testimonio del misionero Ignacio Morales, habían solicitado al Obispo de Chiapas sacerdotes para detener la presencia de los protestantes. Ya por la década de los años 40's habían ido llegando misioneros protestantes de los Estados Unidos. En esto coincide Carlos Camarena, misionero jesuita, *"la invitación del Obispo fue para detener el avance de los protestantes en las comunidades de Chiapas"*.

El Obispo pidió al Provincial jesuita que enviara sacerdotes para atender algunas comunidades indígenas. Daniel García de Alba, misionero jesuita en la Tarahumara y con experiencia en el trabajo en comunidades indígenas, fue el encargado de explorar e iniciar los preparativos para los jesuitas que serían enviados.

2. Las Utopías.

El sueño de los primeros jesuitas que fundaron la Misión de Bachajón lo podemos dividir en tres:

Primero, la evangelización. Coinciden los misioneros entrevistados que el trabajo principal era la evangelización y dentro de ella, los sacramentos, así el hermano Quintero nos dice que *“había personas grandes con hijos que ni siquiera estaban bautizados”*, pero no se quedaba sólo en esto sino, ante la realidad de las comunidades buscaban que la vida de éstas fuera mejor, en palabras del hermano Quintero *“levantarles un poco la vida”*.

Segundo, civilizar y desarrollar para *“levantar un poco la vida”*. Estaba la idea, sobretudo del Superior de la Misión, de desarrollar y civilizar, esto implicaba que las comunidades tseltales se insertaran al modelo nacional. Según Ignacio Morales antes, muy al inicio del trabajo de la Misión, no se realizaban planeaciones, sino que el trabajo avanzaba según el carácter que le imprimía el Superior de la Misión, por lo que gran parte del esfuerzo de los misioneros se centrará en el desarrollo de las comunidades. Como parte de ir civilizando e integrando a los tseltales al modelo nacional, se le apostó a castellanizar la zona, a que todos aprendieran a hablar español, una actitud que recuerda a lo ordenado por Felipe II en el siglo XVI sobre la hispanización de las zonas indígenas. Esto no fue un caso aislado, sino que había en México todo un proceso y proyecto de integración de las culturas indígenas a la cultura nacional, corriente que se le llamó *indigenismo*¹⁷⁷, como la apuesta a la asimilación de los indígenas a lo “mexicano”.

¹⁷⁷ Warman lo describe como: *los indígenas, a través de la educación y el progreso material, debían incorporarse a la nación mestiza, convertirse en mexicanos y adoptar los valores de la cultura nacional.*, citado por Andrés Iván López Moreno, *La construcción de los pueblos indígenas de México*, Gobierno del Estado de Chiapas, México, 2007. p. 87.

Finalmente, la intuición de la Provincia jesuita y de algunos de sus misioneros sobre la necesidad de aprender y conocer la cultura, esto es, de inculturarse, y para ello abrirse al aprendizaje de la lengua como un primer paso de acercamiento. Intuición que tal vez se alimentaba de la tradición misionera de los jesuitas, como padres lenguas, para entrar en un diálogo con las otras culturas donde misionaban. Así, los jesuitas no dejaron de aprender la lengua tseltal como recomendación del Provincial, aunque con resistencia del Superior que no veía la razón de hacerlo.

En resumen, con la llegada de los jesuitas a Bachajón se cumplieron los deseos y las razones de cada una de las partes, por un lado iban a apoyar a las comunidades indígenas contra el avance de los protestantes, ya que el cura que atendía las comunidades sólo podía visitarlas una vez al año por la misma situación geográfica y poco comunicada de la zona de Misión, además por su gran extensión.

Por otro lado, se lograba que hubiera un clero que atendiera las zonas rurales y no se quedara concentrado sólo en las zonas urbanas del Estado. Como parte de esto, también los jesuitas decidieron mover la cabecera de la Misión y pasarla, del pueblo de Chilón, a la comunidad de Bachajón.

Además, los jesuitas lograban tener un espacio de Misión para colaborar en comunidades indígenas y, como parte de sus preocupaciones era el evangelizar, encontraban una tierra donde hacerlo.

III. Encontrarse con una realidad social

Durante los primeros años de los jesuitas en Bachajón, éstos se dedicaron a recorrer la zona de la Misión y a visitar cada una de las 190 comunidades tseltales que había en aquella época, -actualmente hay más de 560-, a la construcción de Ermitas, de pequeñas capillas, y a la formación de catequistas que pudieran acompañar el trabajo de la evangelización de las comunidades, además algunos jesuitas se dedicaron a estudiar la lengua. El trabajo de los hermanos jesuitas, era en la construcción de las casas para los misioneros, ermitas, además de enseñar en los talleres para que los tseltales aprendieran algún oficio, como era la carpintería y la talabartería. Recuerda el hermano Quintero *“me dediqué al puro trabajo material [...] luego a enseñar carpintería.”*

En estos primeros años, los misioneros se fueron encontrando con una situación social, con la realidad de las comunidades tseltales, que era, en palabras de Ignacio Morales, las de un *“estado colonialista y opresor”*. La historia de la Misión, que vimos en el capítulo anterior, nos ayuda a entender algunos de los por qué se mantuvo esta situación en Chiapas y en concreto en la de los Altos donde se ubica la zona tseltal y que es la de mayor densidad de población indígena en la entidad. Se ha dicho que ni los cambios propuestos en la Independencia ni los beneficios planteados por la Reforma y menos los de la Revolución llegaron a Chiapas, sino que la constante fue el crecimiento y fortalecimiento del poder de los finqueros. Durante muchos años, los finqueros fueron protegidos por el gobierno tanto del Estado como el Federal, que al no poder ganar la revolución en Chiapas, terminó por pactar con el movimiento contrarrevolucionario encabezado por los finqueros, lo que los mantuvo intocables en sus privilegios hasta hace realmente pocos años. Además de esta situación, habrá que añadir lo expuesto por Díaz Olivares en su tesis sobre Bachajón, su propia naturaleza geográfica y falta de medios de comunicación llevó a que las comunidades y pueblos de la zona de la Misión mantuvieran vivo el sistema colonial, esto es, el sistema de opresión por parte del blanco y mestizo al indígena tseltal.

La realidad social de la Misión no era homogénea. En la zona de los poblados de Bachajón y Chilón, sobretodo en la primera, la presencia de los finqueros era casi nula, la tierra estaba, -está hasta la fecha-, organizada según el modelo ejidal. En cambio, en la zona de Sitalá y Guaquitepec existía prácticamente el monopolio de las tierras por parte de los finqueros, los tseltales, en su mayoría, no tenían tierra de su propiedad, ni individual ni colectiva, para sembrar. Eran los llamados “baldíos”, es decir los sin tierra. Pero en todo el territorio de la Misión predominaba la situación de pobreza, era y es, de región marginal según datos del mismo gobierno de Chiapas.

1. Vida y trabajo dentro de la finca.

Como se ha dicho, en las zonas de Sitalá y Guaquitepec la mayoría de la tierra era propiedad del finquero y los tseltales no tenían un espacio para sembrar y vivir. Según el testimonio de Antonio Espinoza, diácono que nació dentro de la finca de *Morelitos*, nos cuenta que dentro del territorio de la finca existían pequeñas comunidades de alrededor de cincuenta casas, todas propiedad del finquero, donde vivían los tseltales que trabajaban para él. Estos arrendaban un pedazo de tierra para sembrar maíz y frijol, pero a cambio tenían que trabajar las tierras del patrón como forma de pago. El trabajo era tan demandante que la mayoría de las veces no les daba tiempo de trabajar la parcela que estaban rentando. Muchos tseltales nacían y pasaban gran parte de sus vidas dentro de la finca, los que vivían allí eran conocidos como los “*acasillados*”. Así recuerda Gilberto Moreno “*rentaban la tierra y le pagaban al finquero trabajando su tierra, era muy duro*”. El patrón ponía sanciones a los trabajadores que no cumplían con las tareas, entre ellas según cuenta Ignacio Morales estaban las mutilaciones de algún dedo, oreja o nariz, además de los golpes como también recuerda Antonio Espinoza, en sus palabras: “*a unos que no trabajaban bien les pegaban y no les pagaban.*” No había ningún tipo de derecho laboral para el tseltal y prácticamente el finquero podía disponer de familias completas que vivían en su territorio, Antonio por ejemplo,

trabajó de niño en la fabrica de aguardiente de la finca. Obviamente, si el patrón despedía al tseltal, tenía que abandonar la casa donde vivía dentro de la finca, el papá de Antonio perteneció a diez fincas.

El salario para el tseltal que vivía en la finca, la mayoría de las veces, era pagado en especie, esto es, por productos de la tienda de raya o como préstamo de la parcela. Además, era habitual que el patrón fiara productos de su tienda, entre ellos el aguardiente que endeudó a muchos tseltales y que los obligó a trabajar prácticamente gratis para abonar sus adeudos con el finquero. Ignacio Morales recuerda cómo algunas fincas, como la de Morelitos, cercana a Guaquitepec, eran también fábricas de aguardiente. El Directorio de la Pastoral Indígena de la Diócesis de San Cristóbal reconoce que la realidad de los indígenas en los años 50's era la esclavitud, los tseltales son tratados, dice, como “bestias de carga, trabajan de sol a sol en los cafetales y con sueldos miserables”¹⁷⁸.

2. La situación de marginación y pobreza.

La situación de marginación y pobreza en la que se vivía en la zona de la Misión es descrita por Ignacio Morales como una realidad de bastantes enfermedades por el hambre, de mucha tuberculosis, en lugares como Guaquitepec y Sitalá las familias más pobres tenían que hibernar hasta tres meses por falta de alimentos: *“el hombre salía trabajar con su bola de pozol y los demás de la familia tomaban té y dormían todo el día”* para no gastar energías. En donde sí tenían tierras como en los ejidos de Bachajón, aún allí la situación era de bastante pobreza, el hermano Quintero narra la forma de alimentarse de los tseltales: *“un café en la mañana, pozol al medio día y en la tarde una tortilla con frijoles”* era toda la alimentación.

¹⁷⁸ *Directorio de la Pastoral Indígena de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas*, anónimo, mimeo, sin publicarse, Bachajón 2007.

3. Alcoholismo.

A esta situación habrá que agregar el alcoholismo como una realidad grave de la Misión. Ocasionaba bastante violencia y muerte entre los tseltales, el hermano Quintero recuerda que la gente tenía fama de ser asesina, también Gilberto Moreno recuerda *“la realidad era muy triste, había mucha borrachera y mucha muerte”*. A esto se le tiene que sumar que con la compra de aguardiente se habían endeudado y habían perdido sus tierras y que a otros tseltales les mantenía trabajando gratis para pagar sus deudas al patrón. El alcoholismo fue parte del método de dominación a las comunidades tseltales, con ello perdieron tierras y libertad al verse obligados a trabajar siempre para el patrón que era su acreedor.

4. Acciones jesuitas para responder a esta realidad.

La realidad se impone dice Zubiri, y el contacto directo con las comunidades tseltales de Bachajón se impuso también a los misioneros jesuitas, fue el constante visitar, hacerse presente en las poblaciones de la Misión lo que fue permitiendo encontrarse con el rostro tseltal, del hombre en concreto y con el rostro de su realidad, este encuentro los llevó a responder a la realidad y a los tseltales. En palabras de Mardonio Morales, la interpelación de la realidad los llevó, a los jesuitas, a la llamada *“indignación ética”*, a que los misioneros se dieran cuenta en este encuentro con la realidad de los tseltales, que era *“inadmisibles la situación de esclavitud y miseria”*¹⁷⁹ en la que vivían.

