

EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C.

Centro de Estudio Sociológicos

**SISTEMAS DE CREENCIAS Y DESIGUALDAD SOCIAL: UN
ESTUDIO SOCIO-HISTÓRICO SOBRE LA DESIGUALDAD
SOCIAL EN LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO, EL CASO
DE LOS OTOMÍES DEL ESTADO DE QUERÉTARO**

**Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia Social con especialidad en
Sociología que presenta**

DANIEL GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

Director de la tesis:

Dr. Roberto J. Blancarte P.

ÍNDICE

Dedicatoria	2
Agradecimientos	3
INTRODUCCIÓN	5
<i>Presupuestos epistemológicos</i>	5
<i>Presupuestos investigativos</i>	10
<i>El Poder como unidad de registro en el análisis de las políticas públicas</i>	23
<i>Enunciación sociológica del problema</i>	28
CAPITULO I. Problemática indígena en torno a la desigualdad social del imaginario del indio a la doctrina del desarrollo	32
<i>Preámbulo</i>	32
I. Estatografía sobre la desigualdad social y los sistemas de reproducción cultural de los pueblos indígenas de México	36
<i>La población indígena y su dinamismo cultural</i>	39
<i>Diversidad de la lengua y dinamismo demográfico indígena</i>	46
<i>El problema de la lengua y la auto-adscripción</i>	54
I.1. El indio como objeto y sujeto en la conquista cultural de México	61
I.1.1. Conquista espiritual y jerarquización cultural	64
I.1.2. Ideología del mestizaje y racismo racionalista	75
I.1.3. Resistencia, pluralismo cultural y desarrollo	87
I.2. Estructura socio-económica de las poblaciones indígenas en México	95
I.2.1. Diversidad y marginalización socio-económica	99
I.2.1.1. Salud, Educación, Vivienda: mapografía de los factores materiales de desigualdad en las comunidades indígenas de México	101
<i>Salud y servicio médicos</i>	101
<i>Educación y analfabetismo</i>	104
<i>Vivienda y familia</i>	111
<i>Pertenencia religiosa</i>	115
<i>Balance prospectivo</i>	116
I.3. Planteamientos alrededor de las teorías de la desigualdad social en las ciencias Sociales	123
I.3.1. Desigualdad social y Ciencias Sociales	127
I.4. Notas reflexivas en torno al debate de la desigualdad social y los sistemas Educativos	140
I.5. Propuesta teórica a la problemática indígena	151
I.5.1. Estructuralismo genético y problemática indígena	153
<i>Campos y espacio social indígena</i>	156
<i>Discurso y legitimidad</i>	167
<i>Propuesta de Estudio</i>	168
<i>Habitus histórico y desigualdad social</i>	170

CAPÍTULO II. Conformación de los Sistemas de Creencias	178
<i>La problemática de las creencias y la religión</i>	178
II.1. De la sociología de las religiones a la sociología de las creencias	184
<i>De la interpretación a la definición de lo religioso</i>	184
<i>Del euro-centrismo al pluralismo de los enfoques sobre la religiosidad</i>	195
<i>De la religiosidad</i>	207
<i>Del reencantamiento del mundo</i>	214
<i>De la dicotomía de la religiosidad</i>	222
<i>De la profanización de lo sagrado a la sacralización de lo profano</i>	224
<i>Debates sobre las interpretaciones de lo religioso: una historia secular</i>	235
<i>De la diferencia entre profanización y secularización</i>	243
<i>Del pluralismo religioso o religiosidades plurales</i>	245
<i>El orden soteriológico de las historias seculares de las cosas: lo religioso en lo secular</i>	248
II.1.2. Teorías de lo religioso y de la religiosidad en la sociología clásica de la religión	254
II.2.1.1. Lo heurístico de los clásicos para el estudio de la religiosidad y las creencias	257
<i>La problemática de las teorías sociológicas en la temática de lo Simbólico</i>	257
<i>La tradición de lo simbólico</i>	260
<i>Los clásicos, la problemática de lo subjetivo y la vida simbólica del Mundo</i>	264
II.I.3. El carácter estructural e instituido de las representaciones simbólicas en Durkheim	267
<i>Totemismo e institucionalidad como religión fundamental en Durkheim</i>	271
<i>En búsqueda de la definición perdida</i>	273
<i>La constitución de lo sagrado en la religiosidad: entre lo instituyente y lo instituido</i>	275
<i>Entre la magia y la religión: lo invisible de lo visible</i>	276
<i>La emergencia de los sentimientos colectivos: de la experiencia de lo sagrado a la religión institucional</i>	279
<i>La transfiguración de lo simbólico en Durkheim</i>	282
II.I.4. De lo simbólico a la re-simbolización de las acciones no deseadas en Weber	285
<i>De los sistemas de reproducción cultural a la religiosidad</i>	288
<i>El pluralismo de la religiosidad en Max Weber</i>	290
<i>De la desmagización a la remagización del mundo</i>	296
<i>Racionalidades, teodiceas y dominación</i>	298
<i>Politeísmo de los valores y actualidad weberiana para contextos de plusvalía étnicamente agregada</i>	302
<i>Pluralismo de los sistemas de creencias y legitimación</i>	304
II.I.5. Las microcreencias y la centralidad de las emociones en el formismo de Simmel	307
II.I.6. Los fundamentos subjetivos de la formación de los sistemas de creencias en Maurice Halbwachs	312

“Uno para todos y todos para uno”: Durkheim, Weber, Simmel y Halbwachs	322
II. 2. Por una sociología de las creencias	324
<i>De la teoría general de los sistemas al sistemismo en las ciencias sociales y la sociología de las creencias</i>	329
<i>De la noción de creencias a los sistemas de creencias</i>	333
<i>Discursos, creencias y legitimidad</i>	334
<i>Creencias, religión, religiosidad y el estudio de los fenómenos sociales</i>	337
<i>Religiosidad, creencias e imaginarios</i>	340
<i>El imaginario: una gramática universal</i>	342
<i>Del advenimiento monoteísta al politeísmo de las creencias</i>	353
<i>Sistemas de creencias: magia, mito y religión</i>	358
<i>De lo informal de la magia a lo instituyente de lo mágico</i>	360
<i>De la institucionalidad religiosa a la religiosidad de lo instituido</i>	361
<i>La mitología del mito y su intermediación</i>	362
<i>Circularidad axiológica de lo simbólico y el mito en los sistemas de creencias.</i>	368
<i>Todas para una y unas para todos: magia, mito, religión</i>	373
CAPÍTULO III. Sistemas de Creencias en los Espacios Sociales Mexicanos	378
III.1. Ideales tipos de los sistemas de creencias y habitus socio-históricos en México	378
<i>Creencias Mayores comunes</i>	382
<i>Componentes del habitus histórico de los pueblos indígenas</i>	388
<i>Creencias Mayores (CM) y creencias menores (cm)</i>	389
<i>Constitución de las Creencias Mayores (CM)</i>	389
<i>Constitución de creencias menores (cm)</i>	392
<i>Complementariedad simbólica: imbricación e interdependencia en los sistemas de creencias</i>	392
<i>Memoria colectiva e imaginario</i>	396
<i>Conformación de creencias en el contexto histórico-social de los mexicanos</i>	399
III.1.1. Sistema de Creencias Étnico-indígenas	402
<i>Creencias Mayores, creencias menores, Núcleos duros, habitus socio-históricos y sistemas de creencias: la encrucijada pendiente</i>	402
<i>La diversidad en la unidad de Mesoamérica</i>	406
<i>Del intercambio en la diversidad</i>	413
<i>De la religión popular como formas de resistencia</i>	414
<i>Conquista dóxica y umbrales de secularización</i>	419
<i>Entre ritos, ritual y ritualidad</i>	422
III.1.2. Núcleo duro en el sistema de creencias del mundo indígena	426
III.1.3. Etnografía, dominación y transmisión de los sistemas de creencias en las Mesoaméricas	432
<i>La magización de la religiosidad étnico-indígena</i>	437
<i>El henoteísmo mesoamericano, la centralidad del comercio y el urbanismo simbólico</i>	446
<i>Dominación y transmisión de creencias</i>	448
<i>Religiosidades coloniales</i>	451
<i>Las Creencias Mayores y la religiosidad étnico-indígena</i>	453
<i>La Creencia en el maíz de la fertilidad</i>	454
<i>Las creencias cíclicas en el más allá</i>	459

<i>La relación del hombre con la naturaleza</i>	460
<i>Lo geo-céntrico y lo loco-centrado del espacio y tiempo en la religiosidad indígena</i>	462
<i>Entre ayer y hoy: la transmisión de creencias</i>	467
<i>Estatografías de los pueblos indígenas</i>	475
III.2. Sistema de Creencias Cristiano-Histórico	533
<i>La educación soteriológica</i>	533
<i>Soteriología educativa en México</i>	537
III.3. Sistema de creencias racionalista-secular	544
<i>Sobre la razón y el racionalismo</i>	544
III.3.1. Racionalismo y modernidad: cómplices de una época anunciada	554
<i>¿Y el ahorita qué?</i>	554
III.3.2. Racionalismo, individualismo y religiosidad	563
<i>Del renunciamiento del mundo al individuo fuera de sí</i>	566
<i>Del helenismo cristiano como orígenes de la soterología individualista</i>	569
<i>Individualismo e institución estatal</i>	570
<i>La Creencia mayor en el individualismo</i>	573
<i>El sistema racionalista-secular y la herencia de la Ilustración</i>	574
<i>Igualdad e individualismo</i>	577
III.3.3. Socio-historia del desarrollo: las iglesias del racionalismo secular	581
CAPITULO IV. Sistemas de creencias y desigualdad social en la educación indígena en México: el caso de los ñhãñhos de Querétaro	597
IV.1. Metodología de los sistemas de creencias y la reproducción de la desigualdad social	597
IV.1.2. Etnografía de los Pueblos Ñhãñhos	616
IV.1.1.1. Estatografía metodológica y epistemológica	628
<i>De la geografía y el espacio</i>	628
<i>De los entrevistados</i>	629
<i>De las circunstancias y las temáticas</i>	630
<i>Interpretaciones y prospecciones: de la religiosidad, de la tierra, de la educación</i>	632
<i>De la Tierra</i>	637
IV.2. Sistemas de educación en México: entre Creencias y Desarrollo	642
IV.2.1. Breve socio-historia de la educación indígena en México	654
<i>Callpullin y conquista espiritual: de los sistemas de creencias a los sistemas de educación en la transmisión de la religiosidad.</i>	655
<i>Sobre la jerarquización y división social</i>	657
<i>La comunalización en la escuela en la Mesoamérica imperial</i>	661
<i>La educación y la colonización del imaginario</i>	667
<i>El advenimiento de la victoria jesuita ilustrada</i>	673
<i>Hacia la mestización ilustrada de la educación</i>	676
<i>La Revolución del mestizo: hacia la nacionalizaciones de sus principios</i>	682
IV.3. La Conquista dóxica en las Poblaciones Otopames: los procesos de equilibración y	687

de resistencia	
IV.3.1. Las políticas educativas aplicadas a los pueblos indígenas	687
IV.3.2. Análisis epistemológico de la educación en México en las comunidades indígenas	698
<i>De la Unidad</i>	699
<i>Del Control</i>	699
<i>Del Vacío</i>	700
IV.3.3. Programas educativos y pedagogía en la Conquista Dóxica	703
<i>De la Conquista dóxica espiritual: Primer Umbral de la secularización</i>	703
<i>De la Imposición del Racismo de la inteligencia: Segundo Umbral de la secularización</i>	706
<i>De la Violencia simbólica Globalizada: Umbral de la secularización multiculturalista</i>	709
IV. 4. Reproducción social, Doxa y Agenciamiento	712
<i>Proceso Cognoscitivo de equilibración y adaptación en la Conquista dóxica</i>	714
IV.4.1. Etnografía de la Conquista dóxica, los procesos de equilibración y de resistencia	720
IV.5. Sentidos de la acción, identidades y creencias en los procesos de hibridación en las comunidades indígenas de México	729
<i>De los procesos identitarios y los sentidos de la acción a la dualidad de las visiones del mundo</i>	735
IV.5.1. Políticas públicas e identidades híbridas	741
<i>Políticas públicas e individualismo/ comunidades indígenas y holismo</i>	741
<i>Ontogénesis en las comunidades indígenas</i>	747
<i>Legitimidad y sistemas de creencias en las comunidades otomíes de Querétaro</i>	747
<i>Sistemas de creencias y legitimidad en los umbrales de la Identidad</i>	751
<i>De la Hibridación y/o la Resignificación</i>	752
<i>Hibridación (stand-by) y Resignificación (fast-track)</i>	755
<i>De la Identidad, la legitimación y las políticas equitativas</i>	757
IV.6. Hacia un umbral de la interculturalidad: a modo de conclusión	759
<i>De la diversidad al multiculturalismo: contextos epistemológicos de la interculturalidad</i>	759
<i>De la diversidad y la interacción como aporías del multiculturalismo</i>	762
<i>El individualismo del liberalismo-comunitarismo</i>	767
<i>La Perspectiva Intercultural</i>	773
<i>Multiculturalismo frente a la Interculturalidad</i>	776
<i>Implicaciones de las nuevas estrategias educativas interculturales</i>	777
<i>Los avatares de la interculturalidad: punto de encuentro</i>	779
<i>Cuando el destino nos alcance</i>	787
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	790
ANEXOS	812

DEDICATORIA

A Elena, Valeria y Leonardo,
quienes han sido el sustento mayor de mi creencia
de que el ser humano puede imaginar en encontrar el *no-lugar*, el *Utopos*
que cada quien busca en su camino por la realidad de su sueño

A Sara cuya tenacidad y esmero han sido
mi gran símbolo en los momentos de desmagización y desencanto

A Gabriela cuyo inquebrantable amor de la vida
ha constituido el pilar esencial
del sustento de mis principios

A mi madre; quien ha sido el imaginario más trascendente
de voluntad, franqueza y honestidad.
¡Sí se puede ver hacia el pasado sin convertirse en estatuas de sal!

A mi padre; quien siempre me inculcó
la convicción que en las carreras de la vida
la única competencia que existe es consigo mismo

A mi abuela
in memorium

A mis familias Gutiérrez y Martínez
senderos fundadores de mi mestizaje de creencias

A Roberto Blancarte quien ha sabido
ritualizar la liturgia de la investigación
dejando que ella se convierta en una convergencia
de politeísmo de valores

A todos los pensadores cuyas palabras
han sido tenaces en decir
que el proceso de reflexión no es asunto
de un solo individuo

A todo aquel ser humano
que deja en cada acto
una parte de sí en el Otro

A todos aquellos pueblos
que frente a la imposición
responden con la propuesta de
un mejor entendimiento

AGRADECIMIENTOS

Todo trabajo de reflexión es el resultado de una acción colectiva. Es el resultado de una infinidad de variantes emocionales, reflexivas, coyunturales. Una tesis de doctorado no sólo es un trabajo de reflexión y subjetividad en conjunto, sino un rito de paso que involucra a la comunidad que nos rodea. Un rito es precisamente la celebración colectiva, es ahí donde el grupo encuentra su interconectividad con todas las esferas de la vida social. Es ahí en donde encontramos un lazo funcional, fusional y fundacional entre el universo de las significaciones simbólicas del grupo y el de los alrededores, de donde obtenemos la experiencia emocional, consigo mismo y con los otros que forman parte de esta ritualidad. Estos ritos son los que nos permiten mantenernos vivos, sagrados, es decir, legítimos a través de la experiencia vivida. Es esto lo que permite que la efervescencia social mantenga una conciencia de lo común. Precisamente de aquí surgen las creencias colectivas. El término de una tesis de doctorado es la celebración y la fiesta, tal y como el rito lo prescribe. Es el momento de excitación, y lo que nos hace olvidar nuestra interioridad privada volviéndose pública y compartida con los demás.

El rito es aquel que permite la consolidación de este imaginario que es la comunidad involucrada en el proceso festivo. Por tanto una tesis tiene en cada una de sus palabras y sus postulados un carácter colectivo de conformación societal. Aquí se vela y se encuentra la catarsis social, aquella que ha estado siempre presente a lo largo del trabajo de investigación. Ello no es más que la constatación de la solidaridad del grupo.

A lo largo de todo este tiempo de preparativos con el fin de arribar finalmente a este rito de paso, la solidaridad del grupo ha sido inmensa y múltiple. Cada frase y páginas aquí esbozadas no representan más que mi profundo agradecimiento a todos aquellos que de una u otra manera expresaron su voz cuando les solicite su escucha. Instituciones, personas, grupos, comunidades, compañeros, amigos, familiares, tutores, funcionarios, alumnos y administrativos. Diferentes rostros, diferentes esquemas, pero todos ellos están plasmados en las hojas que prosiguen.

El Colegio de México, a.c., ha sido sin duda la institución fundadora de este rito. Sus muros de piedra fríos y solemnes, me cobijaron con las intensas reflexiones, conocimientos que ahí se me compartieron y me obligaron a compartir. En él, presidio mis profundos agradecimientos. A todos mis profesores del Centro de Estudios Sociológicos quienes durante el ciclo escolar 2000-2003, me motivaron a ir cada vez más lejos en mis formulaciones, en mis pensamientos y en mis lecturas. Gracias por sus mil quinientas páginas semanales de lectura. Gracias a Genoveva, Lidia, Elia Aguilar por su incansable paciencia y complacencia durante todos estos años. Un agradecimiento a Patricio Solís por aceptar leerse este modesto documento en tan breve lapso. Agradezco a mis compañeros de la X promoción del CES. Los inmensos debates, bailes y fiestas quedan plasmados en los años que duré en pasar este rito, a ver cuando se repite uno de éstos.