La invitación a mover la voluntad.

Los blancos y mestizos, los que hemos llamado *ladinos* o *kaxlanes* de manera general, tenían bastante incorporado el discurso y el pensamiento de dominio. Carlos Camarena, jesuita nos dice a propósito del discurso incorporado que *“los mestizos no se daban cuenta de la explotación que había hacia los indígenas”*, de la realidad en la que ellos participaban y que ejercía opresión a los tseltales. Las

¹⁷⁹ Mardonio Morales, *op. cit.*.

primeras acciones de los jesuitas fue el que los mestizos se dieran cuenta de esta situación de opresión, de cómo mantenían una realidad de colonización en la zona de la Misión. Se les invitó a que como católicos, como católicos son los tseltales, les devolvieran las tierras, sobretodo, aquellas que no habían sido adquiridas de manera legal o de manera justa. Sin embargo, después de varios esfuerzos, no se logró que los *ladinos* regresaran las tierras. Estas acciones recuerdan a las realizadas por Bartolomé de las Casas al llegar a Chiapas y que son apuntadas en su *Confesionario* y que no fueron aceptadas por los españoles ni los encomenderos, el indemnizar a los indígenas por el despojo que les habían ocasionado.

Las denuncias.

El siguiente paso a partir de la década de los años 70's fue comenzar a concientizar y capacitar a los tseltales para la lucha legal tanto para recuperar sus tierras como por las justas condiciones laborales y retribución de su trabajo. Así, como parte de las acciones de los misioneros tenemos la traducción de las leyes agrarias realizada por Mardonio Morales y la denuncia presentada por la Misión en 1976 ante Velasco Suárez gobernador del estado de Chiapas.

Las denuncias tuvieron sus consecuencias. Dentro del mismo equipo de jesuitas, todos los misioneros coincidían y estaban a favor del fondo de la denuncia, el hacer ver la situación de los tseltales de la Misión y exigir la restitución de las tierras, pero no todos coincidían con las formas, esto es, con la denuncia en las instancias institucionales, esto por la posible reacción que pudieran tener los mestizos, Ignacio Morales recuerda que se llegó a pensar “*si denunciamos, ya no se acercarán los mestizos*”. Algunas tierras fueron recuperadas por los tseltales, las que no habían sido compradas legalmente por los finqueros pero que éstos tenían acaparadas; otras no fueron regresadas, aunque las compras hubieran sido de manera injusta.

Los mestizos dejaron de acercarse a los misioneros, para ellos, la denuncia había dejado claro que los jesuitas estaban sólo de parte de los tseltales. Los finqueros de Guaquitepec, por ejemplo, decían que “*éramos (los jesuitas) licenciados no padres.*” Y dejaron de acercarse, tres de ellos al momento de morir mandaban llamar a curas de Yajalón para que los asistiera en lugar de llamar a alguno de los misioneros jesuitas. La tensión entre los jesuitas y los ladinos siguió.

Como se mencionó en el capítulo IV, la situación de la lucha por la tierra llegó a momentos muy difíciles, de tensión entre los mismos habitantes de la Misión, jesuitas, tseltales y ladinos y con autoridades de gobierno. Al llegar los del Partido Socialista de los Trabajadores estableció como línea de acción la ocupación de terrenos. Algunas personas de las comunidades se movilizaron y comenzaron a tomar fincas, dando la “justificación” que necesitaban y esperaban los finqueros para llamar al gobierno a la represión. Así, a principios de los 80's, el ejército mexicano asesinó a habitantes de la comunidad de Wololchán, cercana a Sitalá, masacre que hasta la fecha sigue en la impunidad y que el gobierno nunca ha terminado de reconocer su responsabilidad en ella.

Esta masacre y la impunidad que la sigue envolviendo y encubriendo a pesar de los casi 30 años de distancia; el solapar el monopolio y control de las tierras de los finqueros, nos hablan de que efectivamente existía una realidad colonizadora y opresora que se mantenía en el estado de Chiapas a favor de los finqueros y en contra de los tseltales. Esto es, la realidad denunciada desde Bartolomé de las Casas, poco o nada había cambiado en siglos.

Fideicomisos.

Al no lograr que se regresaran todas las tierras, otras de las acciones fue el comprarlas a los finqueros. Esto ya había comenzado con algunos tseltales, Antonio Espinoza nos dice: “*nosotros (su familia) le fuimos comprando terrenos al patrón, por eso me casé a los treinta años*”. Sin embargo, no todos los patrones querían vender sus terrenos, y luchar por recuperarla era muy difícil, ya no sólo

por la burocracia y lentitud de los tribunales agrarios, sino también por que “a *quién quería recuperarla lo mataban*” según cuenta Gilberto Moreno.

Ante la negativa de devolver las tierras por parte de los finqueros y los pocos resultados que habían obtenido en los tribunales, -los hermanos Morales habían viajado hasta Guatemala y habían conseguido el documento primordial que acreditaba la propiedad y los derechos de las tierras de Guaquitepec y Sitalá a favor de los tseltales desde la época colonial-, las autoridades agrarias no reconocían los derechos antiguos de los tseltales; los jesuitas deciden realizar fideicomisos para comprar los terrenos a los finqueros, pero como se ha dicho, haciendo bastantes negociaciones por la negativa de querer vender las tierras.

Zapatismo.

No es una acción de los jesuitas, pero vale la pena recordar que el levantamiento zapatista del 94 tuvo fuertes repercusiones en la Misión. Lo que no se había logrado años antes por la vía del convencimiento a los *ladinos* de sus injusticias contra los tseltales, por la vía legal en los tribunales, e incluso por las propuestas de compras de las tierras, lo hizo el miedo de los finqueros a que sus tierras fueran ocupadas por los zapatistas. Algunas de las fincas efectivamente fueron ocupadas por el ejército zapatistas, entre ellas se encuentra el ahora municipio autónomo de *Olga Isabel* que queda en la carretera que va de Bachajón a Chilón, así como la nueva comunidad de *Peña Fuerte*, frente a Guaquitepec, que fue formada por tseltales que reivindicaron las tierras de las fincas por la lucha zapatista.

Muchos finqueros se animaron a vender las tierras, otros acusaron a los jesuitas de propiciar las invasiones. Por medio de los fideicomisos fueron compradas más de 25 fincas y repartidas entre los tseltales. Hoy, como nos dice Antonio Espinoza, la realidad es otra, “*antes eran puros finqueros, ahora somos puros campesinos*”. Sin embargo, el problema de la tierra se mantiene, por un lado existen las presiones por parte de los diferentes niveles de gobierno para que los Ejidos de la

zona de Bachajón entren al programa de *Procedecom*, esto es, que cada ejidatario tenga como propiedad individual y privada alguna parcela del territorio del ejido, con poderes para venderla si así lo ve necesario y con las consecuencias de poder ser embargada si por algún motivo se endeudan y no tiene liquidez para pagar. Pero otro problema es que la tierra ya repartida, -la que antes pertenecía al finquero-, en la figura agraria de pequeña propiedad no es suficiente, la tierra ya no alcanza para las nuevas y para las futuras familias, un jefe de familia tiene alrededor de dos o tres hectáreas y un número grande de hijos, hasta seis, que no alcanzarían a vivir sólo de la siembra de la tierra. Esto ha ido ocasionando la migración de algún miembro de la familia, tanto para llevar recursos a su casa como para ver otras posibilidades de vida.

Lucha contra el alcoholismo.

Otra de las acciones ante la situación social de las comunidades tseltales que realizaron los jesuitas tiene que ver con el alcoholismo. Gran parte del trabajo de los primeros misioneros hizo énfasis en erradicar el alcoholismo de las comunidades, sobretodo por lo que hemos mencionado: los endeudamientos que había llevado a los tseltales a perder tierras y a trabajar gratis para cubrir sus adeudos con el patrón-acreedor, por lo que el alcoholismo ayudaba a conservar el sistema de dominación por parte de los *ladinos*, de los finqueros principalmente, hacia los tseltales.

Esta acción dio resultados de todo tipo, los jesuitas se ganaron las críticas de los *ladinos*, pero también de los tseltales por prohibirles el alcohol. Al inicio la lucha contra el alcoholismo se convirtió en la lucha abierta contra el alcohol que llegó a tener fuertes consecuencias culturales como veremos en los siguientes apartados. En otros lugares, sin embargo, dio la posibilidad de que la comunidad, los tseltales en concreto, se fueran liberando de las relaciones dominantes con los finqueros. Así, por ejemplo, en la comunidad de Guaquitepec, Ignacio Morales y Antonio Espinoza dicen, son notables los cambios materiales, la gente tiene posibilidades de alimentarse mejor, pero también de tener mejores viviendas, el dinero no sobra,

pero ahora no se gasta en el alcohol, sino que se invierte en construcciones de viviendas y alimentos. La comunidad de Guatepec, en muchos sentidos, se puede decir que es libre de alcohol, a tal grado que la fábrica de aguardiente de Morelitos, comunidad vecina, ha cerrado junto con las cantinas del lugar, esto como parte de la labor de la comunidad con los misioneros que, desde hace treinta años, cuidan de no tomar nada de alcohol, incluso en las celebraciones religiosas. Hay disposiciones de las autoridades comunales de no permitir su venta, por lo que el conseguirlo y el que desee beberlo, tiene que salir a otros lugares para hacerlo.

Estas prohibiciones también surten efecto en los municipios autónomos zapatistas, que se ven libres de conflictos ocasionados por el alcohol, como la violencia entre sus habitantes, el que los hombres dejen de trabajar por haber bebido bastante, entre otras cosas. Las comunidades libres de alcohol se ven con mejor calidad de vida que la comunidad donde se permite la venta del mismo.

La llegada de los jesuitas y la apertura al encuentro con esta realidad ya descrita del campo de la Misión de Bachajón, los llevó a responder ante la interpelación de la situación en que vivían los tseltales, y esta respuesta, en el transcurso de los años, ayudó a realizar cambios en la realidad, entre ellos el que poco a poco fuera desapareciendo la situación de colonización, el que ahora vivan “*puros campesinos*” como dice Antonio Espinoza, el ir rompiendo relaciones de dominación, como fue con la situación del alcoholismo. Claro está que no es obra sólo de los jesuitas, sino como un encuentro y en él, es imprescindible también el papel de los tseltales.

IV. Encontrarse con una cultura

1. El camino de la aculturación

Cuando los jesuitas se establecieron en la Misión de Bachajón la idea y objetivo del Superior de la misma era la inserción de las comunidades y de los tseltales al modelo de país, esto es, la idea del desarrollo en las comunidades. Cabe recordar de nuevo que no era una idea aislada, sino que dentro de nuestro país había toda una tendencia sobre el llamado indigenismo, como la apuesta a homogenizar a las distintas culturas indígenas en una gran cultura nacional mexicana, al igual que las condiciones materiales de sus comunidades y pueblos, en una especie de dejar de ser indígenas, en el caso nuestro, de ser tseltales, para ser mexicanos.

Parte de las actividades y prácticas que comenzaron a realizar los jesuitas, al tener contacto con la realidad y cultura tseltal, fue lo que se ha llamado la “*aculturación*”, como la idea de quitar, borrar, la cultura tseltal a favor de la cultura occidental o nacional. Se puede discutir si esto es posible o no, el quitar una cultura, el deseo de dejar *tabla rasa* a un pueblo o persona. Hoy pensamos que no es posible hacerlo, las culturas son dinámicas, esto es, cambian, pueden dejar algo de ella y adoptar cosas; sin embargo, la historia nos ha contado que cuando se va a los extremos el deseo de *aculturación* los pueblos terminan por desaparecer, como fueron los lacandones que no se dejaron dominar por los españoles. Las acciones que realizaron los jesuitas esperaban tener como resultado: simplemente quitar costumbres.

Fueron acciones intencionadas y concientes por parte de los misioneros, por lo menos al inicio. Así, dice el hermano Quintero “*al principio el padre Chagolla (superior de la Misión) quiso quitarles sus costumbres y dar unas mejores*”. Estas palabras nos hablan de las dificultades que tenemos y tuvieron los jesuitas de la época, para valorar la cultura tseltal, la dificultad de jerarquizar desde sus, nuestros, parámetros occidentales y como parte de una Orden religiosa de la

Iglesia católica que se había cerrado a las posibilidades de inculturación de los ritos de la Iglesia. Aún no eran los tiempos del Concilio Vaticano II que ayudaría a realizar cambios en la cuestión sobre la relación Iglesia y culturas.

Vale la pena recordar que la situación que vieron los jesuitas de los tseltales es de pobreza y marginación, es decir, la cultura tseltal, en gran parte de la Misión, vivía una realidad de dominación por parte de los *ladinos*, de los finqueros, se mantenía un sistema colonial actualizado. Esta situación de los pueblos indígenas no había cambiado mucho en siglos, de una manera similar los vieron los dominicos allí en Chiapas en siglo XVI. En otras palabras, no se encontraron con una cultura y pueblo floreciente, sino dominado y por eso como lo expresa el hermano Quintero, parte de la razón de la Misión era *“levantarles un poco la vida [...] que se levantaran un poco”* y para ello el plan era *“evangelizarlos y civilizarlos”*. Dentro de las preocupaciones del hermano era ver tanto la situación de pobreza de los tseltales como el abandono en el que vivían a nivel religioso, *“había personas grandes sin ningún sacramento”*.

Castellanización.

Dentro de las acciones que tomaron los jesuitas fueron, la apuesta por la *castellanización*, esto también recuerda la idea del Rey Felipe II de hispanizar las comunidades indígenas, invitación que terminan por aceptar los dominicos a finales del Siglo XVI. El Superior de la Misión, aunque dejaba que los escolares jesuitas aprendieran la lengua por la petición del provincial, tenía la seguridad de que pronto, en unos pocos años todos los tseltales hablarían el español, según recuerda Ignacio Morales. Para esto se abrieron centros educativos en algunas comunidades, entre ellas el colegio de Bachajón a cargo de la religiosas llamadas “mínimas” donde se podían hacer los estudios formales. Gilberto Moreno dice que también la formación en la catequesis correspondía a grados de aprendizaje de castellano.

Reducción o civilización y desarrollo.

Como parte del plan de desarrollo, además de los colegios, se abrieron centros de salud, talleres de diversos oficios como talabartería y carpintería, así como la constitución de cooperativas para abastecer de productos más baratos a las comunidades de la Misión. Desde mi punto de vista, estas acciones pueden tener dos lecturas, por un lado, podemos decir que se seguían ciertas líneas misionales como se habían realizado en los llamados “Hospitales-pueblo” de Vasco de Quiroga y en las Reducciones de las que hablamos en el capítulo III, como siguiendo cierta línea de misionar jesuita. En Bachajón, los misioneros estaban construyendo una nueva reducción u hospital pueblo. Sin embargo, en otra lectura, el contenido que se le daba al mismo, al no profundizar sobre la cultura, estas acciones se quedaban como parte del proyecto de civilizar a los tseltales, desde una postura occidentalizadora y etnocéntrica. La diferencia, por lo menos al inicio, era el que no se integraba la cultura tseltal.

El pueblo de Jethá es ejemplo del afán civilizador. Una pequeña comunidad que ahora cuenta con muchos servicios: escuelas primaria, secundaria y preparatoria, centro de salud, un templo grande, la casa de los misioneros y misioneras, pero se dejó de atender cuando la prioridad dejó de ser el civilizar y volvieron el rostro hacia la cultura, simplemente la realidad de los tseltales se terminó por imponer. Las escuelas ahora son atendidas por el gobierno. Así, la apuesta por la educación, el enseñar a leer y escribir, fue más desde el objetivo y la visión de que los tseltales se asimilaran a la cultura nacional.

Los efectos en la cultura de la lucha contra el alcoholismo.

Otras de las acciones realizadas por los jesuitas fue la lucha contra el trago. Como se había comentado, conciente o inconcientemente el alcoholismo había sido una herramienta de dominación a los tseltales, tanto por ser causante del endeudamiento que quitó tierras, que los amarró a trabajar gratuitamente, lo que garantizaba al finquero mantener a los tseltales bajo su control. Al llegar los jesuitas a la Misión y ver esta situación optaron por erradicar el aguardiente de las

comunidades. Mencionamos que un lado positivo de la lucha contra el alcoholismo pudo ser cierta liberación para muchos tseltales de esas relaciones de dominación que tenían con el mestizo, incluso las comunidades cambiaron materialmente, pero en otro sentido, la lucha llevada a lo radical terminó por influir y afectar a la cultura.

El trago, el posh como le llaman los tseltales, es usado en muchas de las prácticas como son sus celebraciones civiles y religiosas. Al combatir los jesuitas el alcohol, la parte cultural no se tomó en cuenta y así lo entendieron los mismos tseltales, Gilberto Moreno dice que tales prohibiciones fueron entendidas como “*que se prohibió todo*”, que no podía usarse ni en las celebraciones, por lo que afectó a la realización de las mismas, algunas no se podían realizar sin trago y las fueron abandonando.

Ritos tseltales.

En lo referente a las prácticas religiosas y civiles, también hubo cambios, los jesuitas no tomaron en cuenta las prácticas culturales de los tseltales, sino que invitaban a dejarlas y adoptar otras, las de los mismos jesuitas y las de occidente. Para Manuel, traductor tseltal, los primeros misioneros no entendieron sus prácticas y vieron en ellas “*que los ritos eran del diablo*”. Antonio también recuerda que “*antes los padres no dejaban la danza, ni los rezos en misa*”. Los jesuitas no permitieron que los tseltales realizaran sus ceremonias como respondían a su realidad. Por ejemplo, el Hermano Quintero cuenta que en la Iglesia de Bachajón estaba llena de altares con santos vestidos por los tseltales, pero un día el superior mandó quitarles las ropas a los santos, lo que, -coincidencia o no, dice el hermano-, llevó a que no lloviera, “*cómo iba llover si estaban desnudos*”, nos dice Quintero que comentaban los tseltales, volvieron a vestir a los santos y cayó la lluvia.

Ejemplos similares hay, como el que se fue dejando de hacer los ritos al sol y a la luna, ésta última, relacionada con los ciclos agrícolas de los tseltales.

La formación de catequistas.

Los catequistas eran elegidos en las comunidades para apoyar en las labores apostólicas y sacramentales de los misioneros preparando a las personas de la comunidad, la mayoría jóvenes que eran enviados a prepararse con cursos, entre ellos aprendían castellano, a la cabecera de la Misión y otras veces a San Cristóbal con otros catequistas de otras parroquias de la diócesis. Estos al llegar de la ciudad después de haberse ido a formar, fueron logrando, dentro de sus comunidades, un papel importante, reconocimiento, que entró en tensión con las autoridades tradicionales, es decir, con los Principales y con la misma cultura. Como los catequistas eran los “*preparados*” comenzaron a cuestionar ciertas maneras de proceder de los Principales y de la cultura, ahora se tendría que hacer al modo que ellos habían aprendido en la ciudad y no de la forma en que enseñaban los ancianos. Los Principales también empezaron a hacerse a un lado reconociendo la preparación de los catequistas y creyendo que lo suyo ya no tenía tanto valor como lo nuevo.

Los catequistas fueron adquiriendo cierta autoridad y prestigio en las comunidades por el capital que fueron sumando: el tener una formación en su materia, el prepararse en la ciudad, en concreto en San Cristóbal y, además, que iban aprendiendo español y llegaron a ser, sobretudo al inicio, intérpretes de los misioneros que no hablaban la lengua. Estos, los catequistas, llegaron a cuestionar hasta cierto punto a la tradición y por lo tanto el papel y autoridad de los Principales, que fueron optando poco a poco de ir haciéndose a un lado. Lo nuevo fue ocupando, no del todo, el lugar de la tradición. Como actor apoyó el cambio cultural, ya que eran tseltales que desde dentro empezaban a cuestionar lo propio, su cultura

2. La respuesta de los tseltales.

Sobre la educación y castellanización.

Muy en general podemos decir que los tseltales han aceptado una educación como la que propuso al inicio la Misión, esto es, una educación que sigue los lineamientos de la Secretaría de Educación Pública, sin diferencias a la educación que se imparte en las ciudades. En su momento, los misioneros jesuitas que junto con las “mínimas” tenían injerencia en el colegio de Bachajón, propusieron apostar por una educación inculturada, es decir, cambiar los planes de estudio adecuándolos más a la realidad de los tseltales y, entre los cambios, el que las clases fueran dadas en tseltal y ya no en español. Esta propuesta terminó en tensión con las religiosas y con la comunidad de Bachajón, las religiosas habían aceptado dejar el colegio porque no se sentían preparadas para la inculturación, pero la comunidad protestó para que se quedaran en el colegio, el hermano Pablo, misionero y maestro del colegio, recuerda los argumentos de la comunidad “*ellas nos apoyan a nosotros, no a los padres, los niños aprende tseltal en la casa, no en la escuela, nosotros somos quienes les enseñamos la lengua*”. Las religiosas en Bachajón son muy respetadas, los jesuitas dejaron el colegio y no hubo mayores cambios en él. Ellas, aunque entienden y hablan tseltal, sobretodo los que tienen más tiempo en la Misión, no les hablan a los niños en su lengua. En lo referente a la *castellanización*, es claro que la lengua tseltal no se cambió ni la cambiaron por el español, pero sí entraron y aceptaron el aprendizaje del castellano, tal vez como una herramienta para poder entender un poco el mundo de los *ladinos* y liberarse un poco de su dependencia.

Sobre la Cultura material.

En lo que tiene que ver con las cuestiones materiales, los tseltales adaptaron una forma de vivir que vino de afuera. Durante mucho tiempo, sobretodo los de Bachajón, habían mantenido un tipo de construcción de sus viviendas, la hecha con tablas, bajareque, lodo, carrizo y techos de pasto. Incluso en el poblado de Bachajón las autoridades tseltales prohibían otro tipo de construcción para los

ladinos y jesuitas que llegaron. La única construcción que desentonaba de la población, por el tipo de material, era la Iglesia construida de piedra por los dominicos en el siglo XVI. Tanto las casas de los misioneros como la de los mestizos eran iguales a las de los tseltales, pero las nuevas construcciones realizadas por los hermanos, como el colegio, centro de salud eran de otro tipo de material por lo que poco a poco fueron permitiendo construcciones con materiales como la piedra y el ladrillo, que ellos mismos adoptaron para sus propias casas. No en todas las comunidades hay construcciones de este tipo, la mayoría conserva la construcción de madera, pero en Bachajón sobresalen ahora construcciones de concreto, incluso algunas de dos pisos.

Sobre los ritos tseltales.