A Vania Salles mi más profundo agradecimiento, quien si bien no está ya con nosotros ha dejado en muchas de estas páginas su huella indeleble. A Lourdes Arizpe, le agradezco infinitamente, una de tantos pensadores que me aliviaron con sus reflexiones, con su amistad y su entusiasmo de vida. A mi profesor Rodolfo Stavenhagen, siempre sabiendo dar, ofrecer y provocar conocimiento con compromiso, siempre dejando, por muy áspero sea el desencanto, un ánimo de fortaleza y confianza en el porvenir. A Gil Villegas; gracias por sus intensas charlas no sólo académicas, sino de vida y de política, sus enseñanzas fueron y estuvieron siempre más allá de las aulas. A mi siempre mentor Roberto Blancarte, quien no solamente ha sido pieza fundamental en este trabajo, sino un apoyo invaluable en mi proceso investigativo, académico y de vida; a él mis más generosos agradecimientos.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por haberme otorgado la primera beca de estudios de mi vida. Ella me ha permitido aprender a pensar en libertad y sin constricción, sin sometimiento ni altivez. Al programa Promep de la SEP quien me apoyó económicamente en la

redacción de las versiones finales. Este trabajo tuvo un fuerte impulso desde sus inicios, gracias al apoyo que me dio el INAH, a través de la beca que se me otorgó para cursar el I Diplomado sobre Pueblos Indígenas y Desarrollo, representado por su entonces director Miguel Ángel Rubio. Como olvidar el inmenso apoyo que me brindaron el INAH Querétaro durante mi trabajo de campo, particularmente aquel brindado por Diego Prieto y Beatriz Utrilla, quienes nunca escatimaron en compartir información, reflexión y amistad, sin ellos hubiera sido imposible llevar a cabo esta investigación.

Mi más profundo agradecimiento a Regina Martínez Casas, quien me motivó de manera siempre generosa en este proyecto. El compartir de sus aportes, su sincera amistad y su apoyo incluso institucional para el trabajo de campo son inolvidables. Gracias a Angélica Rojas por su confianza y soporte.

Mi gran agradecimiento a El Colegio Mexiquense a.c. quien ha tenido confianza en esta investigación, y en mi proceso formativo como investigador. Un agradecimiento muy particular al Dr. Quintana, al Mtro. Lobato, a la Dra. Cadena y la Dr. Hernández por su apoyo y entusiasmo a lo largo de los últimos años de terminación del trabajo.

Un agradecimiento a todos mis colegas a lo largo de este tiempo, serían tantos como el número de páginas aquí entregadas. Gracias particularmente a Carlos Gallegos, Yolanda Paredes, Cecilia Imáz, Judith Bokser, Isabel Jiménez, Claudia Bodek, Maru-Eugenia Campos, Cesar Delgado (en paz descanse), todos ellos de una u otra manera me gestaron el aura de no cegar en nuestra labor cotidiana.

Mayor el animo y fuerzas que me proporcionaron mis amigos: José Manuel Recillas, Luis Refreyer, Minor Mora, Jessica y su hermosa familia, Liliana Estrada y familia, Roberto Migueles, Amel Bahri, Luc Roquefer, Luis Ferro, Bruno Royer, Raquel Ordaz, Agnés Santourian, Benoit Dupont, Hannay Westley, Antonio Beltrán, José Luis Velasco, Arend Krieger, Jon Fahlander, Nicolás y Michelle Moret, Damien Teissier siempre fueron todos ellos el espacio para que me expresara, siempre ahí para escuchar, y los principales en que no me quedara tan trastornado después de esta investigación. Gracias amigos por su siempre muestras de afecto, para ustedes el hecho de que haya llegado a este rito, no hace de mayor valor nuestra amistad, más bien nos deja la ilusión de que tengamos más tiempo para *comunalizar*. A mi oculista por evitar que me quedara más ciego de lo que me puse en este lapso. A mi ulcerologo por recetarme las pastillas que me permitieran seguir comiendo con la pretensión de un sibarita.

A mi familia, quienes simple y sencillamente los agradecimientos no bastan. A Yolanda y los Ivanés Gómez Portugal: ahí en la Posta donde ciertamente muchas ideas se translucieron gracias al amor y afecto que siempre me han dado. A Antinoo, Luary, Pedro y Lupita siempre ahí su cariño y apoyo no tienen igual. A Tamayo, Socorro y Pedrito quienes siempre me han hecho olvidar el lado solemne de la vida.

A mis hermanas Sara y Gabriela; gracias por su siempre comprensión. Sin su silueta y amor constante nada de esto tendría sentido. Gracias madre, creo que ahora sí podemos comenzar el rito festivo.

INTRODUCCIÓN

Para poder construir un objeto y al mismo tiempo saber construirlo, hay que ser conciente de que todo objeto científico se construye deliberadamente y metódicamente y es preciso saber todo ello para preguntarse sobre las técnicas de construcción de los problemas planteados al objeto.

Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, J.-C. Chamboredon.¹

Las formas antiguas de poder se degradan o se transforman, los gobiernos “primitivos” y los Estados tradicionales se desdibujan bajo la presión de los nuevos Estados modernos y de sus administraciones burocráticas. La mutación política tuvo lugar en la mayor parte de los países en vía de desarrollo y antecede a las modificaciones resultantes de la dominación colonial o de la dependencia [...]. Las modificaciones más significativas no son solamente el producto de la instauración de relaciones actuales; no obstante después de haber funcionado durante un largo periodo, en una multitud de sociedades tradicionales, cambian hoy de naturaleza y se manifiestan con un vigor más grande que se generalizan. Por esta misma razón [...no se...] puede ignorar los dinamisismos y el movimiento histórico que transforma los sistemas de las instituciones a los que ella se aplica, y debe elaborar modelos dinámicos capaces de revelar el cambio político, identificando a la vez las tendencias modificadoras de las estructuras y de las organizaciones.

Georges Balandier.²

Presupuestos epistemológicos

Todo trabajo de investigación surge de una serie de constataciones percibidas por el investigador, que son interpretadas a través de sus categorías personales que dan cuenta de construcciones conceptuales y que representan un punto de vista específico de una corriente de pensamiento o de una categorización teórica o en el último de los casos un presupuesto personal. Ya se dice claramente en el clásico libro “*El oficio de sociólogo*”: “*que la familiaridad con el universo social constituye el obstáculo epistemológico por excelencia para el sociólogo porque produce continuamente concepciones o sistematizaciones ficticias, al mismo tiempo que condiciones de*

¹ Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, J.-C. Chamboredon, *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI, 1985.

² Georges Balandier, *Anthropologie Politique*, PUF, París, 1969, pp. 186-187. (Las obras cuyas citas están en francés en su versión original son traducidas por el autor, en vistas de facilitar la redacción del documento de investigación).

credibilidad. [...] le es igualmente difícil establecer la separación entre la percepción y la ciencia.”³

Lo anterior hace referencia, en efecto a los prejuicios éticos, ideológicos y teóricos que se puedan tener en el proceso investigativo y que se han conformado a través de cada historia individual y/o cultural (Durkheim hablará de prenociones). Por tanto, los investigadores no estamos absueltos de categorizar nuestro observar del mundo, es decir, no existe investigación completamente neutra, aunque es posible buscar neutralizar dichas tendencias categóricas, y así hablar en términos de “imparcialidad investigativa”⁴ Max Weber hablaría de “neutralidad valorativa”⁵ (espacio para lo indeterminado, inconmensurabilidad de la realidad social, explicación probabilística). Es por lo anterior que se debe estar consciente del posible “subjetivismo” que se puede presentar a lo largo de la investigación, pues esta toma de conciencia nos permite encontrar la imparcialidad científica que se pretende.

³ Pierre Bourdieu, Passeron, (1985), *Op. cit.*, p.27.

⁴ Sin duda el clásico debate en las ciencias sociales es aquel relacionado con la *objetividad* de los investigadores frente a su objeto de estudio. No será en esta sección la ocasión para discutir dicho debate, basta con mencionar por el momento dos posiciones que en cierta medida se complementan, las cuales parten del mismo postulado según el cual todo proceso de interpretación de los hechos o de la acción observados tiene un rastro de subjetividad del investigador que es necesaria tener en mente, cuyas consecuencias son por un lado a) que “*el sociólogo alcanza la última fase de la explicación (si es que la hay) de un fenómeno social cuando, habiendo determinado las características de los campos de acción en los cuales están insertos los agentes que él observa puede emitir mentalmente un juicio empático del tipo: ‘En el lugar de fulano yo quizás hubiera obrado del mismo modo’*” (R. Boudon, *La lógica de lo social. Introducción al análisis sociológico*, Ediciones Rialp, Madrid, 1981, p.237). Por al otro lado, “*la sociología supone, por su misma existencia, la superación de la oposición ficticia que subjetivistas y objetivistas hacen surgir arbitrariamente. Si la sociología es posible como ciencia objetiva es porque existen relaciones exteriores, necesarias, independientes de las voluntades individuales y, si se quiere, inconscientes [...] que no pueden ser captadas sino por los rodeos de la observación y de la experimentación objetivas [...] una antropología total no puede detenerse en una construcción de relaciones objetivas porque la experiencia de las significaciones forma parte de la significación total de la experiencia: la sociología, aun la menos sospecha de subjetivismo, recurre a conceptos intermediarios y mediadores entre lo subjetivo y lo objetivo [...] Dicho de otro modo, la descripción de la subjetividad-objetividad remite a la descripción de la interiorización de la objetividad*”. Cf. Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, J.-C. Chamboredon, *Op. cit.*, p. 35. Ahora bien, al posicionarnos desde un enfoque hermenéutico, preferimos hablar de “imparcialidad investigativa” o en su defecto partir desde la neutralidad valorativa característica del enfoque weberiano, con el fin más bien de *comprender* los fenómenos más que tratar de explicarlos. Para el debate sobre la objetividad en las ciencias sociales, véase P. Bourdieu, *Sciences de la science et réflexivité*, Raisons d’agir, París, 2001. Cf. Rorty, Richard, *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge University, New York, 1991; Richard J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1983, Scheffler, Israel, *Science and subjectivity*, Bobbs Merrill Educational, Indianápolis, 1967, Mario Bunge *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*, Siglo XXI, México, 2000 y particularmente M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrutu, Argentina, 1997, pp. 39-101.

⁵ Para Weber la “neutralidad valorativa” trata de evitar presupuestos eurocentristas frente al objeto estudiado con el fin de comprender mejor la relación entre diferencias, la “neutralidad valorativa” es el principio que permite salvaguardar la legitimidad de la búsqueda científica en su orden y las evaluaciones prácticas que se hacen en sí mismas. Dicha neutralidad es necesaria y heurísticamente fecunda cuando se trata de estudiar las relaciones efectivas con respecto a los valores tal y como se observan en los individuos en las diferentes civilizaciones y en las diferentes épocas. Cf. *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1999 Cap. I y II, y particularmente M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrutu, Argentina, 1997, pp. 222-269.

Es importante tener en cuenta asimismo que la realidad que se intenta estudiar es observada bajo una puerta de entrada, bajo una ventana que proporciona una de tantas miradas de la realidad, que no es la única, sólo una de las tantas posibles. Se debe, así, estar consciente que las categorías que adoptamos no pueden pretender un carácter universalista y que en el transcurso de la investigación se pueden encontrar otras rendijas de acercamiento al problema enunciado. Con ello, se quiere decir que una manera de evitar el reduccionismo científico al que los investigadores constantemente nos vemos confrontados, es el no pretender llegar a un objetivismo absoluto con pretensiones mono-causales, sino más bien alcanzar una visión de apertura de comprensión (*verstehen*-Weber), a partir de la conciencia del punto de arranque en el que se empieza una investigación. De hecho, como bien se dice una vez más en *El oficio del sociólogo*, “el carácter subjetivo de los hechos sociales y su irreductibilidad a los métodos rigurosos de la ciencia conforma una constante en la historia de las ideas que la crítica del positivismo mecanicista sólo reafirma.”⁶

Para el tema que aquí nos convoca, es decir, los sistemas de creencias y la desigualdad social, sin duda ha habido una gran diversidad de enfoques, análisis y resultados que han intentado dar respuesta a la relación que existe entre cultura y economía política. Basta con mencionar que este intento investigativo sólo pretende completar, enriquecer o dialogar con aquellos ya elaborados a partir de una mirada que privilegie el sentido que los seres humanos dan a sus acciones y a sus impulsos fundamentales que los motivan a adoptar cualquier conducción de vida.⁷ Esto significa, que para entender nuestra época valdría la pena analizar de qué manera lo objetivo (la realidad) está sometida a las variaciones del sentido que los actores sociales no cesan de construir, en sus acciones, en su racionalidad, de manera que el investigador encuentre en cierta medida un distanciamiento con sus propias percepciones, en una palabra obtener una objetividad entre su visión y la construcción de la realidad a partir de una diversidad de conducciones de vida (*Lebensführungen*-Weber).

De esta manera nos vemos obligados a darnos cuenta de que la acción se da en el contexto de estructuras sociales heredadas del pasado y manifestándose en el presente. La realidad social no existe independientemente de los actores, es parte de su construcción, de su historia y de su espíritu del tiempo en el que viven. De ahí la importancia de consagrar un capítulo a la conformación de las creencias a lo largo del tiempo (Capítulo III), y otro más a la relación histórica que han tenido

⁶ Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, J.-C. Chamboredon, (1985), *Op. cit.*, p. 19.

⁷ El clásico ejemplo en torno a esta problemática entre ética y comportamientos económicos y que ha dado pauta a “una guerra académica de 100 años” es el libro de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2003.

comunidades indígenas con el poder legítimo estatal a través de las políticas educativas (Capítulo IV).

El problema principal que plantea la investigación en torno a la relación que existe entre los valores y creencias y los comportamientos políticos y económicos es precisamente el que se pretenda aplicar una metodología abstracta que busque demostrar la lógica captada, en lugar de entrar en una epistemología en donde se haga el esfuerzo por captar el error en la investigación de manera que se construya una metodología del descubrimiento de los factores influyentes en la realidad social, con el fin de someter al proceso investigativo el empirismo lógico y su búsqueda de explicar datos obtenidos partiendo de una idea específica, más que partir del entendimiento de los sentidos que los actores dan a sus acciones, expresados en los valores y las creencias.⁸ *“Hayek concluye de inmediato que los hechos sociales se diferencian de los hechos de las ciencias físicas en tanto son creencias u opiniones individuales, y por consiguiente no deben ser definidos según lo que podríamos descubrir sobre ellos por los métodos objetivos de la ciencia sino según lo que piensa la persona que actúa.”*⁹ Y esto va de sí con el proceso investigativo mismo, en la medida en que los científicos sociales no solamente parten de creencias y valores al inicio de su investigaciones sino que de igual modo pueden verse presionados por darle legitimidad a sus trabajos a partir de la supuesta objetividad que tienen los procesos o técnicas vertientes de las ciencias naturales. Esto no es menor en la actualidad, sobre todo cuando se trata de entender los procesos dinámicos que se ven incluidos en los fenómenos como la desigualdad social, la marginación y la pobreza. Para este tipo de investigaciones con frecuencia se tiende a beneficiar el enfoque cuantitativo-explicativo cuyas conclusiones la mayoría de las veces desembocan en la carencia o demasía de infraestructura de bienes tanto simbólicos como materiales, cuando en muchas de las ocasiones encontramos otros aspectos más profundos vinculados a formas de vida, valores y creencias que dan sentido a la acción y la racionalidad de los hechos sociales. Lo anterior sin duda se asocia estrechamente con la obsesión de implementar legítimamente instrumentos de tipo lógico empíricos, que demasiado a menudo operan *“como garantía de la enfermiza predilección por ejercicios metodológicos cuyo único fin discernible es posibilitar la exhibición de un arsenal de medios disponibles.”*¹⁰

⁸ Cf. K. R. Popper, *La Lógica de la investigación científica*, Rei, México, 1991.

⁹ Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, J.-C. Chamboredon, (1985), *Op. cit.*, p. 19.

¹⁰ Al respecto se agregaría que *“el rigorismo tecnológico que descansa sobre la fe en un rigor definido de una vez para siempre y para todas las situaciones, es decir una representación fijista de la verdad o del error como trasgresión a normas incondicionales, se opone diametralmente a la búsqueda de rigores específicos, desde una teoría de la verdad como teoría del error rectificado.”* Pierre Bourdieu, J.-C. Passeron, J.-C. Chamboredon, (1985), *Op. cit.*, p.21.

Ahora bien no intentamos negar todos los aportes que se pudiesen obtener en los análisis explicativos de tipo cuantitativistas o empiristas, que al parecer su único objetivo es la constatación y demostración de resultados previamente establecidos, particularmente en lo que concierne a la investigación de los procesos de la reproducción de la desigualdad social, sino poner en énfasis otras ventanas de acercamiento que al tiempo de complementar los resultados explicativos-empiristas permiten prevenir acercamientos subjetivistas al hecho social por parte del investigador. El análisis explicativo o la prueba experimental tienen que verse acompañados de una indagación de los supuestos teóricos que contienen y fundamentan el proceso de experimentación o de explicación. Es precisamente en este proceso donde se podrán vislumbrar los obstáculos epistemológicos que contienen las investigaciones de hechos sociales y que se presentan bajo una forma particular en cada proceso investigativo. Es en este sentido, que será necesario hacer una revisión de los supuestos a través de los cuales se han establecido las investigaciones en torno a la desigualdad social y la pobreza (Capítulo I). Será precisamente a partir de esta indagación que comprenderemos de qué manera se han construido visiones sobre la reproducción de la desigualdad social a partir de la construcción de teorías específicas. Aquí cabe bien recordar, la ya conocida insignia de que las teorías sociológicas producen interpretaciones sociales, para cada escuela y teoría en ciencias sociales corresponde una sociedad específica y un tema y acercamiento en boga particulares.¹¹ Y esto no es tema menor pues se conectará directamente con los presupuestos que contienen las políticas educativas en México para las comunidades indígenas, legitimadas a partir de leyes o supuestos establecidos por la misma ciencia social a lo largo de su historia, desde el liberalismo ilustrado, hasta el pragmatismo-pluralista actual pasando por el positivismo cientista porfiriano (Capítulo I).