Tal vez lo más radical fueron los cambios que tienen que ver con los ritos religiosos y civiles, como he comentado, en parte por la lucha contra el alcoholismo como problema de dominación y la visión occidental de los misioneros de ver como sospechosos el baile y los rezos tseltales dentro de la Iglesia, incluso a llegar a pensar que eran superstición o brujería. Los tseltales poco a poco dejaron de hacer estos ritos, sobretudo en público, y optaron, algunos por lo menos, a realizarlos en secreto, que nadie se diera cuenta, como con cierto temor a ser denunciados con los jesuitas. Así dice Gilberto Moreno, tseltal, que *“se hacía a escondidas por miedo a que los echaran”*.

La actitud de los misioneros jesuitas, tanto sobre los ritos como el no tomar en cuenta a los Principales, ocasionó que lo que antes eran prácticas públicas se fueran realizando sólo algunas veces y de manera, digamos, clandestina. Esto colaboró a que se fueran perdiendo algunos ritos de la memoria de la comunidad. El Padre Carlos Camarena afirma que hace poco tiempo, en la participación de un rito en Bachajón, le preguntó al diácono qué era lo que hacía el Principal y que el diácono le respondió con un *“no sé”*.

La resistencia de los tseltales se hizo de manera callada, en secreto, clandestinamente, y de esta forma, según Gilberto Moreno, se logró conservar los ritos y las tradiciones más importantes como son “*las fiestas, la oración a la tierra, manantiales y en cuevas*”.

Como en el encuentro con la realidad social que las acciones de los jesuitas crearon tensión y hasta cierto punto ruptura con los ladinos, sobretodo, con los finqueros, también el camino de la *aculturación* llevó a crear tensión en las comunidades como se ha narrado, el miedo a ser echados y, por lo mismo, a seguir haciendo los ritos pero en secreto, ocasionó una ruptura con los ancianos y Principales, quienes decían de los jesuitas, según Gilberto Moreno, “*ellos (los jesuitas) echaron abajo nuestras costumbres*”. Se habían retirado de la Iglesia, ya no prendían candelas ni iban a las misas recuerda Manuel.

3. El camino de la inculturación

Cambios en la Iglesia.

A partir del Concilio Vaticano II se realizaron varios cambios en la Iglesia Católica, sobretodo los referentes a las maneras de misionar. La Iglesia se abrió más a la inculturación del evangelio y a la apuesta por el diálogo con las culturas. Entre los signos de cambio que hubo están el dejar el latín como lengua para las misas y celebrarlas en las lenguas vernáculas de cada lugar, además, los ritos se hicieron algo flexibles permitiendo una participación más activa de los fieles. Los cambios propuestos por el Concilio permitieron que las intuiciones de los misioneros, entre ellos los jesuitas como dice Mardonio, fueran confirmadas¹⁸⁰, esto es, el conocimiento de las culturas, la adaptación y el diálogo con ellas.

Dentro de la vida de los misioneros jesuitas, la apertura del Vaticano II se dio de diversas maneras: desde el rompimiento de la estructura rígida de horarios y normas, el dejar el hábito, la sotana jesuita, y junto con esto el abrirse con mayor

¹⁸⁰Mardonio Morales, op. cit.

empeño en otras labores y no sólo la parte pastoral-sacramental. Se le dio mayor importancia al estudio de la lengua junto con una pastoral de corte más social, así lo interpreta el hermano Quintero: *“hoy mucha importancia a la lengua y a la política”*. Los dos hermanos que están en la Misión, ninguno estudió la lengua tseltal, su conocimiento de ella viene del contacto con la gente. Hoy, en cambio, los jesuitas que llegan estudian la lengua.

Habría que añadir una mayor apertura para el trabajo con laicos que comenzaron a llegar, de diversas partes del país, para integrarse de alguna manera a las labores de la Misión. Los cambios dentro de la Compañía se notan, para Quintero, en los misioneros más nuevos que iban llegando: *“los jóvenes ya vienen con otras costumbres, la idea de los padres jóvenes: ‘que ellos mismos (los tseltales) tengan su asistencia espiritual, que ellos mismos se atiendan’*”, como en el cambio de que ahora los nuevos padres se centran no sólo en las labores pastorales de los sacramentos, sino también en situaciones sociales y culturales, en una dimensión más integral de la realidad de la Misión, pero también con el deseo de ir entregando la Iglesia a los mismos tseltales.

El hermano Quintero reconoce que por su edad, tal vez también por su formación, es difícil adaptarse a una Iglesia y a una Compañía de Jesús en sus cambios, como el que ahora se centren los padres en situaciones políticas o en el estudio de la lengua dejando que sean los tseltales quienes se atiendan en lo pastoral y espiritual, labores más propias, por así decirlo, de los padres. Incluso lo puede llegar a ver como que esto les quita trabajo a los padres, aunque también reconoce que es difícil atender a todos los tseltales y que por eso es bueno que ellos se preparen.

La gestación de un encuentro.

El contacto directo con las comunidades indígenas y con los rostros de los tseltales concretos fue llevando a ir gestando el camino y esfuerzo del encuentro entre los jesuitas y tseltales. Como he dicho, ya había una intuición sobre la

inculturación que, gracias a la confirmación del Vaticano II, ayudó a poner en práctica. El aprendizaje de la lengua tseltal fue un paso para entenderse directamente, sin intérprete, y emprender un diálogo entre ambas culturas.

Dentro de los débiles comienzos, los primeros pasos dados por los jesuitas, además del contacto con la realidad tseltal de la Misión, fueron las pequeñas traducciones para la catequesis, el aprenderse alguna frase en tseltal para poder explicarla en las reuniones, homilías, etc. Después se fueron haciendo traducciones de algunos textos de la Biblia y, como hemos dicho, fue apremiante la traducción realizada por Mardonio Morales de la ley agraria como herramienta en la lucha por la recuperación de las tierras. Sin embargo, estas traducciones no fueron más allá de ser traducciones literales, es decir, el intento de explicar los signos occidentales con la misma estructura occidental¹⁸¹.

Sujeto, sociedad y cultura.

El contacto con la realidad tseltal, el rostro concreto tseltal, el lenguaje, los cambios en la Compañía de Jesús y en la Iglesia, el mismo tiempo, llevó a cambiar la idea del *tseltal*, de *sociedad* e incluso de *cultura* en los misioneros jesuitas. No hablaré de los cambios como si respondieran a pasos estrictamente dados, sino sólo de las distintas concepciones de ellas.

a) Como objeto a civilizar. Al inicio de la misión, en palabras de Oscar Rodríguez, misionero jesuita, los tseltales son los “*menores de edad que habrá que civilizar*”, son los *objetos* que habrá que desarrollar para que se integren al proyecto nacional, que dejen de ser indígenas, -estos como representante de lo arcaico-, para ser mexicanos, lo civilizado, lo moderno. El tseltal realmente no es un *sujeto*, sino el *objeto* de la Misión, es el objeto para evangelizar y civilizar. Los jesuitas parten en su relación con los tseltales desde la visión de ser la cultura superior, que ve a la tseltal como otra cultura, pero inferior, no le reconoce mucho,

¹⁸¹ Eugenio Maurer, *La traducción de la Biblia al Tzeltal*, mimeo, sin publicarse, conferencia de la presentación de la Biblia, 2005.

es decir, no hay en el tseltal mucho que se pueda rescatar, sino algo que se tiene que superar. Dentro de esta superación está el romper con la situación de colonización y dominio que se mantiene en la Misión. Todo esto motiva los intentos de la *aculturación*, el que dejen las tradiciones para recibir unas mejores, que lleven a un cambio en la realidad social y cultural y para ello se tiene que optar por el desarrollo que rompa la incomunicación de la zona, la civilización que les dé a los tseltales cierta igualdad material con los ladinos que ayude a romper la situación de dominio. Sin embargo, con la mejor intención, el esquema de relación es el del *Sujeto*, el jesuita, con el *objeto*, el tseltal. Donde el modelo a aspirar es el de occidente, el del *ladino* y el de los mismos misioneros, pero sin la dominación.

b) Como objeto de estudio. En el auge “antropológico” por conocer cultura, el otro, el tseltal era visto como objeto de estudio, esto es, en el afán de desentrañar una especie de misterio cultural, no tanto para aprender de ella, sino como el deseo de tener el conocimiento “total” de la cultura tseltal, de poderla explicar y entender de una manera absoluta. En este sentido, la cultura se entiende como algo inamovible que habrá que proteger, rescatando solamente los signos exteriores, por ejemplo el traje, y cayendo en cierto *folclorismo*. A veces la actitud de los mestizos y padres que llegaban a la Misión era de volverse más tseltales que los tseltales. El tseltal se vuelve un estereotipo, un ser extraño que se está extinguiendo y que habrá, por lo tanto, que proteger, impidiéndole cualquier cambio, incluso los deseados por ellos mismos.

c) De objeto de derechos a sujeto de derechos. En otro momento, los tseltales fueron objeto de derechos, esto es, se reconocía que tenían derechos que les otorgaba el Estado y que tenían que hacer valer, desde una postura paternalista habría que decirles cuáles eran sus derechos. El paso que dieron, creo profundo, no es solamente que se reconozcan sus derechos individuales y colectivos, -que son importantes como el derecho a la tierra, el recuperarlas, el constituir ejidos-, sino el que los tseltales entraran en la construcción de sus propios derechos como indígenas, ya no como algo que el Estado da, sino como parte de los mismos

tseltales como constructores de su historia, ya no sólo como reivindicación, sino desde lo que ellos son como sujetos. Esto, no sólo en la Misión, sino a nivel nacional e internacional, los indígenas zapatistas han colaborado a dar el paso de objeto a sujetos de derechos.

d) El tseltal como sujeto. Finalmente, el tseltal ha pasado de ser considerado objeto a sujeto, esto es, ahora el tseltal es un sujeto del cual se puede aprender. Así, los primeros pasos que se dieron que ayudaron a encontrarse con los tseltales como el aprender la lengua para comenzar a dialogar, empezó queriendo que los tseltales escucharan y entendieran las palabras de los misioneros a luego tratar de conocer mejor a los tseltales para, finalmente, hacer un verdadero diálogo, hablar y escuchar, sobretodo, escuchar al otro, en este sentido al tseltal. Los jesuitas reconocen ahora que de los tseltales han aprendido bastante, el padre Carlos Camarena reconoce que antes eso era prácticamente impensable, *“que un indígena nos viniera a enseñar algo”*.

Ahora la relación se da del sujeto, jesuita, al sujeto, el tseltal. Si antes la preocupación era hacer de los tseltales como ellos, como los *ladinos* o los jesuitas, ahora se reconoce que tienen valores, distintos, pero no menos importantes que los valores occidentales y que incluso estos valores tseltales son una posibilidad para el mismo occidente, como lo comenta Oscar Rodríguez, quien dice que la relación de los tseltales, de las comunidades indígenas, con la naturaleza, es algo que podemos aprender, el poder convivir con la naturaleza sin sobreexplotarla, en un mundo donde el desarrollo ha terminado por agotar muchos de los recursos naturales.

La idea de Sociedad y Cultura cambió para los jesuitas, ya no era la sociedad como objeto de estudio, como una sociedad regionalizada, dentro de los límites de la misión ni con sus tintes folclóricos, sino que la sociedad, la forma de organizarse de los tseltales se convirtió en una opción para los occidentales como antes se ha dicho, el sentido comunitario, la búsqueda de una relación armónica

con los otros, con las cosas, con la naturaleza, en lo que llama Ignacio Morales las relaciones intersubjetivas, esto es, el cosmos tseltal, el mundo, la realidad, es un todo que tiene que ver con todas las otras cosas y habrá que mantenerlo en equilibrio, en solidaridad, en armonía .

La idea de Cultura ha cambiado también, ha dejado de ser aquello abstracto e inexplicable, -esto no significa que sea sencillo explicarla-, ha dejado de ser aquello inmóvil que se encerraba en la identidad, en una identidad que tenía como propósito reafirmar las diferencias con los otros en signos, sobretudo, exteriores, para reconocerse que también es interior, es interna y dinámica, esto es, que está en cambio.

4. Algunas manifestaciones del Encuentro.

El encuentro entre ambos sujetos, tseltales y jesuitas, creo que se manifiesta, se plasma, en algunos procesos de la Misión, yo mencionaré sólo tres: la traducción de la Biblia al tseltal, el proceso de construcción de una Iglesia Autóctona indígena-tseltal y desde ella, el rescate de los ritos civiles y religiosos tseltales. La ruptura de la situación colonial, también la considero como una manifestación de este encuentro y del cambio de la concepción del tseltal como sujeto, pero creo que ha quedado ya descrita en los apartados iniciales de este mismo capítulo.

La traducción de la Biblia al tseltal.

La presentación se llevó a cabo hace apenas tres años, pero el proceso de traducción duró alrededor de 30 años. El paso que representa este trabajo es muy grande, dice Eugenio Maurer citando a Pitte River *“los indios con la dificultad de no tener un marco conceptual capaz de integrar los cánones cristianos, los interpretaban a su modo. Algunos misioneros se esforzaron por hacer inteligible el mensaje, aún así eran símbolos occidentales”*¹⁸². Las traducciones realizadas anteriormente eran un esfuerzo grande para los misioneros, pero se mantenían en

¹⁸²Eugenio Maurer, *La traducción de la Biblia al Tseltal*,

lo literal y sin salir de los símbolos occidentales. En el esfuerzo por romper con esta dinámica, la Misión toma lo que se llama la *traducción dinámica* que consiste no sólo traducir las palabras, sino verter los conceptos de la cultura, en este caso la hebrea, en los moldes de la cultura tseltal para que ayuden a ser inteligibles a los mismos tseltales¹⁸³. Para este proceso se tuvieron que tomar algunos rasgos culturales que ayudaran a inculturar la Biblia: a) *el sentido comunitario*, del que ya hemos hablado, contra una idea individualista, la búsqueda, por lo tanto de la armonía de la comunidad, b) *la armonía con el mundo*, es decir, con la tierra, para el tseltal el hombre no es dueño de la tierra, es parte de ella, por eso es fundamental para él, c) *el gobierno al servicio de la comunidad*, la toma de decisiones no es por votación, sino por consenso en un deseo que es para el beneficio de toda la comunidad, la autoridad la da en la comunidad, el servicio que ha prestado a la misma. Estos rasgos se hacen vida, realidad, en la fiesta, en ella se representa la vida comunitaria y hace vivir a los tseltales su identidad comunitaria. El equipo de la traducción fue hecho por dos tseltales y dos jesuitas y muchos otros colaboradores de las comunidades.

Gilberto Moreno fue uno de los traductores tseltales y explica el proceso de la traducción como un diálogo y el enlace entre los padres, la palabra de Dios, -es decir el texto bíblico-, la comunidad y la palabra de la comunidad hacia los padres misioneros.

La construcción de la Iglesia Autóctona.

Otra de las afirmaciones de este cambio de sujeto es el proceso del diaconado permanente tseltal. Aunque el territorio de la Misión es bastante grande y actualmente es atendido por muy pocos sacerdotes, muchos de ellos con edades avanzadas, existen más de 200 diáconos tseltales para atender las 560 comunidades que conforman la Misión de Bachajón. El clero tseltal que se ha ido formando, es lo suficiente para atender pastoral y sacramentalmente a los poblados, y poco a poco ha ido quedando en sus manos lo que antes era sólo

¹⁸³ Loc. cit.

facultades del sacerdote en la Misión, es decir, hay una apuesta de los jesuitas y un deseo de los tseltales de que la jerarquía eclesial, la estructura de la Iglesia, sea tseltal y que los misioneros sean sólo apoyo de las comunidades. El proceso del diaconado ha tomado los rasgos culturales de los tseltales como en el proceso de la Biblia, pero entre estos el ver el diaconado como un servicio a la comunidad, pero hay otros rasgos culturales como explica Felipe Alí Modad, misionero jesuita, “culturalmente es muy difícil que el tseltal se mantenga célibe”, es casi imposible, es una señal de no haber entrado en la madurez, es por esto que los diáconos son casados, pero para dar el paso de dejar en manos de los tseltales la Iglesia es necesario avanzar en la ordenación presbiteral de estos diáconos, es decir, la ordenación de sacerdotes casados, el *sacerdocio uxorado* del que habla el padre Felipe, algo que hasta ahora se mantiene cerrado por el Vaticano, junto con la ordenación de nuevos diáconos.

El regreso a los ritos tseltales.

Dentro de la Iglesia Autóctona se han ido rescatando los ritos y prácticas tseltales tanto religiosas como civiles, los tseltales no hacen diferencia de esto, en un proceso muchas veces difícil por el anterior momento de “*aculturación*”, prohibiciones y mal entendidos que generó la mutua desconfianza, sobretudo de los tseltales en su relación con los jesuitas. No ha sido fácil la recuperación de los ritos, ya que ante las primeras prohibiciones, las prácticas pasaron de ser algo público a algo clandestino, otras más se dejaron de hacer y se cuestionó la autoridad de Principales y ancianos quedando en su lugar una nueva clase de referencia, el catequista y el diácono. Para recuperar las tradiciones, los misioneros han tenido que impulsar de nuevo las fiestas y los ritos, participando activamente en ellas, hace algunos años el superior de la Misión, José Avilés, participó como capitán de San Jerónimo, santo patrón de la Misión. Además de comenzar una etapa de reconciliación con los Principales pidiendo perdón por los errores del pasado, un perdón público.

5. Las Crisis

El proceso del camino del encuentro con el tseltal, no siempre ha sido sencillo ni fácil, han existido tensiones dentro de los mismos jesuitas y con otros religiosos, como las “mínimas” y los dominicos, con los que han trabajado sobretodo en la región tseltal de la diócesis de San Cristóbal, además hay que recordar las tensiones ya narradas con los mestizos y e incluso con los mismos tseltales.

Civilización o inculturación.

Un primer momento de crisis lo podemos ubicar dentro de los mismos jesuitas a propósito de las ideas de civilizar o el de seguir la intuición de la inculturación. Este primer momento de tensión dividió las opiniones de los jesuitas, algunos de ellos terminaron saliendo de la Misión y más tarde terminó por enfrentar y separar el trabajo con las “mínimas” en lo referente a la educación. Es interesante que aunque los jesuitas terminaron por apostar por el modelo de la inculturación, por la apuesta por la cultura, -algo que ahora es bien valorado por los tseltales viejos y jóvenes-, en su momento, los tseltales defendieron la “*castellanización*” que representaban las religiosas “mínimas” a las que apoyaron para que mantuvieran el colegio en Bachajón tal y como estaba y como hasta ahora se mantiene.

Estructura u horizontalidad.

Otro momento de crisis lo ubico entre los jesuitas y dominicos dado en la discusión sobre la ordenación de diáconos. Los primeros apostaban por el diaconado permanente que diera estructura a la Iglesia tseltal y en este sentido ir dejando en manos de los tseltales la jerarquía de su Iglesia; los dominicos apostaban por un diaconado temporal que pudiera rotarse entre los tseltales, para ellos se corría el peligro que el diaconado pudiera convertirse en un nuevo caciquismo dentro de las comunidades. A grandes rasgos, las posturas se pueden resumir entre la apuesta por el estructuralismo y el horizontalismo basado en el maoísmo. La crítica de los jesuitas a la propuesta temporal y horizontal era que los tseltales siempre necesitarían a los misioneros y no terminarían por dejar la estructura y jerarquía

de la Iglesia en manos de los tseltales. La tensión terminó en la separación de la zona tseltal, esto es, la separación del trabajo entre los dominicos de la Misión de Ocosingo y los jesuitas en Bachajón. El tiempo y las circunstancias, los tseltales apostaron por el diaconado permanente, llevaron a la diócesis a decidirse por la propuesta jesuita.

Entre los jesuitas y los tseltales.

La apuesta por quitar las costumbres tseltales, por parte de los primeros misioneros jesuitas, para dar unas “mejores”, generó desconfianza de los tseltales, sobretodo de ancianos y Principales, hacia los misioneros. Gilberto Moreno la describe así: *“los padres nos quitaron todo y ellos mismos quieren que regresemos, de quién es la verdad”*. Con el proceso del regreso a las prácticas y ritos, generó de nuevo cierta resistencia que poco a poco se ha ido venciendo, Manuel comenta que *“los ancianos se resistían, les dolía en su corazón ‘cómo es posible que hasta ahora’, por fin, poco a poco se tranquilizaron y aceptaron la reconciliación”*.

Entre los jesuitas y mestizos.

Por última, la crisis ocasionada entre los jesuitas y los mestizos surge a raíz de la lucha por las tierras, en concreto, del apoyo de los jesuitas a los tseltales. Esto ocasionó un mutuo alejamiento que actualmente se mantiene hasta cierto punto. Habrá que sumar el contexto de que ahora hay mayores espacios, en misas y sacramentos por ejemplo, que son en la lengua tseltal, lengua que los mestizos no entienden. Según reconocen varios jesuitas, el trabajo con los *ladinos* se fue dejando para centrarse en el trabajo con los tseltales, a pesar de que al inicio la apuesta era atender a toda la población de la Misión, *ladinos* y tseltales.

6. El camino de los tseltales.

Los tseltales también han hecho su esfuerzo por encontrarse con los jesuitas. Con el peligro de dejar muchas cosas fuera y de ser muy reiterativo, quiero mencionar las siguientes:

Castellanización

Al inicio de la Misión la apuesta por *la castellanización* fue adoptada y aprovechada por los tseltales, a diferencia de lo que se podría suponer de que habría resistencia, los tseltales se abrieron al aprendizaje del castellano, en mi interpretación, el conocer el idioma español le ha dado más elementos para entender la cultura de occidente, el mundo de los blancos y ladinos, para poder dialogar ellos también con esta otra cultura, la “*nacional*”. Así, cuando los misioneros plantearon el que en la escuela se dejara de enseñar el castellano por la apuesta de la educación en tseltal, hubo oposición en Bachajón, ya que su argumento era que los niños aprenden la lengua en su casa y el castellano en la escuela, además que las religiosas, las *mínimas*, estaban para ayudar a los tseltales. Hoy, más de la mitad de los tseltales son bilingües, hablan tanto el tseltal como el español. El castellano ha posibilitado que muchos tseltales cuenten con más herramientas para salir a buscar trabajo, pero también para acceder a la educación formal en otros poblados o en las ciudades como es la universidad.

Los Cargos.

Los cargos que en su momento propuso la Misión para su organización a las comunidades tseltales, fueron bien recibidos, tanto el del catequista como más tarde el del diácono. Estos cargos representaron otras maneras de prestar servicio en la comunidad, éste es señal de prestigio, quien ha servido, quien ha pasado por todos los cargos de la comunidad, se vuelve Principal, esto es, persona de respeto en la comunidad. Los cargos propuestos por la Misión tuvieron ese cuidado, de ser cargos de servicio, por lo que los tseltales también los hicieron suyos, incluso cuando el cargo es permanente como el del diácono.

El regreso de los ritos.