Una vez más se insiste en este hecho pues en la actualidad sigue permeando la tendencia a explicar los hechos sociales vinculados a la desigualdad social a partir del bombardeo estadístico de observaciones generales, y por tanto a desdeñar las posibilidades de comprensión de los estudios cercanos al análisis de las conducciones de vida apegada a valores y creencias.

En este sentido se partirá efectivamente de las constataciones de los análisis estadísticos (Capítulo I), para en un segundo tiempo abarcar la comprensión de dichos resultados, pero desde el posicionamiento que pueda tener el actor o sujeto concernido a partir de sus creencias y valores, sus conducciones de vida en lo cotidiano y frente a la institucionalidad a la que se adscribe (familia, escuela).

¹¹ Al respecto véase Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, Gallimard, París, 1999.

Presupuestos investigativos.

Dicho lo anterior, cabe señalar que las constataciones que dan origen a los presupuestos de este trabajo, se pueden resumir con los siguientes postulados:

1) En toda interacción¹² entre diferentes grupos sociales, ya sea dentro de una sociedad, de una comunidad, de un grupo o de un clan existen relaciones de intercambio (en el sentido que le da Lévi-Strauss),¹³ que pueden dar cuenta de acuerdos, de confrontaciones y que principalmente tienen un significado (Weber) o una función específica (Parsons).¹⁴

El aspecto que nos interesa en la noción de interacción es que ésta se refiere a la manera en la cual un individuo o un grupo buscan en cada situación la mejor solución para reaccionar frente a su entorno, según intereses y capacidad disponibles. Ciertamente una socialización interiorizada influirá en la decisión y en la percepción del Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) que se vaya a tener. Así algunas actitudes normativas, que pueden encontrarse de manera más específica en las creencias y los procesos culturales, podrán inhibir, motivar o perjudicar al actor o grupo social, sin embargo no significa que el individuo o grupo no tengan espacio de decisión en el

¹² Interacción se refiere a un grado de relación a partir del cual los individuos comparten un momento y un espacio dado, suficientemente amplio que les permite compartir, apropiarse, intercambiar información de ellos mismos para darse a conocer. Es decir, se trata de un dialogo que lleva a los actores a una socialización y a la realización de una acción que conlleva estrictamente una reacción sea en términos de dominación, alianzas, acomodados, adaptaciones, reforzamientos... Hay quienes asocian sistemas de interacción con sistemas de roles, o hablan en términos de relaciones de interacción refiriéndose a las relaciones de roles como es el caso de Parsons o de Dahrendorf, sin embargo lo que aquí se quiere señalar con la noción de interacción es por un lado la relación de interdependencia que se genera entre los diferentes elementos en contacto en un sistema social dado, y cuya relación hace que la estructura de un sistema dado se vea modificado en su conjunto si alguno de los elementos se ve modificado. Cuando se habla en términos del llamado paradigma de la interacción, que se opone evidentemente al llamado paradigma del condicionamiento, se hace referencia a los procesos de reacción a partir de los juicios morales que se ven inferidos por procesos autónomos basados en el aprendizaje, es decir en procesos cognoscitivos (reacciones). Se trata pues de procesos adaptativos inscritos en los procesos históricos (al respecto se profundizarán en el capítulo IV). Es en este sentido que hablamos de interacción, pues se trata de optimización de comportamientos que se sacude un poco de la visión determinista del condicionamiento cultural. Finalmente la noción de interacción refiere la posibilidad de análisis de lo micro con lo macro y viceversa. Cf. Raymond Boudon, Francois Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, París, 1982, pp. 1-8; 527-534.

¹³ Para Lévi- Strauss, las sociedades humanas, particularmente las llamadas arcaicas, tienen a partir de formas de intercambio, sea en la interdicción sea en el afrontamiento, soluciones particulares al problema de la alteridad y el poder. Se trata de imponer una circulación de bienes sea a través del parentesco y la circulación de mujeres, sea a través de la guerra con el fin de encontrar la supervivencia del grupo o de la sociedad. Ciertamente la noción de intercambio en Lévi-Strauss se refiere en gran parte a la noción de reciprocidad como principio de todos los sistemas de parentesco y la contraparte de la prohibición del incesto, no obstante toda una serie de reflexiones se llevan a cabo a partir de esta propuesta donde la reciprocidad y el intercambio nos diferencia de los animales y de la natura, y nos permite continuar viviendo en sociedad. Cf. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Plon, París, 1949.

¹⁴ Según el funcionalismo significa que el sociólogo debe explicar una institución a partir de la estructura del sistema de interacción en la que ésta aparece y se mantiene. Cf. T. Parsons y E Shills. *Toward a general Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1951. Para el Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) véase Weber, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", en *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Amorrutu, Argentina, 1997.

momento de la interacción. Esto es precisamente la base del concepto de socialización, y será la plataforma sobre la cual se analicen las reacciones que los grupos indígenas han tenido a lo largo de la historia frente a las políticas educativas aplicadas por una entidad como el Estado-nación. En otras palabras se postula que los grupos indígenas han actuado de manera estratégica en las relaciones de dominación que han tenido con el Estado-nación y que se ven representadas por la reproducción de la desigualdad social en sus comunidades. Esto significa por tanto que si bien nos encontramos en este trabajo dentro una mirada que privilegia la estructuración social de los comportamientos, no indica que no exista una intencionalidad estratégica y racional en las decisiones y en el sentido que los grupos o individuos indígenas le dan y han dado a sus acciones.

En otras palabras no será aquí cuestión de hablar de aculturación, de alienación, etc., para comprender la manera en la cuál los grupos indígenas se han visto a lo largo de la historia marginados del proyecto de sociedad establecido por el Estado-nación. Es decir no se tratara aquí de decir que los mecanismos de interiorización de los valores establecidos en los procesos de socialización son lo suficientemente eficaces para comprender la realidad social, así como el decir que la dominación de una etnia con respecto a los valores comunes es lo suficientemente grande para explicar los procesos de desigualdad social en las comunidades indígenas. Se tratara más bien de observar cómo diferentes modos de comportamiento están ampliamente relacionados con los valores y creencias que los acompañan, y que de manera consciente o no, resultan en formas de intercambio y de interacción específicas.

Hablar de interacción es tener en mente el grado de interiorización que se tiene en un grupo específico, es decir, del peso que puedan tener los elementos normativos y cognitivos productos de la socialización. Estos procesos de interiorización miden el grado de posibilidad de adaptación frente a un contexto nuevo, es decir, tener la capacidad de modificar ciertos efectos permanentes de socialización anteriores, pero también nos permite observar el grado de profunda interiorización que se tenga, al punto de conocer el grado de marcaje de la estructura del comportamiento y del sentido que se ha adquirido. Estos grados de interiorización se pueden observar precisamente en las creencias, en los valores y en los procesos normativos (moral) así como en los cognitivos. Así, se podrá comprender la posibilidad de respuesta de los niños indígenas frente a los valores y percepciones aprendidos en la escuela, a partir del grado de interiorización de los valores familiares. Como bien se sabe, la socialización produce una interiorización de normas, de valores y de saberes, que pueden ser transmitidos en términos mentales como corporales y que conllevan el aprendizaje de aptitudes específicas, supuestamente adaptadas a un tipo de realidad concreta. Cuando esta interiorización difiere de la promulgada como válida y única se producen efectos diferenciados de desigualdad. Esta situación es explicable a partir de las nociones de socialización

primaria y secundaria,¹⁵ que corresponden a la socialización presenciada tanto en la infancia como después de ella y en otros contextos que los de la familia como lo es el contexto escolar, y que la mayor parte del tiempo puede cuestionar la socialización de la infancia o familiar y así generar una gama amplia de posibilidades de interacción a lo largo de la vida social. Esto sin duda es muy representativo cuando se observan los comportamientos de fecundidad, de inversión y de administración de los bienes que se tienen en muchas comunidades indígenas. Estos comportamientos diferencian, en gran medida, de los parámetros “funcionales” de comportamiento establecidos por un mundo modernizado. Estos comportamientos no son más que el resultado en parte de los efectos de las costumbres y en rigor de los grados de socialización que se llevan a cabo. En este sentido, es claro que las comunidades indígenas se han visto inmersas desde la colonia en la separación de dos mundos de socialización: el de la familia y el de su entorno exterior, generalmente hostil a sus costumbres. Lo que implica la adaptación a cada nueva situación implicando una serie de costos simbólicos y culturales difíciles de querer abandonar, y que las investigaciones de orden cuantitativo-empiristas tendrían dificultad en dar cuenta. Ahora bien es precisamente a través de la noción de interacción que es posible observar de qué manera los actores pueden estar sometidos, en intensidades diversas según el caso a los efectos de la retroacción que se generan en la estructura del espacio mismo de la interacción (en su caso, las políticas educativas) en el cual se ven inmersos los actores sociales.¹⁶

Precisamente las nociones de interacción y socialización nos permitirán entender de qué manera existen mundos contrapuestos de socialización en la familia y en la escuela, y por lo tanto, procesos de interacción diferenciados en la familia y en la escuela que terminan por generar procesos asimétricos de adquisiciones de aptitudes en un contexto cultural específico como lo es la formación escolar republicana. Manteniendo así formas de reproducción cultural que se distancian entre ellas. Será en el Capítulo IV en donde se observará de manera concreta esta relación en una escuela primaria de una comunidad otomí del sur de Querétaro.

La relación de base de cada interacción tiene que ver con la manera en que cada actor se posiciona con los demás individuos o grupos humanos, con su alteridad. Se trata pues de darle un sentido a la acción realizada con el otro, a través de creencias e interpretaciones compartidas con los demás. Este sentido permite que los actores se encuentren/reencuentren y formen comunidad, legitimen su acción. Precisamente cuando la interacción social se vincula con el sentido que se le da a la acción nos encontramos con lo que se denominan relaciones de poder y/o relaciones de fuerza. Las relaciones de poder pueden observarse en una infinidad de situaciones, desde relaciones de

¹⁵ Berger y Luckman, *The social construction of reality*, Doubleday, Londres, 1966.

¹⁶ Para una discusión sobre socialización e interacción, véase Raymond Boudon, François Bourricaud, *Op. cit.* Cf. Max Weber, *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1999.

dominación, de sometimiento, de alianzas, de estrategias, de competencia, de desafío, de colaboración, de complicidad, presentándose todas ellas en diferentes niveles que pueden ir desde las relaciones de parentesco, en el nivel escolar, entre Estado y ciudadanos, en las relaciones de género, en las laborales hasta relaciones de poder llamadas geopolíticas. Lo que está en juego pues en estas relaciones de poder es la apropiación legítima de la producción de símbolos¹⁷ que dan sentido a la acción.

A decir de Max Weber¹⁸ el poder como concepto de análisis es amorfo y las diferentes categorías que se le atribuyen, nos permite clasificar, *taxonomizar* las diversas situaciones y formas que pueden presentarse en las relaciones humanas. En otras palabras, podríamos decir que el poder como concepto es un elemento dinámico de análisis en la interacción humana y un elemento de observación en la historia social de los grupos humanos. No hay sociedad sin relación de fuerzas o de poder, y es precisamente observando la manera en que se legitiman las relaciones de poder que podemos comprender la manera en cómo se produce la sociedad.

2) El segundo presupuesto es que estas relaciones de poder se presentan con frecuencia de manera asimétrica reflejando en la sociedad divisiones jerárquicas entre diferentes grupos. Estas situaciones asimétricas, se sustentan básicamente en la creencia legítima o ilegítima de un sentido específico que permite dar comprensión a nuestro alrededor, y que proporcionan los diferentes elementos valorativos contenidos en las relaciones de poder. El interés de la investigación radicaría entonces en conocer de qué manera se conforman y se legitiman dichas relaciones asimétricas de poder. ¿Cómo influyen las creencias institucionales de aparatos estatales y de la vida cotidiana de los grupos humanos en estas dinámicas?

3) Ahora bien las relaciones de intercambio que se viven en la actualidad entre grupos indígenas y Estados-nación se dan principalmente a través de las políticas de organización social y económica que se establecen, y que se sustentan legítimamente por el sentido que proporcionan los valores, la cosmovisión, la racionalidad de Occidente y del llamado mundo moderno secular. Esto significa por tanto que se han establecido desde la consolidación del pensamiento occidental moderno relaciones de poder asimétricas entre aquellos propietarios legítimos de dicho pensamiento “racionalista” y las otras racionalidades compartiendo el mismo espacio social simbólico.¹⁹ Los principios que dan legitimidad a esta producción de sentido son principalmente los

¹⁷ Símbolos hace referencia a elementos que dan sentido a una acción. Son el orden de fenómenos (prácticas y creencias) que instituyen entre los miembros de la sociedad una comunidad.

¹⁸ Max Weber, *Economía y Sociedad, esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1964.

¹⁹ Recordemos que para Weber en la introducción a su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* propone como característica específica de Occidente la racionalidad de tipo instrumental que se ha aplicado desde principios del siglo XVII a todos los campos del saber, el conocimiento, la cultura y la administración, etc. A partir de esta época encontramos en Occidente, a diferencia de otras áreas del mundo, una racionalidad

de la igualdad, propiedad y libertad individuales, que pueden lograrse bajo elementos abstraídos de la racionalidad (calculabilidad, eficiencia, servicio, funcionalidad). En este sentido “*La declaración de los derechos humanos y del ciudadano*”²⁰ refleja en gran medida los ideales de igualdad, libertad y fraternidad que se expresan en los desafíos que se ha impuesto la modernidad misma. En otras palabras hay un ideal *moral de libertad e igualdad* que pretende que todos pueden llegar a un bienestar deseado, a un ejercicio de su poder, sin crear una situación desequilibrada que irrumpa en los deseos del ajeno (ideal de Libertad) y esto a través de los auspicios de la racionalidad y la técnica característica del pensamiento moderno de Occidente.

4) En el caso concreto de la historia de México el ideal *moral de libertad e igualdad* constituyó también, desde la época borbónica, la concepción política de un proyecto de sociedad. Se creía que a través de la racionalización de los bienes administrativos y económicos, la promoción sistemática del progreso técnico y lógico, la homogenización de la población y la erradicación de lo tradicional se iba poder llevar a la nación a la posibilidad de que cada uno de sus miembros se emancipara individualmente, encontrando la posibilidad de auto-realización, superando a su vez los efectos perversos que pudieran producirse por los excesos de poder presenciados durante la época colonial que había precedido. En este sentido, México en los fundamentos morales de su independencia optó por aplicar estrategias políticas de organización y desarrollo que pretendían regular/controlar, igualar y evitar situaciones que favorecieran solamente a pequeños grupos y fragmentos de la sociedad, es decir promover la igualdad y la libertad individuales, a través de la identificación ciudadana y la propiedad privada. En efecto, la piedra angular de dichas estrategias se legitimaba en la creencia del principio de soberanía popular y la propiedad privada, en donde se delega a una sola entidad *consagrada* (la República), a través de una serie de instituciones, todo el poder de organización de lo público sustentándose en la voluntad del pueblo, en la voluntad de una mayoría con el objetivo de fomentar el esparcimiento y bienestar

específica que se le aplicó a la geometría y otras formas más de saber, constituyendo lo que era la “demostración racional” y la experimentación racional. La “*historia se racionalizó con el pragma tuclidiano, la teoría de Estado tienen la herencia de la sistematización aristotélica. La racionalidad occidental produjo la música armónica racional basada en un pentagrama. Sólo en Occidente se conoce la utilización racional de la bóveda gótica como medio de distribuir y abovedar espacios libremente construidos. Sólo en Occidente se dio la literatura impresa como los periódicos y las revistas. La ciencia occidental es la única en formar especialistas como elemento dominante de la cultura. El funcionario como piedra angular del Estado moderno comenzó en Occidente. Y sólo en Occidente se ha hecho una “organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre y la contabilidad racional. La noción pluralista de la racionalidad que Weber tenía lo llevó a afirmar que nada hay “racional” o “irracional” en sí mismo, sino que sólo lo es en función de cómo se define el criterio de “racionalidad.” Véase, Max Weber, Op. cit., pp. 297-298.*

²⁰ Véase George Jellinek, *Teoría general del Estado* 1900, trad., Fernando de los Ríos, Albatros, Buenos Aires, 1981. “Weber mismo le rendiría homenaje al afirmar, en el discurso ante su tumba [de Jellinek] en 1911, que Jellinek había rastreado las influencias religiosas en la génesis de los derechos del hombre, lo cual me estimuló a investigar el impacto de la religión en ámbitos donde normalmente no se considera apropiado buscar.” Cf. Francisco Gil Villegas, (2003), *Op. cit.*, p. 36.

individuales. Ya Arturo Warman reitera esta idea con gran claridad cuando dice que “*la lucha por la independencia se propuso refundar al país superando su organización a partir de estamentos y corporaciones identificados por origen y dotados de privilegios o restricciones derivados. La nueva república, con el influjo de la Ilustración y el liberalismo, consagró la igualdad de los individuos frente a la ley para borrar todas las barreras jurídicas que amparaban corporaciones cerradas con fueros especiales. La República independiente no estaba sustentada en una nación culturalmente homogénea y con una historia compartida sino en la segregación y pluralidad étnica consagrada por el sistema colonial. [...] En esas condiciones y con otras agravantes, el generoso impulso igualitario liberal revirtió el encubrimiento de una desigualdad creciente, de una discriminación oculta, de una ideología racista totalmente ajena a los ideales que legitimaron al Estado independiente [...] para favorecer la propiedad individual, lo que propició despojo y enfrentamientos.*”²¹

Lo anterior se ve sintetizado a través de los principios que rigen lo que se denomina como políticas públicas de desarrollo. Las políticas públicas en su forma más general son “*entendidas como ‘aquello que el gobierno opta por hacer o no hacer’ y en sentido trascendental como ‘un diseño para modelar el futuro bajo el influjo de fuerzas externas, bajo tendencias que fluyen del pasado hacia el presente.*”²² Es precisamente a través de este concepto, particularmente el del vocablo *desarrollo*,²³ que se pueden encontrar las relaciones asimétricas de poder legitimadas a partir de creencias, valores y prácticas de fe, que se dan entre pueblos indígenas y sociedades occidentales racionalistas llamadas seculares (con respecto a la cuestión de lo secular se profundizará en el Capítulo II).

En efecto, el concepto de “*desarrollo*” “*es una idea occidental que el Occidente mismo ha impuesto al Tercer Mundo. La teoría del Desarrollo generalmente postula un proceso de “modernización” capaz de conducir a las llamadas sociedades tradicionales o arcaicas hacia un Estado nacional moderno e industrial.*”²⁴ Serán estos aspectos los que se profundizarán en el Capítulo III (Sistemas de creencias) Sección III.3 (Creencias, modernidad y secularización).

²¹ Arturo A. Warman, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, FCE, México, 2003. El subrayado es mío.

²² Guerrero Omar, *Las políticas públicas como ámbito de Concurrencia Multidisciplinaria*, El Colegio de México, México, 1994, citado en Antonio Díaz Piña, *Las políticas públicas en materia educativa*, SEP, México, 2003, pp. 15-16, véase igualmente Enrique de la Garza Toledo (coordinador), *Políticas públicas alternativas en México*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades /UNAM, México 1996. Véase igualmente, José Luis Osuna Llanea y Carolina Márquez Guerrero, *Guía para la evaluación de políticas públicas*, Universidad de Sevilla, Instituto de Desarrollo Regional, Sevilla, 2002.

²³ Respecto de la concomitancia entre “desarrollo” y “progreso”, cf. Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981.

²⁴ Stavenhagen Rodolfo, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, 2001, p.145. Véase igualmente, Gilbert Rist, *Le développement: Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Politiques, París, 1996.

Precisamente el objetivo primero de esta sección será plantear la racionalidad instrumental moderna de Occidente como un sistema de creencias que se legitima a través de ritos y valores transmitidos. Las políticas públicas de desarrollo servirán de marco para establecer dicha dinámica en lo que se denominará sistema de creencias racionalistas-seculares.

5) El caso particular de México muestra que el resultado de estas políticas a finales del siglo XX y en pleno siglo XXI, han sido poco eficaces para llevar a buen puerto el supuesto anhelado ideal de la modernidad de abrazar la población entera a los beneficios de las innovaciones técnicas y la modernización material de la sociedad, más aún de la emancipación individual.

En la actualidad, se calcula que los índices de pobreza en el territorio nacional alcanzan niveles de pobreza de un 60 %.²⁵ Las poblaciones indígenas del país son sin duda las más afectadas por estos índices de pobreza/marginación y exclusión teniendo una larga huella que se puede rastrear desde la época colonial hasta la actualidad pasando por el advenimiento del Estado-nación. A decir de Warman *“a finales de la etapa colonial los indios o naturales definidos jurídicamente todavía eran un poco más de la mitad de la población, una estrecha mayoría que recibía trato de minoría. [...] Los indígenas resintieron como agresiones y derrotas sucesivas la proclamación como leyes de las propuestas igualitarias liberales. [...] Sus 'republicas' o comunidades fueron despojadas de personalidad jurídica, por lo que no podían concurrir a los tribunales para defender sus intereses colectivos. [...] En teoría con la igualdad se les otorgaba el voto, pero las condiciones adjetivas necesarias para ejercerlo, es decir, hablar español, ser alfabeto, tener capital y buena fama pública, los excluía de ese derecho. [...] Habían alcanzado la igualdad abstracta frente a la ley pero no conseguían que ese precepto se aplicara.”*²⁶

6) Es claro pues, que en estas políticas públicas las relaciones de asimetría existen y se reproducen. Los excluidos indígenas, son visibles con mayor facilidad siendo ellos los más afectados por la aplicación de estas políticas de desarrollo. Se trata entonces de una historia de exclusión que se repite desde la Conquista y, salvo algunos proyectos de desarrollo alternativos donde se *“ha levantado un llamado a la autodeterminación, la autonomía y el etnodesarrollo que significa, básicamente, que los indígenas y las otras etnias reclaman el derecho a decidir sobre sus propios asuntos,”*²⁷ poco se ha avanzado para revertir dicha situación. Nos enfrentamos, sin duda, ante una problemática en la cual una forma de organizarse económica y políticamente con técnicas

²⁵ PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain*, Economica, París, 1998. Para datos más precisos de México en este asunto véase las cifras de pobreza dadas a conocer por la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol). En el capítulo introductorio se profundizará más en este tema, así como las diferencias conceptuales entre pobreza, desigualdad, marginación y exclusión.

²⁶ A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 28.

²⁷ Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México, 2001, p.152, Véase igualmente Arturo Warman, Arturo Argueta (coordinadores), *Movimientos Indígenas contemporáneos en México*, Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Humanidades/ UNAM, México, 1993.

específicas emanadas de objetivos y valores específicos (desarrollo), pretendidos válidos para todos, se establece “legítimamente” a través de una *Imposición simbólica o lo que llamaremos una Conquista dóxica*,²⁸ es decir, una concepción específica del desarrollo que se ha aplicado a un territorio –a la fuerza o por consentimiento implícito– sin buscar el concilio con otras formas y concepciones de desarrollo, pero que a su vez es aceptada como una forma necesaria e indivisible de organización y emancipación que se debe alcanzar.²⁹

Así, las políticas públicas de desarrollo implantadas en México desde la época independiente en las comunidades indígenas se pueden interpretar como relaciones asimétricas de poder, sustentadas y legitimadas por un sistema de creencias que se impone frente a otros sistemas de creencias. Será precisamente durante el Capítulo IV que se analizarán estas relaciones de poder, a partir del análisis de las políticas educativas aplicadas/impuestas/propuestas a las comunidades indígenas, desde los primeros momentos independentistas hasta la década de los noventa, cuando surgió una revaloración de dicha dinámica y se buscó revertir de manera cualitativa los planteamientos valóricos de dichas políticas, a partir de una visión llamada pluricultural.³⁰ El objetivo específico será precisamente el observar cómo un sistema de creencias como el racionalista-secular, a través de sus valores morales y ética comunitaria, ha negociado, adaptado o lidiado con otras instancias (como la de los grupos cristianos o la de los grupos indígenas) para imponerse en sus formas de desarrollo –en el caso que aquí compete, analizando las políticas educativas. Ciertamente se verá que a pesar de que se trata de un sistema de creencias abierto y

²⁸ Como se verá más adelante la conquista dóxica hace referencia a un punto de vista particular, el punto de vista de los propietarios de la producción de símbolos que se presenta y se impone como punto de vista universal; el punto de vista de aquellos que dominan dominando el Estado, Cf. Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques, sur la théorie de l'action*, Seuil, París, 1994, p. 124.

²⁹ Sobre las diversas formas de desarrollo ya ha sido planteada por E. Troelsch *Christian Thought, Its History and Application*, Hyperion Press, Reprint edition Westport, Connecticut, 1979. Al respecto se hablara en el capítulo II. Ahora bien dos autores hablan en términos de violencia: la violencia simbólica que es definida por Bourdieu como “*todo poder que logra imponer significaciones como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza. O de manera más sencilla, es aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste y que se empieza a desconocer como violencia por lo que los agentes sociales empiezan a considerarla como auto-evidente: es la aceptación dóxica del mundo*”, *Questions de sociologie*, ed. Minuit, París, 1981; y sobre la violencia totalitaria que no es más que la saturación de la tecnoestructura contemporánea, es decir una “sociedad directorial” que al extender su dominación crea brechas de palabra, esas cosas que permiten expresar lo colectivo. Todo ello fundamenta rigurosamente lo social, lo regenera ritualmente y, con ello, pone de manifiesto que lo social no funciona sobre un dualismo maniqueo, sino sobre un pluralismo estructural. Michel Maffesoli, *La violencia totalitaria*, Herder, Barcelona, 1982.

³⁰ México fue declarado en 1992 en su constitución como país pluriétnico y pluricultural. Léase: “*La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.*” Artículo 2o.- *La nación mexicana es única e indivisible.* (Reformado mediante decreto publicado en el diario oficial de la federación el 14 de agosto del 2001). <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s=>

plural, su posicionamiento valórico en términos de desarrollo es unitario basado en la individualidad de las relaciones humanas (egocéntrico), hecho que se ve confrontado con formas indígenas de organización que privilegian la colectividad de las relaciones en el entorno (geocéntrico). Este análisis socio-histórico permitirá dar cuenta de la manera en la que las creencias han influido en la reproducción de las desigualdades sociales a lo largo de varias décadas en la relación Estado-nación y pueblos indígenas. Asimismo, se podrá observar en este capítulo que dicho posicionamiento valórico es fuertemente concomitante con la cosmovisión soteriológica de los planteamientos educativos característicos de los sistemas de creencias cristianos.³¹

Así, partiendo de estas constataciones, la cuestión obligada es el saber de qué manera se han ido estructurando y *legitimando* en el seno de “las minorías étnicas y pueblos tribales e indígenas” las estrategias de desarrollo institucionales educativas de Estado a lo largo de la historia independentista de México (1821-2003).

Es aquí donde surge la pertinencia de estudiar las políticas públicas de desarrollo aplicadas a las comunidades indígenas a partir del marco analítico de la conformación de los sistemas de creencias. El primer punto de análisis, al respecto, se refiere precisamente al hecho que la aplicación de las políticas públicas en los grupos étnicos minoritarios traduce una interacción entre visiones del mundo diferentes, entre concepciones y construcciones diferentes del mundo y modos diversificados de organización. Estas cosmovisiones varían desde la relación con el medio ambiente, la relación que tengan con el cosmos, en suma, su relación con la alteridad. La construcción del mundo, la visión que se tiene de éste, varía en mucho a partir de la interpretación ética-religiosa que se tenga, se crea y se adhiera, así como la manera que se tiene dentro de dichas creencias, de organizarse tanto social como políticamente y el uso de los saberes técnicos que de ahí emanan y sustentándose en dichas creencias. En segundo lugar, es a partir de las creencias que se legitiman las formas y modos de organización impuestos.

Este enfoque relativo a las relaciones asimétricas de poder de grupos culturalmente diferenciados ya ha sido destacado en el conocido debate sobre Tradición/Modernidad. Este debate, plantea varios factores esenciales de reflexión que nos permiten comprender las problemáticas que se generan alrededor del tema que aquí nos compete.

En una primera instancia, podemos enunciar que esta discusión plantea la perdurabilidad de los sistemas de creencias y la reproducción cultural de las sociedades llamadas tradicionales frente al nuevo contexto de la modernidad, que a pesar de tener relaciones ambiguas y multiformes con los sistemas de organización que de ahí surgen, dan cuenta de una fuerza enorme de conservación en el dinamismo mismo de sus sistemas sociales. Los sistemas pueden cambiar y sufrir

³¹ Se entiende soteriológico como esta idea de lo lejano de lo que esta por venir y del futuro prometedor.

modificaciones en su interior (paradigma de la interacción antes mencionado), pero la armadura social tiende a permanecer a partir de un gran dinamismo y creatividad constantes que muestran los grupos frente a los continuos embates que ejercen los agentes de transformación.³² Para decirlo de manera menos sutil, los sistemas de creencias, los de la organización espacio-temporal pueden tener modificaciones, pero el contexto “espiritual” y los determinantes socio-culturales (la armadura social) permanecen. Para el caso que aquí compete las lógicas y creencias indígenas, tanto como las del cristianismo-barroco o las del republicanismo-secular, han podido mostrar cambios y adaptaciones en sus modos de organización e incluso en sus mismas estructuras mentales (formando las llamadas hibridaciones o sincretismos) a partir de los contextos que se les han presentado. Sin embargo, los tres aún en la actualidad muestran conformaciones que dan continuidad a la base que les dio el soporte para emerger, manteniendo relaciones de lucha y conflicto entre ellas. En suma, las políticas de desarrollo puestas en marcha en las comunidades indígenas han podido mostrar cambios de toda índole, desde el nombre que se les atribuye hasta las técnicas de elaboración, las mismas comunidades indígenas han mostrado cambios sustantivos, producto de la necesaria adaptación frente a los embates históricos que han vivido; no obstante ninguno de estos cambios han sido lo suficientemente importantes para sortear la reproducción de la desigualdad social que existe entre grupos indígenas y resto de la población. Es precisamente esto lo que interesa a esta investigación, es decir, el indagar la manera en la que se ha mantenido la reproducción de la desigualdad social vivida en las comunidades indígenas. ¿Se puede hablar de formas de religiosidad continuas y existentes en diferentes ámbitos del grupo social que hacen que a pesar de los cambios presentados en las formas de ejecución y convivencia no se pueda encontrar la suficiente adaptabilidad para consolidar un sistema social integrado?

En segundo plano el estudio de las comunidades indígenas no se inscribe en un efecto de moda, ni tampoco en un estudio que desee recuperar la “grandeza de los pueblos indios” ante su ineluctable opresión. Se trata, mejor dicho, de comprender el contexto histórico que advierte fuertes transformaciones societales ante la inminente fuerza que están retomando la aceptación de diferentes visiones del mundo y el margen de maniobra que están adquiriendo nuevas formas de organización política y social, sobre todo en el campo de la salud, la educación y la agricultura.

En este eje de investigación es importante dar cuenta la manera en la que a partir del surgimiento de la modernidad, la tradición se volvió un problema construido por el propio discurso de la modernidad. Es así importante dar cuenta de qué manera la creencia en lo nuevo quiso reemplazar la creencia en el *continuum*.

³² Véase Georges Balandier, (1969), *Op. cit.*, pp. 186-220.

Es claro que lo que muestra este debate es la existencia de dos mundos que se construyeron diferenciados por su modo de organizar y concebir la gestión espacio-temporal de las relaciones humanas. Se trata principalmente de construcciones de tradiciones que buscan a su manera modos de legitimación. Dicho debate hace igualmente referencia de manera directa a las formas de desarrollo-modernización y su vínculo con la de las creencias religiosas (es decir al ámbito de lo institucional).³³ Lo anterior nos permite partir de la hipótesis según la cual, la propuesta del llamado desarrollo occidental moderno, aunque se plantea como secular (separación entre lo civil y lo religioso) contiene elementos de **sacralización** que nos permiten considerarlo a la par que el cristianismo o las religiosidades indígenas, como otras formas de religiosidad que construyen actualmente la visión dominante del mundo.³⁴ Estamos por tanto hablando de formas impuestas de organizar lo político que se legitiman en una creencia o en una sacralidad, y que les confiere el carácter de naturales y universales. Ahora bien, si bien es cierto que con el advenimiento del Estado laico y secular, en una geografía cultural como la mesoamericana, el aura religiosa prevaleciente en los mundos llamados tradicionales, desde los étnicos-indígenas hasta los cristianos, fueron cantonados al ámbito de lo privado, este hecho no significó que otras formas de religiosidad importadas no hayan tomado lugar bajo el barniz de la modernidad.

Asimismo, no hay que considerar este debate como *fijo*, como si se tratase de dos estructuras mentales y dos corrientes que permanecen atrincheradas; una en la continuidad (tradicción-indígena) y la otra en la ruptura (tradicción-moderna), sino como dos mundos que se entrelazan, se combinan, negocian, acuerdan y se reconstituyen entre sí, en donde los actores se encuentran en constante creatividad y adaptación. En efecto con el establecimiento de los estados coloniales, los dos sistemas de dominación se superpusieron. Ciertamente el poder del sistema tradicional-indígena se vio debilitado, no obstante que el poder del sistema moderno no adquirió fuerza y estabilidad suficiente para erradicar el anterior, muy a pesar de la inflación de las ideologías y los símbolos modernistas que se han establecido con las llamadas tradiciones de las repúblicas nacionales. En este sentido, no hay duda que elementos de religiosidad, tanto como elementos de tradicionalismo están presentes en los estados modernos llamados seculares.

Por tanto, tal y como sucede con la capacidad de absorción y de recuperación de las dinámicas insertas en los procesos de modernización, debería interesarnos, no sólo la continuidad de lo antiguo que está presente, sino también la vitalidad creativa existente en las culturas indígenas

³³ En el Capítulo II se verá con más detalle lo que se denomina como creencias religiosas, creencias mágicas y creencias míticas. Basta con mencionar aquí que al hacer referencia a las creencias religiosas, hacemos alusión a la dinámica institucional, normativa y moral de la religiosidad, sea ésta de tipo secular, cristiana o étnica-indígena.

³⁴ La reflexión en torno a los conceptos sociológicos de religión, creencias, ética, religiosidad, secular, laicidad, moral etc. serán tratado en el Capítulo II.

que les ofrece posibilidades de respuestas indefinidas a factores externos impuestos o propuestos en su acontecer cotidiano.³⁵ Esto es lo que hemos denominado precedentemente los paradigmas de la interacción.

Hablar por tanto de sistemas de creencias que cambian en su forma y no en su estructura y que al interrelacionar con grupos diferenciados conllevan a relaciones de desigualdad social, no es más que hablar en términos de relaciones asimétricas de poder, donde la ejecución de normas se legitiman y se mantienen, con las posibles respuestas y las constantes vicisitudes que puedan surgir.

En efecto, en toda relación de poder existe una acción y una reacción que se ejercen, una resistencia y una retroacción.³⁶ Precisamente, se abordará en el Capítulo III la manera en la que un discurso se va legitimando a lo largo del tiempo, ciertamente cambiando de formas, pero manteniendo las mismas estructuras mentales de valores y creencias que le han dado sustento. En este caso se trata del racionalismo instrumental del Occidente moderno, que si bien se ha desgastado con respecto a su propuesta inicial de un solo ideal de bienestar mundial (*Crisis de la Modernidad*)³⁷ a su vez ha podido perpetuarse bajo otros matices, formas y discursos como lo es actualmente el discurso de la pluralidad y la diversidad de culturas.