Finalmente, algo que es igual de importante, es la apertura de los Principales y de los tseltales para el regreso y recuperación de los ritos y prácticas que antes realizaban y que habían sido dejadas o practicadas de manera “clandestina”. Este proceso, creo, ha abierto de nuevo la posibilidad de integrar e interactuar mejor a los tseltales y a los jesuitas, esto es, romper con la tendencia al sincretismo, que oculta, revuelve y que esconde una realidad sobre otra, una cultura sobre otra, para lograr una síntesis de ambos que quedaría representado en la construcción de la Iglesia Autóctona tseltal.

El rescate de los ritos tseltales ha permitido volver a valorar los signos y símbolos de la cultura, el volver a tener un lugar desde donde poder dialogar con los demás. Así, en palabras de José Avilés, hoy vemos a un padre haciendo oración tradicional en el monte, sembrando candelas, y en la ermita al diácono tseltal bautizando a un niño. Al jesuita haciendo lo que era “propio” de los tseltales y a éstos haciendo lo que era “exclusivo” de los jesuitas. Los ritos tseltales han entrado de nuevo en diálogo con los cristianos, se han cristianizado y lo cristiano se ha tseltalizado

Este camino que se ha recorrido no es el de la *aculturación*, el de arrancar o quitar cultura, sino que ha sido el de una cultura dinámica que se abrió a otras propuestas y posibilidades, que adaptó cosas, pero haciéndolas suyas, no en un sincretismo como he dicho, sino en una síntesis que ha ido enriqueciendo tanto a la cultura tseltal como a los jesuitas de la Misión de Bachajón.

CONCLUSIONES

I. Hoy, a 50 años.

La llegada de los jesuitas, como un agente extraño, a la zona de la Misión de Bachajón, su encuentro con una realidad social, con una cultura, con el rostro de los tseltales concretos, las relaciones entre ambos, tseltales y jesuitas, tuvo algunas consecuencias que son más visibles a la distancia de los 50 años.

1. Las relaciones jesuitas y tseltales.

Los jesuitas en estos 50 años, dejaron de ser una orden con bastante rigidez para abrirse, poco a poco, con bastantes dificultades y crisis, a la inculturación, al conocimiento de la cultura tseltal, al encuentro con los tseltales concretos y su realidad. Hoy los misioneros, que antes pudieron llegar a predecir el fin de la lengua tseltal, son lingüistas de ella, -ahora es difícil imaginarse ir a la Misión de Bachajón como jesuita y no aprender la lengua-, los que antes llegaron a tachar de superstición y mito a la cultura y sus prácticas, hoy siembran candelas para hacer oración según las tradiciones tseltales. Son cosas que se han ido incorporando poco a poco.

Este encuentro con el rostro concreto de los tseltales, trajo consigo una “indignación ética” ante la realidad de dominio materializada en una sobreviviente estructura colonial que se había ido gestionando durante más de cuatro siglos y que había sido denunciada como injusta, desde su origen, por Bartolomé de las Casas. Una realidad y un rostro que se impone y a la cual buscaron responder para cambiarla. Como había sucedido en la historia de las misiones jesuitas, se vuelven a encontrar con una cultura indígena que no vive en libertad, sino bajo la opresión del conquistador, ahora del ladino y finquero. Sin embargo, al inicio, y con las mejores intenciones -lo que no es deseo de justificar-, se apostó, para salir de esta estructura colonial y de dominio, por el desarrollo y la civilización, sin

tomar en cuenta a la cultura. El hacer a un lado la cultura no respondía a la misma historia y tradición de la Compañía de Jesús, algunos jesuitas tenían la intuición de la inculturación.

Un cambio en los jesuitas, gracias al esfuerzo del encuentro, a la apertura que significó el Concilio Vaticano II, fue el de la concepción del tseltal como persona. Los tseltales pasaron de ser el objeto para civilizar y evangelizar, a ser un sujeto con el que podemos dialogar y, por lo tanto, aprender y del cual estamos aprendiendo. Un cambio que ha llevado a valorar la cultura tseltal, no sólo para conocerla en un deseo de agotarla en su totalidad o para mantenerla como inamovible y pura, como un vestigio de la historia y tradición, sino a reconocer en ella valores distintos que pueden aportar a nuestra propia cultura y vida, como lo que tiene que ver con el sentido comunitario y la búsqueda de la armonía con el universo. Los tseltales nos pueden ayudar a buscar posibilidades a nuestra propia cultura, a la forma en la que nos relacionamos con los otros y con el mundo, con los recursos naturales. Son, no la única ni la mejor, pero sí otra posibilidad para occidente. Los jesuitas regresaron y siguieron en su tradición misional con la apertura para aprender y dialogar con el otro distinto.

Los tseltales y jesuitas, en la Misión de Bachajón, han colaborado en la construcción de la *conciencia de alteridad* como las antiguas misiones jesuitas lo habían hecho al mundo de su época. Primero, dentro de los mismos jesuitas, reconocer los valores de la cultura tseltal como es su sentido comunitario; desde los tseltales, reconocer los valores y aportes de las otras culturas a la propia, como pueden ser las tecnologías. Y como reto, el que “occidente”, las otras culturas, reconozcan las posibilidades y lo que puede aportar la cultura tseltal a sus propias culturas.

2. Consecuencias y Cambios.

Algunas de las consecuencias entre las relaciones tseltales y jesuitas son las siguientes:

Una realidad social

Varios cambios se han suscitado en estos cincuenta años de la Misión en lo referente a su realidad social y material. Las comunidades hoy cuentan con mayores medios de comunicación, por ejemplo, con una carretera que conecta a los poblados de Chilón-Bachajón-Sitalá con las cabeceras municipales de Yajalón y Ocosingo y de allí a Palenque, en el Norte, y a la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Además las veredas dieron lugar a los caminos de terracerías que permiten la movilidad de personas y objetos por medio de un transporte regular de camionetas y taxis. Se puede decir que el acceso a las comunidades es mucho más sencillo que hace algunos años, en unas cuantas horas se pueden visitar los poblados más alejados lo que antes duraba varios días en largas jornadas a pie o en mula para poder visitarlos. Hoy, prácticamente todas las comunidades están comunicadas.

Las vías de comunicación han permitido la llegada de algunos servicios básicos y otras cosas materiales a las comunidades como: el agua entubada, en algunas el drenaje, la luz eléctrica, y a la vez en algunas casas, la televisión y la radio. Otro cambio tiene que ver con la construcción de casas de materiales como el ladrillo y los techos de bóveda de concreto o lámina. En los grandes poblados como Bachajón, Guaquitepec, Chilón y Sitalá se pueden observar este tipo de construcciones que antes no realizaban los tseltales, sobretodo en Bachajón que incluso lo tenían prohibido para los mestizos.

En lo referente a la tierra, mencionamos que estaba dividida en dos grandes bloques, la zona de Bachajón como ejidos, los de San Sebastián y San Jerónimo, y la zona que dominaban los finqueros, sobretodo, en Sitalá y Guaquitepec. Con la

lucha por la recuperación de las mismas, tanto con demandas en el tribunal agrario, como con la compra por medio de fideicomisos o por las tomas de tierras en la coyuntura zapatista, se dio fin a la estructura colonial que se había mantenido durante siglos en esta zona de Misión. Sólo por recordar, se logró lo que ya desde hace mucho tiempo se había denunciado desde Bartolomé de las Casas y otros Obispos de Chiapas, el fin de una situación de dominio impuesta y heredada desde la época de la conquista.

Todos estos cambios colaboraron a que en la zona de la Misión de Bachajón haya terminado lo que se llamó *zona de refugio*, como aquella zona aislada que permitía conservar, debido al mismo aislamiento, las prácticas tradicionales propias de la cultura, al mismo tiempo que mantenía un sistema colonizador y de dominio en las relaciones entre los *ladinos* y los tseltales.

Sin embargo, el fin de esta *zona de Refugio* trajo la posibilidad de un mayor contacto y apertura a lo que podemos llamar la modernidad y la globalización, éstas con su propia estructura de dominación y, por lo tanto, como un reto para hacer frente en los próximos años.

Lengua

En la cuestión de la lengua, los tseltales siguen conservando la lengua tseltal como la lengua madre, y es un fuerte referente de identidad para ellos, así coinciden tanto jóvenes como adultos con los que pude platicar. Micaela Moreno y Patricia Hernández me dicen que “*somos tseltales porque no hemos olvidado la lengua*”. Sin embargo, reconocen que la lengua se ha ido mezclando con algunas palabras en castellano, por ejemplo: los “pero”, los “como” e incluso los números se dicen en castellano. Guadalupe Gómez nos dice “*yo hablo el tseltal como en un noventa por ciento, un diez (por ciento) lo mezclo con español*”. Hoy, a diferencia de algunos años, como cuando realizaron sus investigaciones Díaz Olivares, Eugenio Maurer y Alain Bretón, más de la mitad de los tseltales, sobretodo los más jóvenes, ya no son monolingües, sino bilingües, hablan tanto el tseltal como

el castellano. El castellano que era “capital” exclusivo del ladino, ahora es conocido por los tseltales como una herramienta para manejarse en el “mundo de los mestizos”. Los tseltales supieron aprovechar el primer deseo de *castellanización* de los jesuitas como parte del proyecto civilizador para las comunidades, sin perder su lengua, para liberarse de una dependencia del *ladino* como único conocedor del español.

Modernidad y tecnologías.

En el afán primero de desarrollar a las comunidades tseltales, los jesuitas introdujeron algunos cambios tanto materiales como en las construcciones, el agua potable, los talleres de carpintería, talabartería, las escuelas, centros de salud con medicina alópata y algunas tecnologías, como herramientas, entre otros. Conforme ha pasado el tiempo y las mayores posibilidades de medios de comunicación en la zona de la Misión, la entrada de la modernización y de nuevas tecnologías se ha impuesto.

Los tseltales saben que las tecnologías, la modernización, “*todo afecta a la cultura*”, como dice Pablo Pérez, esto es, provoca cambios. Sin embargo, los tseltales no se han cerrado al contacto con lo nuevo, se han abierto la mayoría de las veces a ellos. En el poblado de Bachajón llama la atención la venta de películas para dvd’s, algunos lugares de Internet, el uso de computadoras y de otros aparatos electrónicos, entre otras cosas. Según lo expresado por los jóvenes tseltales no hay problema con la modernidad siempre y cuando sea un medio y no el fin, en ese sentido pueden dialogar con ella para su mayor beneficio, para ser usada en aquello que les ayude más. Dice Guadalupe Gómez para “*aprovechar lo que nos sirve de manera adecuada*”. Para esto, algo que ha ayudado con la llamada modernidad y las nuevas tecnologías, es ver en función de qué se pone, en un ver desde su propia cultura, desde su cosmovisión tseltal, como dice la misma Guadalupe “*se piensa en plural: todos queremos, necesitamos, se piensa por el bien de todos*”, es el sentido comunitario, y desde éste se dialoga con lo Otro.

Oscar Rodríguez dice que los tseltales tienen elementos para enfrentar los cambios, lo nuevo, como *“el sistema de cargos, el consenso en las decisiones, las faenas o trabajo comunitario, el goce de las fiestas”*. Todos los rasgos culturales que tienen que ver con el sentido comunitario, pero también es una realidad que existe la tentación de imitar a los otros, de adaptarse a lo otro sin mayores resistencias, así dice Manuel *“se ven muchas cosas de otras culturas, pero no investigan su origen, ventajas ni desventajas, quieren adaptarse sin preguntarse”*, para ello es necesario reforzar la cultura, que los ayude a asumir de una manera crítica lo nuevo. Aunque los tseltales han sabido integrar en su cultura tecnologías y otros rasgos de otras culturas, esto no significa que no exista también la tentación de adaptación sin mayores cuestionamientos en el deseo de ser como el otro, sobretodo, el que domina. Por eso reforzar la cultura sigue siendo un reto para los tseltales y los jesuitas, no hablando de mantener “pura” a la cultura tseltal o inamovible, que no permita ningún cambio, sino ayudándola a discernir, elegir aquello que más le ayude, a que opte sin que se vea apabullada.