Es en este sentido, que no sólo es factible, sino necesario analizar la dinámica subyacente que se da en las relaciones de poder a través del estudio de los diferentes sistemas de creencias existentes y que se relacionan entre sí. Lo anterior nos permitirá observar las nuevas formas de adaptación y adecuación que ahí influyen; para el caso que aquí compete, por un lado se trata de las nuevas propuestas del desarrollo plural y pluri-étnico que se van conformando en la actualidad, y por el otro, en un segundo tiempo, las aportaciones que otras formas de gobierno, de organización económica y social se van dando, como es el caso de las formas de organización vertientes de los modos de vida cotidiana existentes en el mundo indígena. Esta dinámica es muy bien observable en las políticas educativas establecidas por parte del gobierno estatal en las comunidades indígenas (Capítulo IV).

Para el caso concreto de nuestra investigación, los diferentes sistemas de creencias participando en las políticas educativas (étnico-indígenas, cristianos, racionalistas seculares) se han

³⁵ A. Warman (2003), *Op. cit.*

³⁶ David Easton en su clásico libro *The analysis of political structure*, Routledge, New York, 1990, modelizó pertinentemente esta dinámica de acción-reacción-retroacción, arguyendo que los cambios societales provienen de las respuestas dadas por los actores una vez las estructuras de decisión establecidas. Este movimiento de respuesta y contra-respuesta, es el generador de los cambios sociales y de la dinámica social. Véase su estrecho vínculo con el concepto de interacción.

³⁷ Para Alain Touraine y otros como la escuela de Francfort, la misma Modernidad ha generado sus propios elementos de implosión: uno de ellos ha sido la imposición de una sola forma de organizar los seres humanos bajo el auspicio de la razón. Véase Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, Fayard, 1992, versión en español FCE, Buenos Aires, Argentina, 1994 y Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Barcelona, 1998.

entrelazado a lo largo del tiempo influyendo de una u otra manera en las políticas de desarrollo establecidas (las del mundo occidental secular), particularmente cuando se habla de estrategias de convivencia diferenciadas, especialmente en materia de políticas públicas de desarrollo local.

Este será el caso particular del Capítulo IV, donde se revisará de manera cualitativa y concreta la influencia que tienen sistemas de creencias diferenciados en la adecuación de políticas educativas, ¿cuáles son las diferentes adecuaciones, adaptaciones, reacciones y retroacciones que se pueden observar en una comunidad otomí específica con respecto a las políticas educativas aplicadas en los últimos años en su comunidad, y de qué manera se puede decir qué formas y creencias diferenciadas contribuyen al establecimiento de situaciones sociales y económicas de marginación, exclusión y pobreza?

Por tanto, podemos hablar que las políticas educativas con sus valores, sus factores morales específicos a un mundo liberal-individual aplicadas a una comunidad indígena, repercuten fuertemente en la reproducción de la desigualdad social de dicha comunidad, por el hecho mismo que los valores, creencias y modos de vivir aprendidos, asimilados, estructurados en el seno familiar por los miembros de los grupos otomíes intervenidos son diferenciados de los solicitados por los programas y los materiales educativos, así como por las pedagogías utilizadas; evidentemente, todos estos modos de aprendizaje responden a creencias y valores específicos de una visión del mundo dominante, denominada racionalista secular. Podemos hablar entonces de un descalce entre sistemas de creencias educativos vertientes del Estado-nación y el de los grupos indígenas provenientes de su modo de vida cotidiana particular que repercute en problemas sociales como la desigualdad. Es decir, se puede hablar de fuertes diferencias entre las creencias en el seno de las familias otomíes y las creencias emanadas en las políticas educativas del Estado, al punto de no poder romper con el círculo de desigualdad social históricamente establecido en dichas comunidades. Para retomar nuestra reflexión inicial estamos hablando de formas diferenciadas de socialización en el seno de los grupos indígenas, cuyos espacios de interacción se dividen entre el llamado mundo secular, representado por la escuela y el mundo familiar situado en el seno del grupo de pertenencia.

Lo anterior por tanto nos lleva a plantear la reflexión según la cual existe un factor pertinente de reproducción de la desigualdad social en la separación entre lo privado y lo público que se establece en el sistema llamado secular.

El objetivo en esta investigación consiste entonces en la comprensión de diferentes mundos que se retroalimentan siendo bastante distantes y contradictorios entre ellos, así como la manera en la cual pueden repercutir en propuestas concretas de organización económica, social y política englobando visiones pluriculturales de desarrollo, o de lo contrario repercuten en

situaciones de desigualdad social. Esta investigación comparativa se enfocará así, en el análisis de las vertientes éticas-religiosas de diferentes sistemas de creencias (Capítulo III) en constante interrelación particularmente en la esfera educativa, y el resultado que tienen éstas en el uso y el empleo de técnicas y lógicas específicas como son los materiales didácticos y los programas educativos (Capítulo IV). Asimismo consiste en observar el impacto que tienen las políticas de educación del Estado en la vida cotidiana de los actores concernidos como lo son los grupos indígenas otomíes del sur de Querétaro (Capítulo IV).

Desde este enfoque es claro que *la desigualdad social* significa el establecimiento normativo promedio de una forma de organizarse económica, política y socialmente, que postula universalmente la seguridad de conservación de todos los grupos humanos, pero sustentándose a partir de valores y concepciones del mundo de un grupo, comunidad o etnia particulares, en donde en el contexto de culturas diferenciadas se encuentran otros grupos viviendo y cohabitando el mismo espacio que no logran apropiarse óptimamente de dichas formas de organización establecidas y pretendidas universales. Esto hace que se establezcan jerarquías sociales donde aquellos que han logrado imponer dichas formas de organización, tengan mayores posibilidades de reproducirlas y por tanto legitimar como superiores los valores y concepciones que las sustentan, al punto que los mismos grupos carentes de esta posibilidad de apropiación busquen alcanzarlas, considerándolas como modos naturales e ineluctables de organización. En suma, la desigualdad social es un parámetro de vida establecido –aparentemente legítimo– que parece necesario alcanzar por tratarse del más apto para la conservación de la vida de los grupos, pero que pertenece a la ideología y creencias de un grupo particular. En la medida en que dichas formas de organización sean más abiertas y vinculantes, más incluyentes y polisémicas, y menos unitarias e impuestas, estaremos hablando de formas policulturales de equidad social capaces de lidiar con la diversidad de creencias y modos de vida.

El Poder como unidad de registro en el análisis de las políticas públicas

Los estudios e investigaciones que tratan de dar cuenta de las razones y las causas que expliquen los límites de las políticas públicas de desarrollo para paliar la reproducción de la desigualdad social en las sociedades actuales son diversos y abarcan todos los ámbitos de la investigación social; el económico,³⁸ el demográfico,³⁹ el tecnológico y el político.⁴⁰

³⁸ García Rocha, Adalberto, *La desigualdad económica*: Centro de Estudios Económicos, El Colegio de México, A.C., México, 1986. Griffin, Keith B. *Desigualdad internacional y pobreza nacional*, Trad. de Eduardo L. Suárez, México, FCE, México, 1984. Giraud, Pierre Noël, *La desigualdad del mundo: economía del mundo contemporáneo*; traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard, FCE, México, 2000.

El ámbito político, es el que se verá favorecido en este estudio pues en él se sitúan todas las posibles conexiones existentes de lo social con lo simbólico y/o religioso. En efecto, es notable observar de qué manera los análisis políticos sirven de puente para comprender el lazo estrecho que existe entre lo social y lo religioso, como elemento intermedio entre acción y creencia, es decir entre desigualdad y legitimidad del sistema social prevaleciente.

A partir de este enfoque son diversas las explicaciones que se han dado para comprender el fenómeno de la desigualdad social en las sociedades actuales. Hay una vastedad de producción analítica que abarca e involucra las relaciones de poder que se dan en el contexto del Estado, de las Instituciones, de las negociaciones y de los análisis discursivos relacionados directamente todos ellos con las decisiones que se toman para emprender y poner en marcha políticas públicas de desarrollo. Ahí se privilegian los análisis que indagan los efectos que producen sobre las políticas públicas de desarrollo y los resultados que conllevan (como lo es la reproducción de la desigualdad social); fenómenos como los de la corrupción (en todos sus niveles) los de las dictaduras o de la apropiación absoluta del poder, hasta los del clientelismo y las dinámicas que tienen que ver con los fenómenos informales, pasando por las estrategias de negociación y acomodamiento de los actores sociales e instituciones involucrados en el quehacer político.

Los trabajos de análisis político en materia de desarrollo y desigualdad social se refieren principalmente a las relaciones asimétricas que se dan entre grupos y clases inscritas en un contexto económico, a la falta de regulación de los sistemas de distribución de bienes, o bien al exceso de centralización y a la necesidad de una descentralización de los recursos y toma de decisiones. Es decir, los análisis se limitan a dar cuenta de las relaciones de poder que se dan en el ámbito material, sin tratar de llevar a cabo una reflexión genealógica⁴¹ de estas relaciones de Poder en el campo de las Políticas públicas de Desarrollo, y sin tomar en cuenta los aspectos simbólicos ahí inscritos. Muchos analizan el porqué no funcionan, y no necesariamente el cómo, y es que estas políticas se han venido construyendo a lo largo de la historia y se han podido imponer como legítimas en las diversas poblaciones, al grado de constituir una dinámica cuasi religiosa. Se trata de saber cómo se ha llegado a concebir y construir el mundo dominante, donde, a través de las prácticas públicas de desarrollo, encontramos su más afinada constitución. Los trabajos nos ilustran el por qué no funcionan ciertas políticas y si es mejor, aplicar una política más que otra, pero no, cómo es que se llegó a la concepción estructural de un tipo de desarrollo específico universalmente

³⁹ Gollás, Manuel, *Orígenes de la desigualdad en la distribución del ingreso familiar en México*, El Colegio de México, A. C., México, 1979.

⁴⁰ Griffin, Keith B. (1984), *Op. cit.*

⁴¹ Genealogía se referirá, no a una noción evolutiva, sino a una noción foucaultiana que presenta diferentes momentos emergentes en la historia de un concepto o una categoría que nos permite dar cuenta de su formación y su acuñación en el discurso actual.

válido. Ciertamente es que el concepto de desarrollo se ha asociado a un origen occidental, incluso a una ideología occidental, sin embargo, son pocos los trabajos que se han preocupado por analizar sistemáticamente las categorías socio-históricas y religiosas intrínsecas en la concepción de desarrollo. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber es uno de los trabajos precursores en torno al capitalismo moderno occidental, los trabajos de Michel Foucault con referencia a la construcción del discurso y del sujeto sobre el poder, son continuidades en otra esfera y bajo otra perspectiva, pero pocos son aquellos que inspirándose en estas reflexiones, hayan realizado un estudio sistemático de la historia de las políticas de desarrollo de México aplicadas a las comunidades indígenas, haciendo un trabajo de comparación entre una ética religiosa occidental –o se podría decir una ética racionalista secular de la modernidad– y una ética religiosa indígena, en donde se considere el enfrentamiento de las dos como una historia de Poder de exclusión y de dominación, pero también de reavivamiento y resistencia.

En otras palabras, pocos han sido los estudios que se han abocado al análisis socio-histórico de las categorías valóricas y simbólicas y su impacto en las relaciones de poder, en la medida en que éstas contienen elementos de legitimación de las estrategias políticas de desarrollo puestas en marcha en diferentes comunidades. Recordemos que para Weber este aspecto de la creencia en la legitimidad es parte importante de los procesos de dominación. *“En lo cotidiano domina la costumbre y con ella intereses materiales, utilitarios tanto en ésta como en cualquiera otra relación. Pero la costumbre y la situación de intereses, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (rationales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les atañe otro factor: la creencia en la legitimidad.”*⁴²

Como ya se mencionó brevemente en esta reflexión, existe una relación estrecha entre religiosidad y poder. Estos dos factores se pueden estudiar bajo diferentes acercamientos. La religiosidad por un lado, se puede estudiar a través de sus ritos y sus prácticas, pero también por el otro lado a través de las creencias que el individuo tiene-adapta-adhiere y que le permiten encontrar el lenguaje para descifrar e interpretar el mundo y su realidad. Así, la religiosidad adquiere pertinencia en un contexto secularizado donde las creencias, sí quizás no toman formas oficialmente religiosas, sí forman parte de una ética, de una moral construida, de una serie de creencias que tienen raíz en los sistemas de producción de símbolos. En el caso de la Modernidad, “la religiosidad implícita” es vertiente del monoteísmo judeocristiano, en el cual a pesar de los esfuerzos realizados en la época de las luces por separar tajantemente la Iglesia del Estado, el hecho es que las categorías mentales y organizativas de las sociedades occidentales siguen teniendo grandes caracteres derivadas de la religión en cuestión.

⁴² M. Weber (1999), *Op. cit.*, p. 170.

A este respecto, el estudio de la religión y del poder en las políticas públicas de desarrollo se denota importante y pertinente, en la medida que se pretende llegar a una mejor comprensión de dos mundos que todavía no terminan de fusionarse, de dos mundos que continúan viviendo el mestizaje como crisis y no como identidad (Sentido de la acción) y que encuentran sus comienzos a partir de que se remplazaron los primeros símbolos religiosos mesoamericanos con una ética pluri-divina por símbolos del viejo mundo con una ética mono-racional. Se trata efectivamente de un análisis estructural, sobre la reproducción de la desigualdad social, así como sobre la transmisión de formas diferenciadas de interactuar y socializar, pero que advierten cambios importantes a lo largo del tiempo en las relaciones que se dan entre Estado y comunidades indígenas, así como en la manera de adaptar política pública para la integración de los indígenas al proyecto de nación.

Bien lo reitera Arturo Warman cuando dice que *“en el régimen colonial sustentado en la fuerza de trabajo indígena estaban en el centro, gobierno y eje del funcionamiento de la sociedad. En el país independiente con base agraria su importancia disminuyó paulatinamente en la medida en que se establecían otras formas de reclutamiento y remuneración para el trabajo campesino, pero conservaron fuerza y centralidad. [...] En una sociedad predominantemente urbana como la de los albores del siglo XXI, donde la mitad de la población vive en ciudades de más de 100 000 habitantes y menos de 10% del producto nacional se origina en las actividades agrarias, la posición de los intermediarios con los indios es marginal, casi intrascendente en el agregado nacional. [...] La opresión y segregación de los indígenas es un fenómeno regional y marginal que, sin embargo, es tolerado y respaldado por prejuicios que comparten sectores mucho más amplios y que se expresan como complicidad, vaga simpatía o indiferencia. Este vínculo oculto [...] constituye uno de los más severos obstáculos a la transformación de las relaciones de poder y de dominio en las regiones indígenas. [...] En este sentido, [...] se expresa en relaciones desiguales de poder con todas las consecuencias que esto tiene. [...] Las consecuencias de las relaciones desiguales y discriminatorias con los indígenas no son minoritarias ni marginales, sino estructurales. [...]Lo cual [...] impone severas restricciones al desarrollo nacional.”*⁴³

En suma, la importancia que adquiere el estudio del ejercicio del poder bajo la influencia categórica de la religiosidad, en el marco comparativo de una estrategia política de desarrollo estatal impuesta en las comunidades indígenas advierte tres factores principalmente:

A) La religiosidad, ya sea en un mundo tradicional o en un mundo secularizado tiene una fuerte influencia sobre la concepción del mundo de los habitantes y por ende tiene una influencia en su manera de organizarse socialmente, políticamente y económicamente. B) El estudio del poder es considerado como la unidad mínima, la unidad motor para el estudio de las relaciones entre

⁴³ A. Warman, (1986), *Op. cit.*, pp. 37-40.

individuos y comunidades, Estado-comunidades. Es la variable dependiente en el estudio de la interacción social, la acción como unidad de registro y los intereses ideológicos y de valores. C) El interés de las comunidades indígenas reside en el hecho que son ellas quienes han sido las más afectadas en los programas nacionales de Desarrollo desde la época de la Independencia hasta nuestros días. Numerosos estudios han confirmado⁴⁴ que las políticas implantadas por el Estado no corresponden en gran parte a las estructuras internas de las comunidades indígenas y que son ellas las poblaciones que más sienten los efectos de la desigualdad, de la marginalización y de la pobreza, elementos precisamente que se desean erradicar con las políticas implantadas por el Estado.

Por otro lado, numerosos estudios han puesto a la luz la diferencia que existe entre la cosmogonía de “los pueblos originarios” y una visión moderna del desarrollo vertiente del contexto histórico de la modernidad y que encuentran su apogeo en las políticas de desarrollo aplicadas por el Estado a partir de mediados del siglo XX. En el caso de “los pueblos originarios” de México, existen tantas cosmovisiones como etnias y comunidades en el país, sin embargo, todas ellas han surgido de la fuente común mesoamericana y se han nutrido, en mayor o menor medida, de aportes ideológicos occidentales. La cosmovisión indígena se dinamiza día con día y se transmiten por generaciones mediante la práctica regular de los ritos y aplicación de los calendarios solares y religiosos, de la reproducción de los mitos y de la invaluable tradición oral, así como a partir de lo que Grusinzki llamaría la idolatría.⁴⁵ La religiosidad indígena se expresa mediante manifestaciones de cultura popular, cuya mayor representatividad se encuentra en la imagería y las complejas fiestas tradicionales dedicadas a divinidades católicas y a diosas de muy antigua creencia, pero también a partir de la transmisión cotidiana que se encuentra en los objetos de usos cotidianos en las diferentes comunidades. La construcción de una mitología compleja, les ha permitido explicarse su propio origen en el mundo, así como el surgimiento del cosmos, de las leyes que mantienen su equilibrio y de su división espacial. Los mitos les permiten organizar los significados y la enorme riqueza de su cultura de manera completamente diferente que la de una visión básicamente judeocristiana y racionalista secular.

De esta manera pretendemos encontrar situaciones contrastantes entre la concepción del mundo por parte de los grupos indígenas y la concepción de una manera de desarrollo aplicadas y concebidas por la estructura mental del mundo occidental. La gran diferencia en este estudio con respecto a los otros realizados es que la comparación partirá del supuesto que las dos concepciones

⁴⁴ Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América*, México Nueva Imagen, México, 1981.

⁴⁵ Serge Grusinzki, *La colonización de lo imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, Siglos XVI-XVIII, FCE, México, 2000, pp. 149-186.

de desarrollo están influenciadas por caracteres éticos-religiosos. Del lado de las comunidades por un aspecto mítico-mágico-religioso y por el lado de la modernidad por un aspecto racionalista-secular-religioso.⁴⁶

Enunciación sociológica del problema

En 1953, Aguirre Beltrán, escribía, “*México es un país que lucha por alcanzar el grado de homogeneidad que le permita fundar los cimientos sólidos de una nacionalidad.*”⁴⁷ Estas palabras representan en gran medida no solamente el proyecto revolucionario cardenista de integración del indígena a la ideología nacional, sino el proyecto que se esbozo desde inicios de la vida política independiente del país. Es decir, se trata de un proyecto de Nación que llevaría a cabo “*la fórmula apropiada para que el ajuste psicológico que habría de llevar a cabo el indígena para integrarse a las formas de cultura nacional se realizara sin graves frustraciones ni profundos conflictos emocionales.*”⁴⁸ En ese entonces había 25 % (4 millones de individuos) de la población mexicana con costumbres y tradiciones indígenas o población considerada como tal. Actualmente el número de individuos considerados como indígenas ha descendido a 10% con respecto a la población total, aunque proporcionalmente ha aumentado a poco más de 10 millones que es considerada como indígena.⁴⁹ Lo que es importante destacar en este discurso es la manera en cómo se ha establecido por medio de los sistemas simbólicos o de creencias, discursos de homogeneidad y unificadores en nombre del nacionalismo. Así se encuentra una correspondencia entre las políticas públicas (estructuras sociales) y la desigualdad social en las comunidades indígenas en México. Más aún vale la pena no perder el hilo de conexión que existe entre este discurso homogeneizante y el discurso unicista llevado a cabo por San Agustín en su conocida obra *Ciudad de Dios*, del que se dice ha sido la base para el sustento ideológico de la política moderna. Efectivamente el pensamiento de San Agustín ha marcado fuertes pautas de influencia en los dominios de la política, tanto del mundo occidental moderno, como por consiguiente de México.

En este sentido, a lo largo de la historia mexicana de los últimos siglos son perceptibles los discursos refiriéndose a las comunidades indígenas como agentes externos al desarrollo del

⁴⁶ J. Habermas, *La technique de la science comme “idéologie”*, Trad. Jean René Ladmiral, París Gallimard, 1978. Max Horkheimer, T. Adorno, (1998), *Op. cit.*

⁴⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IV Formas de Gobierno Indígena*, 3era. Ed. FCE, Universidad Veracruzana, INI, México, 1991, p.15.

⁴⁸ *Ibid.*, p.19.

⁴⁹ Desde aquí se percibe la dificultad en la actualidad de definir lo que es un indígena, desde la primera significación observable con el significado colonial de indigente o de *i-ndio* (*sin dios*), hasta las últimas consideraciones realizadas por el PNUD y el hoy el CDI. El mismo A. Warman, plantea esta problemática de manera más precisa tanto en términos numéricos como conceptuales. De esto profundizaremos en el Capítulo I.

proyecto universalista de unificación nacional y progresista del Estado-nación. Dicho pensamiento puede ser rastreado a lo largo de la historia colonial y moderna de México, en la medida en que entidades como la Corona primero, el Estado-nación después, el Progreso, el individuo, e incluso la noción de desarrollo, reflejan la misma idea soteriológica y universalista del cristianismo tardío de San Agustín, pero bajo transfiguraciones políticas diversas. De este modo, las políticas en México desde su independencia, hasta muy recientemente han formado parte de este sustrato moral y valórico en la que la Unificación, lo Monovalente, el Universalismo vertientes del pensamiento judeocristiano son los pilares de la políticas públicas y por extensión de las políticas destinadas a las comunidades indígenas. Es claro por consiguiente que a lo largo de todos estos siglos de ilustración, el pensamiento universalista de San Agustín ha permeado gran parte de la vida política y económica de las sociedades occidentales, cuyo caso mexicano no es la excepción.

Ahora bien, no se puede desdeñar que en la actualidad y desde hace varias décadas ha emergido un discurso crítico a este tipo de pensamiento universalista y su influencia en el mundo occidental. Efectivamente, como se mencionó brevemente, debemos tomar en cuenta las reflexiones hechas acerca de la crisis de la modernidad,⁵⁰ donde los parámetros valorativos de ésta perdieron sentido ante la instauración de un discurso absolutista y racionalista que apareció con más claridad en el siglo de las luces y en la filosofía cartesiana. En este sentido los parámetros valorativos que la sustentaban se saturaron ante un discurso demasiado rígido y homogeneizador. Se habla, por tanto de un agotamiento del discurso racionalista moderno instrumental (Weber) y de un re-establecimiento de diferentes valores basados en la pluralidad, multiculturalidad y pluri-etnicidad que se ven adscritos en el debate conceptual de la posmodernidad.⁵¹

Esta situación se ve reflejada en la primera concreción jurídica internacional establecida en 1991, con la Declaración de los derechos de las Etnias del Mundo, así como con la Declaración de México en 1992 como nación pluriétnica y multicultural, junto con los cambios constitucionales respectivos que advienen. A esto habría que agregar la promoción que se ha hecho alrededor del “paradigma político” de la democracia que retomó fuerza a partir de la caída del muro de Berlín, así como a través del contexto de la globalización y que han motivado a una reconsideración de la condición de los pueblos indígenas. Este cambio de estrategias técnico-administrativa y jurídicas, para el caso de México, se ha querido reflejar en las políticas públicas implantadas en las comunidades indígenas desde hace menos de una década. El caso de los libros de texto bilingües de educación básica, así como el de algunos Centros de salud vinculando saberes curativos locales y medicina académica son emblemáticos al respecto. Sin embargo lo resultados en materia de

⁵⁰ Véase el mismo Alain Touraine, (1994), *Op. cit.*

⁵¹ Jean Francois Lyotard, *La condition posmoderne*, Minuit, París, 1979 y *Le Posmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, París, 1988.

desigualdad social en el seno de las comunidades indígenas es aún muy endeble y poco significativo. Será precisamente en el Capítulo IV, donde observaremos la existencia de una fuerte relación entre creencias y comportamientos diferenciados que acentúa dichas disparidades sociales, en el seno de las comunidades indígenas.

Ciertamente el interés actual que presenta el estudio de las sociedades indígenas, reside en el hecho que su importancia simbólica, social y política se ha venido acrecentado, ya no tanto dentro de un marco teórico de aculturación o dentro de una perspectiva desarrollista de integración, sino dentro de un marco cognoscitivo de estas sociedades (etnodesarrollo).⁵² De esta manera, se trata de *detectar* cuales son los aportes que la organización política indígena puede hacer a la organización política mexicana dentro de un marco de políticas públicas de desarrollo. Los hechos actuales concernientes a los movimientos indígenas, el interés y apoyo de los organismos internacionales de solidaridad en pro de “los pueblos originarios” han relevado un profundo interés en tanto que objeto de estudio de las consideraciones políticas, educativas y organizacionales de estas culturas. Es decir, la visión integradora que se tenía con respecto al indio, se ha extrapolado a un interés participativo de su parte o bien a una posible autonomía local. La importancia que han adquirido las comunidades indígenas como fuente de enriquecimiento a la sociedad mexicana dentro de una perspectiva política y social es de llamar la atención, en la medida que este interés ha reiterado la pérdida de legitimidad de las políticas de desarrollo y de la noción de progreso antes preconizadas. En este sentido se puede decir que ha habido un cambio en los sistemas de creencias tanto de las comunidades indígenas como el del racionalismo-secular perteneciente al Estado-nación.

De ésta manera diferentes supuestos se vislumbran; a) las políticas de desarrollo aplicadas a las comunidades indígenas, traducen una batalla religiosa que comenzó con la época de la conquista española, b) las políticas públicas traducen una organización política jerárquica y rígida, así como un ejercicio del poder que se interpreta como una Imposición de la forma y conquista dóxica, teniendo repercusiones de exclusión, desigualdad y marginalización como resultado de procesos de socialización diferenciados.

El trabajo parte pues de una posición weberiana en la cual son las categorías socio-culturales o socio-religiosas las que construyen un ideal tipo, que permite al investigador comprender el sentido mentado del actor que le da sus acciones. El estudio de las comunidades indígenas nos va a permitir contrastar dos concepciones religiosas del mundo, el impacto de una sobre otra, comprender sus diferencias. El trabajo pretende enriquecer las investigaciones y el estudio de la comprensión tanto de los pueblos indígenas, como su relación con las políticas de

⁵² Véase Rodolfo Stavenhagen, (2000), *Op. cit.*, p.145.

desarrollo y su posible adecuación entre las dos. Así, el objetivo es entender cómo una sociedad se reproduce, se justifica, a partir del estudio sistemático y a profundidad de las creencias que anteceden la decisión y la acción de los pueblos, grupos e individuos.

CAPÍTULO I

PROBLEMÁTICA INDÍGENA EN TORNO A LA DESIGUALDAD SOCIAL. DEL IMAGINARIO DEL INDIO A LA DOCTRINA DEL DESARROLLO



Hipólita Espinoza Higuera, de 87 años, es uno de los últimos cinco hablantes del idioma kiliwa que habitan en la comunidad de Arroyo de León, Baja California.*

Es cierto que en varios sentidos los kiliwas son un pueblo amenazado, pero es el aspecto cultural el que verdaderamente está en riesgo [...] Para revertir ese problema es necesario luchar en dos frentes: contra la apatía de los propios kiliwas y contra el histórico abandono gubernamental a todos los niveles. [...] La extinción de la lengua es una realidad a corto plazo, en la cual la desintegración familiar y la pérdida de sus tierras son factores que aceleran fuertemente este proceso. La debacle inició con la reforma constitucional de 1994. [...] Los kiliwas habitan los mismos sitios que su ascendencia les dejó. Esa relación no es casual. [...]. Los hablantes del kiliwa se quejaban de discriminación social por el solo hecho de hablar en su lengua materna [...] y optaron por hablar en español, para lograr una mayor aceptación.⁵³

Preámbulo

En este primer capítulo se va a esbozar la manera en la cual se piensa abordar metodológicamente la problemática del trabajo de investigación. Sin duda hacemos un fuerte hincapié en la necesidad de plantear la manera en cómo se va a construir este trabajo desde su constitución conceptual y teórica hasta su elaboración empírica. Para esto es necesario plantear primeramente el enfoque metodológico del cual partimos en esta investigación. En efecto, es necesario aclarar desde un principio que la constitución de las propuestas teóricas no se puede realizar si no hay en una

* Foto de Arnulfo Estrada Ramírez, tomada de <http://www.jornada.unam.mx/2005/04/01/a04n1cul.php>

⁵³ Arnulfo Estrada Ramírez, entrevistado por Antonio Heras, *La Jornada*, México, 2 de diciembre de 2006, p. 36.

primera instancia una lectura apropiada tanto de los conceptos que se piensan analizar, como la toma de conciencia de la coyuntura de los autores.

Sin duda alguna, uno de las principales dificultades que se encuentran en las investigaciones sobre sistemas de creencias y relaciones de poder asimétricas es la complejidad que se encierra en los diferentes procesos de la construcción teórica. En ella no sólo encontramos diferentes enfoques en los planteamientos de valoración, querellas de enfoques epistemológicos, sino contradicciones en el mismo proceso teórico de investigación. Existen fórmulas para proceder a la aprehensión del conocimiento teórico, pero no cabe duda que cada teoría es única y está diseñada en función de los objetivos y juicios valorativos que dieron nacimiento a una ciencia en una época determinada y según los intereses políticos del momento. En efecto, podemos decir, que cada ciencia sea esta política, sociológica, económica, histórica, etc., tiene un enfoque y aborde distinto que construye la estructura mental de la investigación. Se trata de una especie de fórmulas que nos indican, principalmente, una manera de pensar y de establecer verdades, de concebir realidades, y que por su eclecticismo y variabilidad, pueden frenar lo que comúnmente se ha considerado la multidisciplinaridad en los procesos de análisis de las creencias. Sin duda, la teoría sociológica es una forma de pensar específica y corresponde a un contexto bien delimitado como sería el nacimiento de la era de la modernidad, de la industrialización, y en la actualidad en la época de la informática. Sociología y modernidad van de la mano desde su resurgimiento, y, por tanto, esto tiene repercusiones en la construcción de análisis de nuestras sociedades y en las herramientas teóricas consecuentes.

En este sentido, abogaríamos en una primera instancia por conocer, no sólo los planteamientos fundamentales de la teoría sociológica en el tema planteado, considerando sus presupuestos ontológicos y epistemológicos; sus formulaciones teóricas y metodológicas; y las condiciones histórico-sociales que contribuyeron a la constitución de las tradiciones sociológicas; sino también tratar de entender el modo de pensamiento y de reflexión, la estructura mental que yace en la teoría sociológica que acudimos, tratando de integrarla al procedimiento mental y de análisis que yace en los fenómenos contemporáneos. Se trata de inculcar una investigación hermenéutica, partiendo de tres niveles donde: en el primero, se tome en cuenta los presupuestos políticos, éticos, vivencias, procesos históricos y la geografía contextual y geopolítica de la época en que se realizaron las construcciones teóricas de dichos autores clásicos. Es decir, se debe llevar a cabo la investigación teniendo en cuenta las preocupaciones políticas de los autores, su coyuntura histórica y no solamente analizando una etnografía de las propuestas científicas. Verbigracia, no se puede entender la concepción metodológica de Aristóteles, si no tenemos en cuenta su carácter animista con el que concebía el mundo y la naturaleza. Hecho que influyó en su percepción y

prescripción científica en donde se consideraba que el observador sólo tenía la capacidad de analizar un único punto de vista de la realidad. Lo mismo sucede con Platón, no sería posible entender su propuesta científica sin tomar en cuenta el carácter monoteísta cristiano de su época, concibiendo así, la naturaleza, como una entidad vacía y por lo tanto, factible de ser transformada, controlada y mensurada. Lo mismo sucedería, con el estudio de la propuesta científica de Newton y después de A. Smith, quienes al estar impregnados de una ética protestante, llevaron a proponer bases para los procesos de investigación que influenciarían el positivismo del siglo XVIII. Lo mismo es posible decir de las propuestas de Durkheim, quien impregnado de una fuerte creencia en el orden social, lo llevaron a construir las bases de investigación de lo que sería después el funcionalismo-estructuralismo. En fin, podríamos mencionar una infinidad de autores, desde Weber hasta Wallestein, Piaget y Bourdieu, pasando por Gramsci, Rawls en donde sus propuestas teóricas están muy íntimamente relacionadas con su contexto histórico y geográfico. Así, podríamos decir que si bien la teoría sociológica intenta en sus planteamientos teóricos quitar el velo (prenociones, encontrar afinidades selectivas, su función en la sociedad) que existe en los fenómenos sociales, en la realidad se trata de un asunto que no siempre es evidente de realizar precisamente porque yacen en cada teoría una apuesta en el proyecto de sociedad que encauzan en el análisis sociológico y que solamente a través de herramientas metodológicas se pueden neutralizar.

El segundo nivel de la investigación tiene que ver con las interpretaciones que han hecho otros autores de la conexión de dichos presupuestos con la construcción teórica de los autores sociológicos. Éstas, también corresponden a una época y espacio específicos, de manera que no serán las mismas interpretaciones y análisis que encontraremos en Anthony Giddens de la política y sociología de Weber en 1972, que las que hizo Gil Antón en 1997, cuando la asoció a un tipo de construccionismo contemporáneo. En este sentido, cada interpretación de los clásicos está sometida también a las vivencias, a los planteamientos históricos y geográficos de los autores que las critican, interpretan o comentan, y en torno a las vertientes político-económicas que conforman la sociedad.

Finalmente se debe tomar en cuenta que la investigación, tanto de las teorías sociológicas, cómo de las propuestas metodológicas y sus posteriores interpretaciones por diversos autores, están definidas por las condiciones históricas, sociales, geográficas etc., de la misma investigación. En este sentido, será necesario reconocer los parámetros y los límites que se establecerán para aprehender las teorías sociológicas, y plantear los alcances de dicha investigación, jerarquizando los elementos que se consideren importantes, es decir, tener presente cuáles son los elementos de asociación que más nos importan en el curso de la investigación, y aquellos que quedan fuera. En suma, el pensamiento autónomo en el proceso de investigación de la teoría social es aquel que no

reitera su acuerdo o desacuerdo con una comunidad científica, hasta que su propio proceso de aprehensión teórica le permita hacerlo. Ahora bien, este proceso de diálogo-cuestionamiento-autonomía, tiene que llevarse a cabo bajo la efigie de la conciencia de lo que recubre nuestra idiosincrasia, nuestra cultura, las creencias a carácter ético y normativo a las que nos adscribimos, ya que todas ellas van teniendo implicaciones en la organización de las ideas, de las opiniones y por ende en los planteamientos e investigaciones teóricas. En otras palabras, se trata de constituir un modo de pensamiento autónomo tomando en cuenta las preocupaciones morales, ideológicas, coyunturales que rodean y estructuran nuestra manera de pensar y de hacer. No se trata de buscar la objetividad tratando de rechazar, ocultar, desdeñar o aislar las “preconociones”, sino de neutralizarlas empezando por la toma de conciencia de éstas. En suma, es necesario señalar que antes de construir cualquier proceso teórico es necesario considerar que todas las constataciones iniciales son interpretadas con categorías personales, es decir, interpretadas por medio de categorías conceptuales que nos llevan a interpretar lo que observó desde un punto de vista específico. Así, el proceso de investigación no está absuelto de estas categorías en su observar del mundo y de la realidad bajo la cual explica y propone una teoría específica. En relación a este punto, se debe estar consciente del “subjetivismo” que envuelve la investigación, es decir, que la parte de la realidad que se intenta estudiar se observa bajo una puerta de entrada, bajo una ventana que nos proporciona una mirada de la realidad, que no es la única y es sólo una de las tantas posibles. Este es, a nuestro punto de vista, el elemento esencial sobre el cual acompañamos el proceso de investigación.