La Iglesia Autóctona Tseltal.

En estos cincuenta años se ha ido construyendo una Iglesia tseltal, esto es, con sus propios ritos tseltales y cristianos, no en un sincretismo como se llegó a dar durante el tiempo en que no se tomó en cuenta a la cultura ni a los Principales y ancianos de las comunidades, sino como una nueva síntesis, una nueva unión entre lo tseltal y lo cristiano. En estos años el cristianismo sea tseltalizado y lo tseltal se ha cristianizado. Ejemplo de esto es el ver a un clero tseltal que atiende a sus comunidades, bautizando, realizando matrimonios, celebraciones, acompañando, actividades que antes eran sólo de los padres, y hoy vemos a los jesuitas haciendo oración según la tradición, en el monte o los manantiales, o como capitanes de los santos patronos. Una Iglesia tseltal que corresponde, y responda, a la realidad de las comunidades tseltales. Sin embargo, es un reto también, seguir fortaleciendo a la cultura y además, a acercar a los jóvenes a esta Iglesia, porque lo que los religiosos, en estos cincuenta años, podemos considerar

como vanguardia de la Iglesia, una Iglesia inculturada, curiosamente para los jóvenes tseltales puede representar lo arcaico, lo que tiene que ver con lo viejo. Otro reto que se presenta tanto para los tseltales y jesuitas es seguir preparando a los diáconos y seguir apostando por el sacerdocio, un sacerdocio que también corresponda a la cultura tseltal, es decir por el sacerdocio uxorado, de hombres casados.

Juventud.

Otro cambio en la Zona de la Misión en los últimos 10 ó 15 años, es lo referente a la juventud. Anteriormente no existía una etapa de juventud entre los tseltales, es decir, de la niñez se pasaba a la adolescencia y de ésta al matrimonio. Con el matrimonio comenzaba su etapa de adulto con responsabilidades y servicios a la comunidad. Los cambios ya mencionados, el que ha dejado de ser una zona aislada, el mayor contacto con otras culturas, las posibilidades de estudiar más, algunas veces fuera de las comunidades, así como la situación de pobreza que los hace migrar, sobretodo, en la búsqueda de otras posibilidades de vida, ha creado una etapa de juventud en la Misión, ésta es un fenómeno relativamente nuevo y como tal es un reto para los tseltales y jesuitas. Un reto porque representa un cambio en las prácticas y un cambio generacional. Así, los mismos jóvenes de la Misión perciben de ellos mismos que *“ya no quieren las tradiciones de los Principales”*, como comenta Belisario Hernández, sino escuchar otros tipos de música, como el “conjunto” o las “tropicales”, otras veces, según Micaela Moreno y Patricia Hernández, *“se burlan de las tradiciones”*.

Hay otros cambios externos, por ejemplo en la cuestión de los trajes. El hombre desde hace mucho tiempo lo dejó por una ropa más al estilo del ladino. Hoy los jóvenes comienzan a asemejarse a los jóvenes de las ciudades en los peinados y un poco en la ropa. Para algunos es signo de que quieren imitar a los *Kaxlanes*, como dice Pablo, *“quieren ser idénticos a los otros”* señala Belisario. Otro tanto pasa con las mujeres, sobretodo en los poblados grandes que han dejado el traje tradicional por ropa occidental, aunque llaman la atención no es algo que les

preocupe tanto. Para Guadalupe, que viste de manera occidental, el traje lo porta en las fiestas, en los eventos especiales de la comunidad, tampoco para Micaela y Patricia hay problema en vestirse sin el traje tradicional, ellas se siguen considerando tseltales.

Hay otro cambio generacional que se manifiesta en una nueva forma de conocer, de aprender, que ya no es la forma en la que conocen y aprenden los ancianos y Principales, las anteriores generaciones de tseltales. Hoy los jóvenes han incorporado los modelos que han aprendido en la escuela, en las clases, pláticas, incluso por los medios de comunicación, como la radio, televisión, la computación. Así lo reconoce Pablo, *“pienso que para aprender (cultura) hay que estar con el Principal o con el anciano, pero nosotros ya no queremos eso, aprendemos, conocemos de manera distinta y hoy no es posible regresar, aprendemos como se aprende en la escuela, con teorías, clases, prácticas”*. Hay una ruptura entre las generaciones anteriores y los jóvenes tseltales que habrá que investigar más. Ya no es tan atractivo para un joven estar al lado del Principal, del anciano, para aprender las tradiciones, las prácticas religiosas y civiles. Guadalupe no duda al reflexionar sobre la posibilidad de aprender, incluso la propia cultura tseltal, desde la Internet, desde una página Web.

Los jóvenes se presentan como un nuevo reto de los tseltales y jesuitas de la Misión de Bachajón, para Manuel, si bien es cierto que, sobretudo en los jóvenes, buscan adaptarse a lo nuevo, a las otras culturas sin preguntarse, hay esperanza puesta en ellos, ya que participan en las comunidades en diferentes actividades: como coros, encargados de las ermitas, ve que *“quieren participar y servir a la comunidad”*, por lo que según él hace falta quién los acompañe. El cambio generacional ha sido grande, para José Avilés ahora los jesuitas son *“más tseltales que los tseltales jóvenes”*, ya que no les llama mucho la cultura, pero más que la preocupación en las formas de vestir, en la música que escuchan, entre otras cosas, el énfasis, el reto está en fortalecer la cultura, es decir, lo que hemos llamado su sentido comunitario y de pertenencia a un lugar, su raíz.

Migración.

Los tseltales siguen siendo un pueblo casi exclusivamente campesino, pero la realidad de la tierra, que es pobre, por ejemplo en Sitalá, que no es suficiente ahora para familias que tienen entre 6 hijos de promedio, los precios bajos de productos como el café, han dado paso a una mayor migración.

Este fenómeno de la migración, según Oscar Rodríguez, ya existía pero hoy es más evidente, por un lado ayuda a equilibrar la vida en las comunidades al salir a buscar otras formas de sustento, pero por otro ha llegado a generar cambios en la vida de los tseltales y de sus poblados. Hoy, dice Belisario, y coinciden otros jóvenes tseltales, no muchos hombres quieren trabajar la tierra, sobretodo los que ya salieron y regresan a su comunidad, el trabajo de la tierra es duro y deja poco. El vínculo con la tierra se va perdiendo.

Además los jóvenes que migran y regresan traen otras costumbres a sus comunidades u otros valores, dice Pablo *“no participan en las fiestas, no hacen caso de lo que dicen las autoridades [...] rompen el acuerdo comunitario”*. El no participar en las fiestas, que es el evento que ayuda a mantener la cohesión, a realizar hasta cierto punto el ideal comunitario de la población y que da identidad al pueblo tseltal; el ir rompiendo los consensos comunitarios, y el vínculo con la tierra, representan fuertes retos para la cultura tseltal a los que tendrán que responder los tseltales y jesuitas en los próximos años.

Globalización.

Una de las manifestaciones de la globalización en la Misión de Bachajón tiene que ver con el despojo de los recursos naturales, esto es, con el agua, el petróleo, la biodiversidad. El interés está en los recursos, los habitantes, los tseltales, sobran, dice Oscar Rodríguez. Así, las tendencias de la globalización es la apuesta por ir quitando el vínculo de los tseltales con sus territorios de diversas maneras, por un lado por programas del estado como el procede y procedecom, para que cada

ejidatario o comunero tenga su parcela como propiedad privada, y por lo tanto, pueda vender o en su defecto responder como pago en caso de deudas. Lo precario de los precios del campo, comparado con el trabajo duro del mismo, la pobreza en las comunidades que va generando también migración y abandono del territorio, además de la promoción ideológica del “progreso” pero fuera de la comunidad, esto es como dice Oscar Rodríguez, la idea de que *“el mejoramiento lo encuentras desarraigado de la comunidad, si te sales vas a mejorar tu capacidad de consumo”*.

Guadalupe Gómez agrega que la globalización se hace sentir en las comunidades tseltales como el fomento del *“individualismo, la explotación, nada que ver con el humanismo, sino sólo pensar en sí mismo. Para este sistema las culturas no tienen sentido”*. Sin embargo, como antes los tseltales y jesuitas pudieron romper con un sistema colonial, hoy también se resiste a la globalización, y su resistencia es desde la misma cultura, es decir, desde su sentido comunitario como: el consenso en las decisiones, el sistema de cargos como modo de servicio, el trabajo comunitario y la fiesta realización de la utopía comunitaria.

Todos los nuevos retos que presentan en la Misión de Bachajón para sus habitantes, para los tseltales y los jesuitas, tiene como eje principal el fortalecimiento de la cultura. Tanto para dialogar con lo nuevo, con las tecnologías, la globalización, pero también para resistir a nuevas y futuras imposiciones y relaciones de dominio. Creo que estos 50 años de relaciones entre jesuitas y tseltales han enseñado a ambos la importancia de su sentido comunitario para seguir viviendo y sobreviviendo como pueblo, y como una posibilidad a las otras culturas.

II Fortalecimiento de la Cultura tseltal

Hemos dicho en estas conclusiones que los retos y desafíos que se presentan para la Misión, para los jesuitas y los tseltales, todos tienen como eje el fortalecimiento de la cultura tseltal. También hemos mencionado como característica de la cultura su ser histórica, el que se va construyendo a lo largo del tiempo, y su carácter dinámico, es decir, que está abierta al cambio, a los cambios. Pudiera parecer que estas características contradicen un poco el término “fortalecer la cultura”. En una lectura rápida se podría entender que para fortalecer la cultura habrá que apostar a que ésta es algo clausurado de por sí y dada de una vez y para siempre. Una tentación sería apostar por el inmovilismo, por cierto “purismo cultural” que terminaría, creo yo, en dogmatismo e intolerancia con las otras culturas, en una especie de apuesta por separar y segregar.

El reto es, cómo fortalecer la cultura sin cerrar, sin clausurar las posibilidades de cambio de la misma. Para esto tendríamos que preguntar a los tseltales qué sería aquello más significativo y profundo de su cultura tseltal. Reconociendo que todo tiene su valor y que es difícil hacer jerarquías de ello, supongo que habrá cosas mucho más profundas de la cultura que ayudan a los tseltales a vivir en su realidad. Estas, para mí, son su sentido comunitario y la búsqueda de la armonía con las cosas, la naturaleza, el universo.

La cultura necesita de prácticas, signos de manifestaciones y materiales para realizarse. Los tseltales, hasta ahora, tienen la lengua tseltal que da tanto identidad, pero también ayuda a expresar su propio pensamiento, su pensamiento plural, el pensar en todos, en el hablar desde el *nosotros*, que en tseltal se dice *tik*, además ayuda a expresar su cosmovisión, su manera de ver la realidad.

La fiesta es otra de las manifestaciones y realización de su cultura, de su sentido comunitario, en ella, se construye la utopía del tseltal, su mundo en armonía

donde todo participa, -las cosas y los humanos-, donde se presta el servicio y el trabajo comunitario, donde se toman las decisiones por consenso.