Así, diríamos que la renovación analítica comienza por la estructuración del mestizaje teórico, y no por un aprendizaje de la pluralidad teórica. Es decir, no se trata solamente de dar un panorama explicativo de las teorías de manera historiográfica o etnográfica (que en sí tienen su valor de aprendizaje), sino de plantear nuevas problemáticas (como entidad integral de reflexión) a partir del análisis y reflexión de las diferentes teorías. No se trata solamente de aprehender las teorías sociológicas en torno a la desigualdad social y las creencias, sino integrarlas a un modo de pensamiento, analizando las propias condiciones sociales de la investigación.

De esta manera podríamos decir que los objetivos metodológicos de la investigación, estarían vinculados con este procesamiento del conocimiento teórico sociológico de manera integral a partir de facetas analíticas de la auto-reflexividad. En efecto, el proceso de investigación no deberá realizarse sin un análisis contextual y coyuntural de las teorías, y reflexiones de los autores, ya que la misma construcción de la teoría sociológica está acompañada de un planteamiento político de una época. Con esto se pretende desarrollar un pensamiento etno-sociológico, que se enfoque en la apertura de los *posibles*, abrirse a la posibilidad de articular el conocimiento y el futuro. Y para que esto sea posible se necesita en suma, la conciencia de la idiosincrasia que

envuelve toda propuesta teórica y metodológica tomando en cuenta la ideología y coyuntura espacial y temporal en el que está envuelto el proceso de investigación, así como una apertura en la reflexión, en el planteamiento de las problemáticas tomando en cuenta la relación probabilística (de los posibles) en los fenómenos sociales y en los procesos de teorización. No hay determinismos meta-temporales (siempre perennes en el tiempo), ni meta-espaciales (ni son las estructuras las que determinan completamente los comportamientos de los actores sociales, ni es el interés individual el que transforma la estructura social, sino un movimiento que se localiza en las mediaciones entre lo micro y lo macro). Sólo así, a nuestro parecer, estaremos partiendo de bases sólidas desde un principio, para llevar a cabo una comprensión de la teoría, organización de las problemáticas planteadas y el proceso de investigación.

Estatografía sobre la desigualdad social y los sistemas de reproducción cultural de los pueblos indígenas de México.

La sociología en general y de manera particular la antropología mexicana plantean dos temas recurrentes en torno a las poblaciones indígenas que siguen permeando hasta nuestros días la literatura académica; por un lado la desigualdad, particularmente la social (aunque esto incluye igualmente la económica), que significa precisamente la diferencia que existe, en función de los orígenes sociales y culturales, del acceso a los diferentes niveles de “desarrollo” social, particularmente en lo que se refiere al arribo de niveles de vida suficientemente satisfactorios para la reproducción cultural de dichas poblaciones. Esto significa por tanto, considerar las diferentes probabilidades de acceso a los diferentes niveles de vida según la población de estudio. Por el otro lado, la sociología se ha preocupado desde sus inicios en comprender y analizar la llamada diferenciación social. Es decir las posibilidades que puedan tener, en un territorio dado, la pluralidad cultural de grupos e individuos para acceder a las mismas oportunidades de bienestar propuestas por un proyecto de sociedad para todos.⁵⁴ Nos encontramos por tanto con la problemática del acceso a una vida social “digna” por parte de una pluralidad de poblaciones. Nuestro objetivo será precisamente considerar esta problemática como el resultado de un conjunto complejo de diferentes estructuraciones culturales, sociales y económicas, en donde las acciones no pueden analizarse de manera aislada, sino que constituyen un sistema de relaciones en donde cada elemento perteneciente a dicho sistema puede afectar de manea importante la estructura del

⁵⁴ En un proceso donde se exagera la *racionalización* de la vida, se genera una *diferenciación social* de envergadura que influye de una u otra manera en la *condición social* de la vida cotidiana de las sociedades, de los grupos y de los individuos. Podemos encontrar un puente entre el problema de la racionalización y el de la diferenciación social en las reflexiones habermasianas alrededor de la *ruptura de la concepción unitaria del mundo y las promesas de la modernidad*. Para un análisis de la diferenciación social en la sociología véase Danilo Martuccelli, (1999), *Op. cit.*

conjunto en general. En cierta medida esta propuesta intenta dilucidar de manera más integral los mecanismos generadores de la desigualdad en las poblaciones indígenas.

Vale la pena observar primeramente la información estadística proporcionada por las diferentes instancias gubernamentales e internacionales como el *SINEGI*, el *Censo general de población y vivienda*, la *Conapo*, los indicadores socio-económicos de los pueblos indígenas llevados a cabo por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), así como los datos obtenidos en el Primer y Segundo informes sobre el *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México* realizado por el PNUD y el antes llamado INI,⁵⁵ para darnos cuenta de la profunda contradicción y paradoja que presentan estas cifras en torno a dichas poblaciones.

Por un lado, observamos una fuerte evocación de los aportes culturales distintivos que ha ofrecido cada comunidad indígena al mosaico cultural mexicano, situación que generalmente ha llevado a definir estos grupos como caracterizados por una fuerte identidad (Sentido de la acción) colectiva tradicional y ancestral avalada por una *zona de refugio* particular.⁵⁶ Por el otro lado encontramos toda una gama de gráficas y estadísticas que nos presentan características regidas por altos índices de marginalidad, pobreza y desigualdad económica y social en estas mismas poblaciones. Observamos entonces, *una concomitancia de primer grado entre al aspecto diferenciado de la cultura indígena con respecto a la llamada cultura nacional y un alto grado de desigualdad social y económica*. Sin duda tal y como lo dice Carlos Tello, “*nuestra debilidad como nación y nuestras mayores flaquezas culturales provienen de la perversa relación con los pueblos indios y sigue teniendo en ella su mejor representación.*”⁵⁷ De hecho no se trata de un problema

⁵⁵ *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*, Primer informe, Tomo 1, INI/PNUD, México, 2000.

⁵⁶ A decir de Aguirre Beltrán, al ser arrojadas de su hábitat por el sistema de explotación colonial y por el liberalismo de la independencia, las poblaciones indias y sus redes de cultura agraria, organizadas en comunidades corporadas y auto contenidas, tuvieron que permanecer enclaustradas, en regiones de refugio, fuertemente acogidas a su territorialidad, en condición de pueblos. Residiendo en una ecología enemiga, constituida por una estructura con un núcleo, muchos parajes, varios pueblos y una ciudad ladina. Véase, Aguirre Beltrán, *Obra antropológica III. Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*, FCE, México, 1992, p.11. En otra obra el mismo Aguirre Beltrán afirma que “*la geografía de las regiones de refugio también está ocupada por una comunidad biótica que tiene como nicho ecológico dominante y de importancia clave a grupos culturales económicamente más avanzados en un centro rector o ciudad primada ladina y mestiza. Tal sector, configura una amplia red de relaciones asimétricas. Ejercen dependencia, el control de la tierra, la energía y mueven a las poblaciones indias subordinadas. Lo anterior, de acuerdo a los conocimientos y las destrezas de su tecnología atrasada.*” De esta manera una región se definiría según Aguirre Beltrán como el hábitat ocupado por las comunidades indias y los sectores no indígenas o ladinos en el núcleo, que ejercen interminables actitudes y relaciones dominicales o de dominio hacia los indios. Véase igualmente, (1991). *Obra antropológica I. El Señorío de Cuauhtochco luchas agrarias en México, durante el Virreynato*. “Prólogo” por Arturo A. Warman y “Semblanza” de Guillermo de la Peña, FCE, México, 1991, pp. 19-74.

⁵⁷ PNUD/INI, (2000), *Op. cit.*, p. 21.

particular a México, sino de una constante en América latina y parte del mundo con población conteniendo *plusvalía étnicamente agregada*. Así a decir de Stavenhagen, “*gran parte de la población de estos países está formada por indígenas americanos que son identificados como grupos étnicos diferentes (nahuas, mayas, aymaras, mapuches). Sus problemas sociales y económicos y su potencial de desarrollo están definidos, en gran medida por el hecho de ser étnicamente indígenas americanos, con una historia específica que determina la naturaleza de sus relaciones como grupo con el resto de la sociedad.*”⁵⁸

No es nuevo afirmar que durante todo el siglo XX particularmente desde las políticas llamadas indigenistas llevadas a cabo en México⁵⁹ los datos socio-económicos sobre los pueblos indígenas denotan una fuerte des-incorporación a los modelos de desarrollo del Estado-nación, y por lo tanto acentúan la consolidación de una asimetría sustantiva en términos de calidad de vida sustentable y saludable para dichas poblaciones.⁶⁰ De hecho “*la supervivencia y viabilidad cultural de los grupos indígenas ha sido cuestionada, desde el inicio del siglo XX, como algo prácticamente imposible.*”⁶¹ La pregunta de partida sería saber si la fuerte relación socio-causal entre ***el dinamismo demográfico-cultural de la población indígena*** y la ***estructura socio-económica de marginalidad y pobreza*** que presenta esta población tiene que ver con aspectos inscritos en la dinámica de las creencias y la reproducción cultural de forma de ver el mundo. Los datos estadísticos actuales son muy representativos y nos proporcionan algunas pistas de reflexión

⁵⁸ Cf. Rodolfo Stavenhagen, (A.C.,2001), *Op. cit.*, p. 20.

⁵⁹ Se podría decir que los orígenes de las políticas indigenistas se encontrarían en la mitad del siglo XIX, sin embargo es consenso decir que principalmente después de la revolución civil de 1910, la preocupación por parte del Estado de llevar a cabo políticas específicas para la población india se empezó a gestar, encontrando así una consolidación inicial en los años veinte con las llamadas misiones culturales de Vasconcelos. Será principalmente durante gran parte del siglo XX, que continuarán estas perspectivas nacionalistas de integración con las culturas indígenas. Cf. Henry Favre, *Indigénisme*, Col. Que sais-je? PUF, París, 1996.

⁶⁰ Nos referimos evidentemente a la noción de desarrollo sustentable o durable propuesto por la comisión Brundtland a finales de los años ochenta y publicado bajo el nombre *Our Common future*. Para Thomas Davis, “*Thus, development, in the context of sustainable development, means that the Third World's economies will become equal to the developed world's economies. This, in turn, will alleviate poverty and suffering in poor countries and make the world more equitable for all human beings.*” [...] “*Thus, sustainable development, as a concept, has two primary pillars: Economic development and the consumptive use of the world's natural resources in ways that are sustainable. We have to consume, in other words, with the realization that resources are finite, and part of our job as human beings is to preserve the human future on this planet into a limitless future (World Commission on Environment and Development, pp. 46-47).*” Cf. <http://www.menominee.edu/sdi/whatis.htm>. Para otros autores, la traducción del inglés al francés de *sustainable development* remite a hablar de *développement soutenable*. La noción “*correspond à la sagesse des “Indiens” nord-américains selon laquelle, avant d’entreprendre quelque chose, il convient de songer aux effets de son action sur les sept générations à venir.*” Cf. Gilbert Rist, *Le développement Histoire d’une croyance occidentale*, Presse de Science Po, París, 1996, p. 292.

⁶¹ S. Brice Heath Cf. Véase Regina Martínez Casas, “*Diversidad y educación intercultural*”, en Daniel Gutiérrez Martínez, *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, Siglo XXI/ UNAM/ EL Colegio de México A.C., México, 2006, p. 241.

interesantes de observar al respecto. Veamos primeramente aquellos que se refieren a su dinamismo demográfico y cultural.

La población indígena y su dinamismo cultural.

Según los datos de la Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI),⁶² México cuenta con una población total de 97 483 412 cuya estimación global de la población indígena es de 12 707 000,⁶³ datos que se ven contrarrestados con los datos duros del INEGI de 10 253 627 de población total indígena. A pesar de esta diferencia encontramos aproximadamente el dato común de la existencia de un 10% de población indígena con respecto a la población nacional cualquiera que sea la institución y censo de referencia.

Esta diferencia entre censos (particularmente en el número de indígenas contabilizados) es muy representativa para nuestra problemática en la medida en la que los factores lingüístico y de auto-adscripción están en juego en las metodologías de contabilización, pero particularmente porque denotan la manera en la que a lo largo de la historia el Estado mexicano ha percibido y se ha relacionado con los pueblos indígenas. En este sentido, no nada más existe una diferencia importante sobre la contabilización de los indígenas entre los datos del INEGI y los de la Conapo- INI, sino que existe un significado importante cuando se integra en los censos oficiales por primera vez el rubro de “*considerado o auto-considerado*” indígena, y esto denota un cambio en la relación Estado- pueblos indígenas.⁶⁴

⁶² Para todos los datos estadísticos relacionados con este rubro, véase <http://cdi.gob.mx>.

⁶³ Con las respuestas “*a las preguntas sobre la lengua hablada y la pertenencia a algún grupo indígena de al menos un individuo del hogar, Conapo estimó el tamaño de la población indígena en 12.7 millones de personas para el año 2000*”, Cf. <http://cdi.gob.mx>.

⁶⁴ Para el censo que incluye la auto-adscripción estas son las posibles combinaciones para las respuestas que vinculan la lengua y la pertenencia indígena. “*1) Habla lengua indígena y pertenece a un grupo indígena; 2) Habla lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena; 3) Habla lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena; 4) No habla lengua indígena y pertenece a un grupo indígena; 5) No habla lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena; 6) No habla lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena; 7) No especifica habla de lengua indígena y pertenece a un grupo indígena; 8) No especifica habla de lengua indígena y no pertenece a un grupo indígena; 9) No especifica habla de lengua indígena y no especifica la pertenencia a un grupo indígena. El censo asume que los casos 1, 2, 3, 4 y 7 significa una aceptación de adscripción étnica y ser integrantes de la población indígena, ya sea por su lengua hablada o por la identidad (Sentido de la acción) que refleja su pertenencia. El grupo 1 se puede asumir como el más “tradicional” y para los cálculos presentados en los trabajos del CDI también se añadió a esta primera categoría el grupo 3. Para lo que corresponde el grupo 4 existe una pertenencia importante del grupo de jóvenes y el análisis exploratorio realizado muestra que este grupo está formado tanto por personas que conviven con hablantes de lengua indígena, como por hogares con jefe y cónyuge muy jóvenes —entre 15 y 35 años en su mayoría— y sus hijos. En el grupo 7 probablemente se ubican personas cuya información fue declarada por terceros. Poco se pudo decir de aquellos que no especificaron su lengua ni su pertenencia, por lo que para evitar el terreno de los supuestos poco válidos o demasiado aventurados, este grupo no es considerado en estas estimaciones censales. Por otro lado, el grupo 2 constituido por los hablantes de lengua indígena que **no consideran pertenecer** a un grupo étnico, se*

Si observamos de manera más detallada estos censos, los datos muestran una población de 6 044 547 de personas que tienen cinco años o más y que es registrada como hablante de lengua indígena, representando un porcentaje de 7.1 del total de la población indígena. Con respecto a la población no hablante de lengua indígena pero que es estimada como tal se tiene un dato de un total de 4 209 080. Asimismo se menciona que existe otra categoría de población en hogares indígenas que está constituida por quienes ni hablan lengua ni se declararon pertenecer a un grupo indígena, y que se caracterizan por ser de estructura de edad joven donde uno de cada dos tiene menos de 20 años y a partir de los cinco años de edad son el volumen más importante de no hablantes de estos hogares.

Es claro que estos datos muestran una diferencia cuantitativa importante que no se debería desdeñar en los análisis, particularmente en cuanto a su significado. Además de observar las divergencias estadísticas entre cada censo a raíz de las consideraciones de definición étnica (lengua/auto-adscripción), es posible conocer en ellas la relación compleja entre Estado y pueblos indígenas, tanto como la evolución que ha habido con respecto a las consideraciones entre lengua y dialecto, así como la posibilidad de conocer, a través de los datos censales, una realidad del presente denotando elementos del pasado que movilizan imaginarios sociales difíciles de ignorar en el análisis.

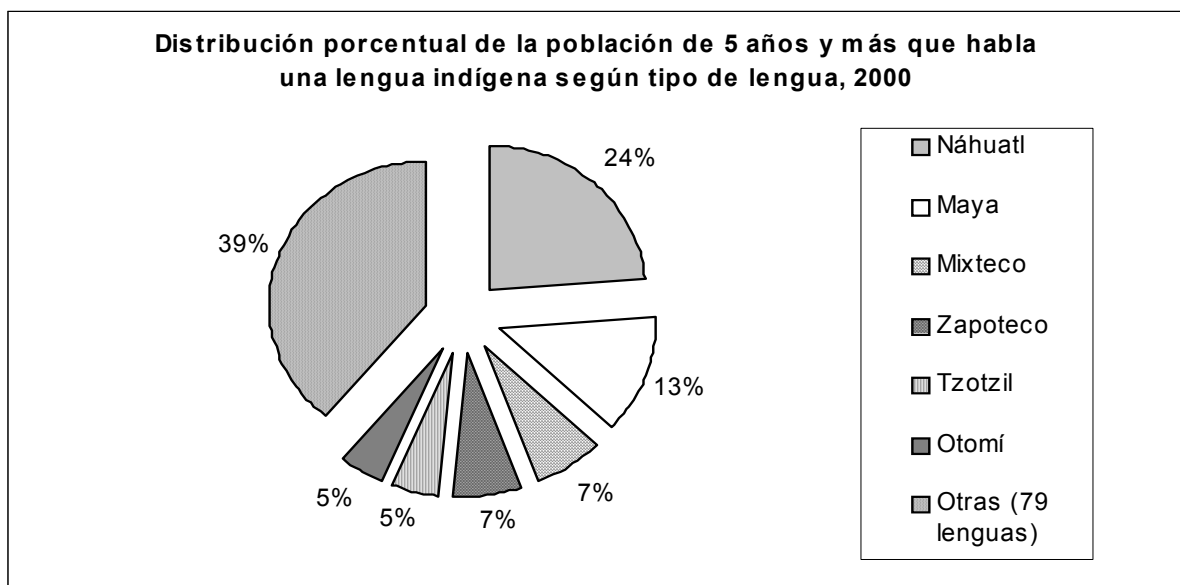
Al destacar otros datos estadísticos y censales importantes encontrados para nuestro enfoque en el SINEGI y en el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, se puede identificar la existencia de 85 lenguas indígenas, para 64 etnias declaradas. Empero, de acuerdo con ello, los grupos étnicos más importantes del país, en términos del tamaño de su población, son los hablantes de lengua náhuatl con un 24%, que representan la cuarta parte de los indígenas, y los mayas con una representación de 13%, y en mucho menor medida le siguen los Mixtecos, Zapotecos, Tzotziles y Otomíes (Véase la gráfica A). Es importante al respecto, recalcar que los cinco grupos étnicos mencionados dominan en más de la mitad de la población indígena. Esto es consecuente pues refleja el dominio de estos grupos desde épocas precolombinas en la instauración de valores, creencias y tradiciones. Lo más importante de resaltar en este rubro ha sido la dificultad para clasificar las diferentes lenguas o en su defecto los dialectos indígenas. Generalmente se establecen nueve familias lingüísticas y una creciente considerable de 92 lenguas.