El fortalecimiento de la cultura tseltal tendrá que buscar espacios para seguir materializándose, tanto la lengua, la fiesta, entre otros más que existen, pero también en la apertura al uso de lo nuevo, como las tecnologías. Esto es, fortalecer el sentido comunitario desde diferentes espacios, ya no sólo o únicamente en lo “tradicional”, sino tanto en el servicio, en la escuela, con los distintos medios de comunicación, la Internet y todas las formas nuevas de conocer, desde la misma escuela, los medios de comunicación. El fortalecimiento de la cultura sería enraizar en el sentido comunitario y en esa búsqueda de la armonía con el mundo, para ayudar a discernir, desde esto que es lo propio, lo que vale la pena apropiarse de las otras culturas, lo que ayude más al sentido comunitario, a los tseltales, y no simplemente asimilarse y diluirse en la otra cultura. Las tecnologías y otras cosas valiosas de las diferentes culturas, pueden ayudar a seguir fortaleciendo lo propio, lo tseltal.

Creo que esto toca a los tseltales, el no perder de vista lo más profundo de su cultura y que desde ella disciernan sus relaciones con las otras culturas, con sus tecnologías, con las otras propuestas de vida.

Los jesuitas, en estos próximos años, creo que tendrán que colaborar con los tseltales en fortalecer su cultura, participando con ellos en sus fiestas, en el fortalecer la lengua, y acompañando, sobretodo acompañando, a los jóvenes, que sepan que es lo que tienen como cultural, para que puedan discernir qué es lo que quieren hacer y ser en un futuro. Creo que los jesuitas también tendrán que apostar a volver a ser un puente o ventana entre la cultura tseltal y las otras culturas, como la occidental. Si ya antes, al hablar sobre las maneras de misionar de la Compañía de Jesús, hemos dicho que parte de su tradición era discutir, -sobretudo en lugares académicos-, aquello que veían y aprendían en el Otro, esto se tendrá que seguir haciendo en espacios mayores, para que la conciencia de

alteridad, que ya antes ayudaron a construir entre los jesuitas y las otras culturas, - ahora en Bachajón entre los jesuitas y tseltales, sea algo más amplio, esto es, ayudar a que la cultura tseltal se manifieste como posibilidad para las otras culturas. Creo que es posibilidad para occidente, que la búsqueda de la armonía y el sentido comunitario pueden ser de buena ayuda al mundo occidental, pero, ¿occidente, las otras culturas, saben de esta posibilidad que representan los tseltales?

Finalmente, la última palabra en el fortalecimiento de la cultura la tendrán los tseltales, el reto es dejar que los tseltales sean, que sean como ellos, y sólo ellos quieran ser, como he dicho, se puede correr el riesgo de volver al esquema de sujeto-objeto, donde nosotros queramos que los tseltales sean de la forma en que creemos que es la mejor, que cumplan nuestras expectativas o donde las generaciones de adultos de los tseltales impongan a las jóvenes una forma de ser. Sería un regresar a la imposición y a la propuesta de imitar.

A manera de Inconclusión.

Hay un cambio generacional dentro de los mismos jesuitas y dentro de los tseltales. Los jesuitas que hoy están en la Misión de Bachajón son más cercanos a las generaciones adultas tseltales que los tseltales jóvenes.

Algunas preguntas que me surgen es: ¿cómo serán los tseltales en el futuro?. Los jóvenes tseltales de hoy tendrán que ver qué querrán ser, cómo vivir, ser tseltales como las generaciones anteriores o ser otro tipo de tseltal que seguramente están gestando.

Cómo dialogarán con las nuevas tecnologías, éstas terminaran realmente ayudando a reproducir la cultura tseltal, y cómo lo harán.

Dentro de los problemas que alcanzo a ver está, por un lado, un nuevo modelo de dominación que se hace presente en la globalización, con lo positivo y negativo que puede traer, con su tendencia a homogenizar o por el contrario a segregar a las culturas; por otro lado, que en la respuesta y resistencia a la globalización se termine por apostar por cerrar la cultura tseltal y que ésta se vuelva poco atractiva, arcaica o carga para los jóvenes tseltales. Entre la globalización y la repuesta a ella están los jóvenes tseltales, ¿cómo responderán, los jesuitas, los tseltales y sus jóvenes a esto?.

BIBLIOGRAFÍA:

Fuentes Impresas:

ALFARO, Alfonso, "Hombres paradójicos: la experiencia de alteridad" en *Las Misiones Jesuitas*, Artes de México, núm. 65, México 2003, pp. 8-27.

ALFARO, Alfonso, *Libros Vivos y Libros Muertos. San Francisco Javier y la Construcción de un discurso antropológico*, mimeo, sin publicarse, México 2008.

ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol*, FCE, México 1982.

AUBRY, Andrés, *Chiapas a Contrapelo*, contrahistorias, Centro de Estudios, Información y documentación, México 2005.

BAÑON, JUAN, *Metafísica y Noología en Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia, Salamanca 1999.

BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, Siglo XXI, México 1993.

BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y Derechos Humanos*, Siglo XXI, México 2005.

BEUCHOT, Mauricio, *los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, anthropos, Barcelona 1994.

BRETÓN, Alain, *Bachajón, Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*, INI, México 1984.

CLAIR SEGURADO, Eva María, *Dios y Belial en un mismo Altar, Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*, Universidad de Alicante, Alicante 2000.

Conclusiones de la Revisión del Caminar de la Misión de Bachajón, anónimo, mimeo, sin publicarse, Bachajón 2007.

Costumbres de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, anónimo, México 1944.

DE VOS, Jan, *Fray Pedro Lorenzo de la Nada*, México 1980.

DEL RÍO, Ignacio, *Conquista y Aculturación en la California Jesuítica 1697-1768*, UNAM, México 1984.

DÍAZ OLIVARES, Jorge, *Bachajón, Zona de Refugio*, Universidad Iberoamericana, tesis de maestría en antropología social, México 1970.

Directorio de la Pastoral Indígena de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, anónimo, mimeo, sin publicarse, Bachajón 2007.

ECO, Humberto y MARTINI, Carlo M. *¿En qué creen los que no creen?*, Booket, Madrid 2005.

ECO, Humberto, *Cinco Escritos Morales*, Lumen, España 1998.

ELLACURIA Ignacio, *Quinto Centenario de América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?*, Cristianismo y Justicia, núm. 31, Barcelona, 1990.

FAZIO, Carlos, *Samuel Ruiz el caminante*, Espasa-Calpe, México 1994.

GARCÍA, José L., *La antropología cultural y el estudio general del hombre*.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las Culturas*, Gedisa, México 1989.

GIMÉNEZ, Gilberto, *La Problemática de la Cultura en las Ciencias Sociales*, mimeo, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

GIMÉNEZ, Gilberto, *Teoría y análisis de la Cultura*, CONACULTA, Gobierno del Estado de Coahuila, Instituto Coahuilense de la Cultura, Saltillo 2005.

GNERRE, Mauricio, “José de Acosta y la sombra de Felipillo, Las raíces sociolingüísticas y retóricas del rechazo de los intérpretes”, en LAURENCICH-MINELLI, Laura y NUMHAUSER, Paulina (editoras), *El silencio Protagonista*, Abya Yala, Quito 2004.

GÓMEZ FREGOSO, Jesús, *La orden religiosa de los jesuitas, Compañía de Jesús*, en *Religiones y Sociedad*, Septiembre-diciembre de 1999.

GONZALEZ FAUS, Ignacio, *Poder, Oro, Alteridad y Evangelio. Pasado y Futuro de la Evangelización*, Cristianismo y Justicia, núm. 51, Barcelona 1993.

GOUIN SJ, Francis, *La Región S.J. del Maghreb*, mimeo, sin publicarse, Constantine 2007.

HOPENHAYN, Martín, *El reto de las identidades y la multiculturalidad*.

LACOUTURE, Jean, *Jesuitas I, Los conquistadores*, Paidós, Barcelona 2006.

LACOUTURE, Jean, *Jesuitas II, Los continuadores*, Paidós, Barcelona 2006.

LÉVINAS, Emmanuel, *El Sujeto Europeo*, Pablo Iglesias, Madrid 1990.

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1999.

LÓPEZ MORENO, Andrés Iván, *La construcción de los pueblos indígenas de México*, Gobierno del Estado de Chiapas, México 2007.

MALLOF, Amin, "Identidades Asesinas", en GIMENEZ, Gilberto, *Teoría y Análisis de la Cultura*, volumen II, CONACULTA, Gobierno del Estado de Coahuila, Instituto Coahuilense de la Cultura, México 2005.

MANZANO, Jorge, *Apuntes de Historia de la Filosofía*, mimeo, sin publicarse.

MARZAL, SJ, Manuel M., "La evangelización de los negros americanos según el *De instauranda aethiopum salute*", en NEGRO, Sandra y MARZAL, Manuel (compiladores) *Esclavitud, economía y evangelización*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2005.

MATEOS MARTÍN, Oscar, *Africa, el continente maltratado*, Cristianismo y Justicia, núm. 137, Barcelona 2006.

MAURER, Eugenio, *Los tseltales*, Centro de Estudios Educativos, México 1984.

MORALES, Mardonio, *Presentación personal del proceso de evangelización en Bachajón 1958-2001*, mimeo, sin publicar, Bachajón 2002.

PLATTNER, E.A, *Jesuitas en el Mar*, Poblet, Argentina 1952.

SANTOS, Angel, *Los jesuitas en América*, MAPFRE, Madrid 1992.

SENTÉ, Juan A, *Ellacuría y los derechos humanos*, DDB-UCA, España 1998.

STAVENHAGEN, Rodolfo, *Multiculturalidad y derechos humanos*.

TESTORE, SJ, Celestino, *Las Misiones de la Compañía de Jesús entre Infieles*, Aragón 1923.

TODOROV, Tzvetan, *La Conquista de América. El problema del Otro*, Siglo XXI, México 1995.

VILLORO, Luis, *Filosofía para un fin de época*, en Nexos, Mayo de 1993, p. 43-51.

ZERMEÑO, Guillermo, “*Entre el saber y la edificación: una relación inestable*”, en *Cartas Edificantes y Curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII*, Universidad Iberoamericana, México 2006.

ZUBIRI, Xavier, *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid 1986.

Conferencias

AUBRY, Andrés, *Cómo la historia desafió a la diócesis*, mimeo, sin publicar, conferencia para la Asamblea Diocesana en San Cristóbal de las Casas, 12 de junio de 2007.

MAURER, Eugenio, *La traducción de la Biblia al Tseltal*, mimeo, sin publicarse, conferencia de la presentación de la Biblia, 2005.

VELASCO, David, *¿multiculturalismo o pluralismo cultural?, los conflictos culturales en la perspectiva de la guerra en Chiapas*, conferencia, México Abril 2002.

Fuentes electrónicas

GIL JIMÉNEZ, Paula, *Teoría ética de Lévinas*, vi:
www.filosofia.net/materiales/num/num22/levinas.htm

GOMEZ MUÑOZ, Maritza, *Tzeltales*, primera edición 2004, vi en: www.cdi.gob.mx

LÓPEZ Arturo, “*casa de bajareque, una alternativa para el sector de bajo ingresos*”, vi en
:www.tapic.info/arquitectura.medioambiental/chiapas/documentos/BAJAREQUE.PDF

LÓPEZ MONJARDÍN, Adriana, *La crisis del diálogo entre el EZLN y el gobierno federal*, en La Jornada, 16 de febrero de 1998, vi:
www.jornada.unam.mx/1998/02/16/crisis.html

OROZCO ZUARTH, Marco A., *Patrimonio Cultural de Chiapas*, agosto 2002, vi en:
<http://www.asieschiapas.gob.mx/?accion=mostrarpaginas&consecutivo=1&idcategoria=32&idpadre=8>