Ahora bien, a pesar de su funcionalidad en términos de información, ésta es puramente cuantitativa, pues hablar zapoteco no significa que compartan la misma lengua que sus antepasados, y sucedería que, en diferentes regiones, entre mismos indígenas llamados zapotecos no se reconozcan como

expresan diversas circunstancias de la etnicidad que obligan a reflexiones más profunda.” (Cf. http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=389).

portadores de la misma cultura o sentimiento de pertenencia. Lo mismo sucedería con los hablantes de náhuatl de Guerrero y los de la huasteca, incluso se puede decir que hablantes en comunidades vecinas no se identifiquen como portadores de la misma etnicidad. De hecho como se verá en el Capítulo IV, estas diferencias son notables en una comunidad otomí de Querétaro, donde alumnos y profesores, tienen que lidiar con la comprensión del aprendizaje bilingüe en lengua otomí, en razón de que los maestros otomíes/bilingües, provenientes del estado de Hidalgo tienen referentes lingüísticos otomíes diferentes que los asimilados en sus familias por los niños otomíes de la zona.

GRAFICA A



Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, a partir de XII Censo General de Población y Vivienda 2000

Ciertamente es muy complejo conocer exactamente el número de adhesiones étnicas en México, lo que interesa en todo caso son las alianzas, los conflictos y los enfrentamientos, las indiferencias o la ignorancia que enfrentan en cuanto a sus mismos perfiles, culturas y valores.

En suma, poco importa por el momento el número exacto de poblaciones indígenas, pues mientras se siguen “descubriendo” o clasificando otras lenguas con técnicas más depuradas, los censos se encuentran con la dificultad de elaborar metodologías pertinentes que den cuenta mejor de la existencia y dinamismo de las poblaciones indígenas. Esto rebela la percepción homogeneizante que siempre se ha tenido de lo étnico-indígena, empezando por la concepción de *Mesoamérica*, como si se tratase de una formación homogénea, y no forzosamente como una tradición que se ha reinventado a la par de cualquier otra civilización, incluyendo las occidentales, y que por lo mismo presenta en su seno un alto grado de diferenciación y pluralidad cultural, histórica

y regional, donde no sólo los grupos mayoritarios en términos lingüísticos participaron y participan a dicha conformación espacio-temporal, sino incluso grupos étnicos minoritarios han tenido un impacto mayor en la participación cultural y que los censos dejan poco espacio de consideración. Cabe recordar asimismo que las diversas culturas llamadas originarias, tuvieron cambios importantes y adoptaron sin duda rasgos y complejos culturales que provienen de otras culturas.⁶⁵

Por lo mismo estas dificultades no son más que el reflejo una vez más de lo problemático que ha sido registrar, contar y obtener una idea coherente de dichas poblaciones, desde la colonia hasta la actualidad, pero también de la distancia que se ha tenido por parte de las diferentes instancias gubernamentales con respecto a estos agrupamientos humanos y las políticas públicas aplicadas a ellas. Cabe recordar que a pesar de las limitantes que tienen las cifras censales, éstas han constituido, sin duda, la información y acercamiento oficiales más importantes que nos permiten tener una idea aceptable del vasto universo indígena al que nos confrontamos, y por lo tanto denota la relación que el Estado ha tenido con dichas poblaciones a lo largo de la historia. Se trata entonces de un problema actual y vigente, acarreado factores históricos, que confrontan las iniciativas políticas de paliación de la desigualdad social y la inclusión de todos los grupos indígenas al modelo de desarrollo nacional.

En este sentido cobra importancia, al menos para las instancias oficiales estatales, la pregunta sobre quiénes son los indígenas en la medida en que se presupone que sus antepasados responden a la creación de muchos de los valores materiales y simbólicos que fungen como elemento de folklorización a las políticas de Estado. Precisamente el hecho de considerar a estas poblaciones por parte del Estado, como la “osmosis” de la tradición mesoamericana, las políticas tanto de conteo como de desarrollo, siguen teniendo características de tipo paternalista, tan

⁶⁵ “Mesoamérica”, fue un artículo publicado por primera vez en 1943 por Paul Kirchhoff, “siendo un primer intento de señalar lo que tenía en común los pueblos y las culturas de una determinada parte del continente americano, y lo que los separaba de los demás. [.. A decir del autor, este estudio se concibió...] como el primero de una serie de investigaciones que trataran sucesivamente de estos problemas, anticipando que la mayor parte de esta tarea deberían tomarla otros a su cargo. En esta esperanza quedé defraudado, pues mientras que muchos han aceptado el concepto “Mesoamérica”, ninguno, que yo sepa, lo ha hecho objeto de una crítica constructiva o la aplicado o desarrollado sistemáticamente.” Sobre este aspecto se tratará en profundidad en el Capítulo III de esta investigación. Cf. Paul Kirchhoff, *Escritos selectos. Estudios mesoamericanistas* Volumen 1, Aspectos generales. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2002, pp. 43-44. López Austin, y López Luján, *El Pasado indígena*, FCE, El Colegio de México, A.C., México, 2001, discuten este tema. Para la invención de la tradición como proceso civilizatorio, véase Eric Hobsbawm “La invención de la tradición”, en Eric Hobsbawm en y Twerence Ranger, *Crítica*, Barcelona, 2002, pp. 7-21. Se agradece a Jorge Rodríguez (*In memoriam*), por proporcionar dicho texto, dentro del marco del Seminario *Identidades (Sentido de la acción) colectivas, diversidad y globalización*, de la FCPyS de la UNAM.

semejantes a las aplicadas y concebidas por parte de la colonia, o en todo caso se encuentran grandes dificultades de aplicar el llamado etnodesarrollo.⁶⁶

Ahora bien, ciertamente hay un “núcleo duro común común” en las poblaciones indígenas que nos permitan afirmar que hay una estructuración en las ideas, creencias y valores compartidos entre ellas, pero precisamente el reconocimiento de la diversidad del universo indígena es poco explotado en el mundo del desarrollo, por lo mismo que dichos modelos cargan formas de estructuración de valores y creencias alejados de los dichos “núcleos duros” supuestamente simbolizados por los grupos indígenas.⁶⁷

La definición de lo indígena es prácticamente esencial para las políticas estatales pues permite asignarles “*el lugar que les corresponde como parte de la nación mexicana*”, respetando su derecho a conservar culturas, lenguas y costumbres distintas, sin menoscabo de los derechos humanos e individuales, entre los cuales se encuentran los beneficios del bienestar y del desarrollo.”⁶⁸ Así, la cuestión sobre la cuantificación de la población de los distintos pueblos indígenas ha tenido el objetivo de poner en una justa dimensión el problema de su demografía y de su diversidad, aunque la paradoja que se presenta es que las políticas del Estado únicamente se han basado en el número y la distribución geográfica de estas poblaciones, y poco en sus estrategias y reacciones culturales frente a estas políticas. Lo que sin duda deja de poner en cuestionamiento los valores implícitos vehiculados en dichas políticas, que son parte esencial de los factores de desigualdad social en estas poblaciones. Ya algunos autores han advertido la concomitancia entre Estado-Nación y desarrollo de las formas de intercambio establecidas por la economía de mercado, así como la organización política demandada por las llamadas democracias representativas.

Ciertamente las instancias federales reconocen la dificultad de definir precisamente quiénes son los indígenas. Y sin duda esto tiene que ver con el hecho de que la relación de éstos durante la

⁶⁶ “Esto significa [...], que los indígenas y las otras etnias reclaman el derecho a decidir sobre sus propios asuntos; a tomar parte en los cuerpos y procesos donde se discute y decide su futuro; a la representación y participación políticas; al respeto a sus tradiciones y culturas; a la libertad de elegir qué tipo de desarrollo quieren, si es que quieren alguno. El etnodesarrollo significa que una etnia –ya indígena, ya tribal, o de otra clase- conserva el control sobre su propias tierras, sus recursos, su organización social y su cultura, y es libre de negociar con el Estado el tipo de relación que desea entablar. El etnodesarrollo –como el concepto de desarrollo autosostenido o sustentable forjado en los años setenta- significa mirar hacia dentro; significa hallar en la propia cultura del grupo la fuerza creativa y los recursos necesarios para enfrentar los retos del cambiante mundo moderno.” Cf., Rodolfo Stavenhagen, (A.C. 2001), *Op. cit.*, p. 152.

⁶⁷ La ya célebre noción de *núcleo duro común* ha sido propuesta por López Austin que hace referencia al hecho que si bien no existió jamás en Mesoamérica una institución religiosa supra-estatal, “*tendremos que aceptar una unidad que nos permite hablar de una sola religión, mesoamericana, afectada por muy diferentes manifestaciones a través del tiempo y del espacio. Esto significa admitir que en las creencias y prácticas de todos los pueblos de Mesoamérica existió el mismo “núcleo duro común” en materia religiosa. Al mismo tiempo tendremos que reconocer sus grandes diferencias.*” Cf. Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, col. Textos, Serie Antropología e Historia Antigua: 2, México, pp. 19-20.

⁶⁸ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=389

historia nacional de México ha involucrado su sometimiento a formas de reorganización étnica y social, así como la vinculación con el proceso de mestizaje cultural y biológico iniciado desde el siglo XVI. Es decir, los indígenas han participado en el proceso de sometimiento a formas de organización política y económica ajenas a las propias, así como también del proceso de mestizaje. La paradoja en todo esto, una vez más, es que la identidad (Sentido de la acción) del mestizo (definido como la combinación de todas las culturas inscritas en la interacción social, biológica y de intercambio en la historia mexicana) no se han traducido concretamente en políticas públicas destinadas a la convivencia armoniosa y equitativa participación de todos los grupos dentro de un contexto de diversidad, sino que esta percepción mestiza se ha traducido en políticas de integración de un ideal de pueblo y sociedad por parte de una minoría ideológica: la del *ciudadano cósmico*.⁶⁹

Para la misma oficina de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, *“lo indígena, con toda la fuerza de su diversidad, forma un gradiente continuo entre la población mexicana que involucra, en diferentes niveles, aspectos biológicos, lingüísticos, culturales y étnicos a partir de situaciones históricas concretas. A ello responde el que casi el 60% de la población de Yucatán sea indígena; o en contraste, la casi desaparición de poblaciones originarias o al menos de hablantes indígenas en estados como Colima o Zacatecas; las poblaciones indígenas casi extintas en algunos estados, como los kikapúes de Coahuila, los cucapá, kumiai, cochimí o paipai de Baja California, los seris de Sonora o los mexicaneros de Jalisco, de los que quedan apenas unas decenas de hablantes o para quienes la lengua ha dejado de jugar un papel predominante.”*⁷⁰

Así encontramos uno de los problemas fundamentales en las políticas indigenistas de los últimos setenta años, en la medida en la que todas ellas se basan en la importancia de partir para cualquier enfoque e interpretación de la medición de la población indígena a través de la lengua, en cierta medida la auto-adscripción, (que ya es en sí un avance), así como la distribución de los grupos de población en hogares indígenas por lengua hablada *“donde tan solo el tamaño de personas que hablan cada lengua indica en sí mismo distintas necesidades.”*⁷¹ Sin duda estas consideraciones son parciales, aunque contienen en ellas la problemática indígena en torno a las políticas de desarrollo impuestas en estas regiones, pues precisamente en la lengua se puede

⁶⁹ Sin duda hay una diferencia entre igualdad y equidad. La primera va más en la mirada de la homogeneización de todos los grupos a una sola entidad que comparta la misma posibilidad de emancipación que cualquiera, no importando raza, credo y etnia. La segunda va más bien en el sentido contrario, en la medida de que se trata de administrar y suministrar las oportunidades proporcionales a la pertenencia étnica, religiosa o de raza considerada como factor de desigualdad, buscando así equiparar las diferencias que separan a los distintos miembros de grupos diversos y que generan consecuencias en el desenvolvimiento político y social de los grupos. El “ciudadano cósmico, sin duda es una analogía inspirado de la célebre noción de Raza cósmica propuesta por Vasconcelos durante las políticas indigenistas en México a finales de los veinte del siglo pasado.

⁷⁰ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=397

⁷¹ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=397

observar las diferentes percepciones espacio-temporales que acaecen en las comunidades indígenas, en los hogares encontramos la variable de la familia, que sin duda es factor importante de transmisión de valores y creencias, pero estos factores no son movilizados de políticas consecuentes y acordadas a estas perspectivas.

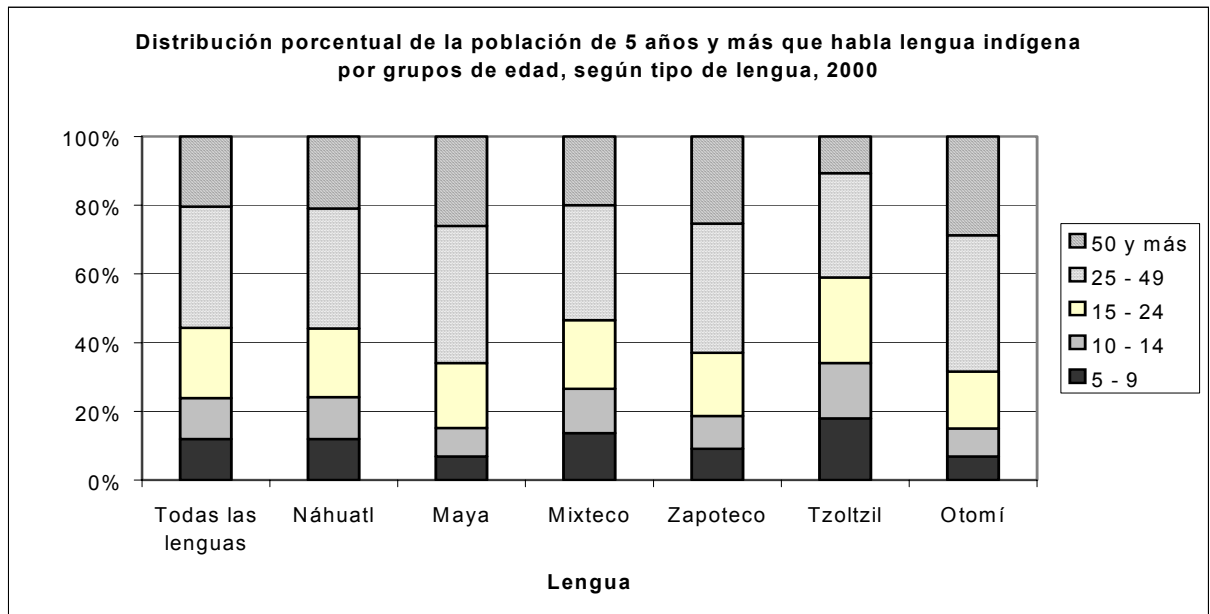
Las estadísticas muestran efectivamente que uno de cada cuatro miembros de hogares indígenas vive en un hogar donde se habla náhuatl, algo más de quince de cada cien son miembros de hogares donde se hablan lenguas zapotecas y maya, y a su vez son siete de cada cien en el caso de hogares donde se hablan lenguas mixtecas y otomíes. Los hogares según composición de miembros no hablantes de lengua indígena varían entre el 10% y más de la mitad de sus miembros, como aquellos donde se habla otomí o mazahua.⁷² Ciertamente estas estadísticas nos dan cuenta de los grupos étnicos más importantes del país, y sin duda del peso que han tenido en la misma historia estas culturas. También nos indican diferencias mayores entre estos grupos, aunque sólo sea en términos demográficos, como lo son los mayas, los zapotecos y los otomíes quienes constituyen los grupos con estructura poblacional más envejecida de todas las poblaciones indígenas. Aproximadamente la cuarta parte son personas de 50 años o más (sin considerar los niños menores de 5 años), y el grupo de niños de 5 a 9 años representa apenas 10%, a diferencia de los Tzotziles, quienes tienen una estructura por edad muy joven (Gráfica B).

Pero ¿acaso estas cifras nos informan sobre la diferencia entre cada una de estas culturas en términos de transmisión de valores, costumbres y creencias; la importancia de los viejos para enseñar las tradiciones, o bien la importancia de los jóvenes para reivindicarlas en los procesos migratorios? A estos cuestionamientos las instancias gubernamentales han respondido que en términos de edades según las pertenencias étnicas, es observable que la mayoría de los grupos presentan una mayoría que oscila en los grupos de edad de 6 a 30 años, lo cual no sólo significa fuerza de trabajo, y población importante en edad escolar, sino también da cuenta de las posibilidades de reforzamiento que pueden existir de las tradiciones y costumbres de cada grupo y su inserción de manera combinada con los modelos de desarrollo del país. Sin duda se puede observar aquí un avance mayor por parte del Estado para considerar estos aspectos culturales en las

⁷² Para calificar y cuantificar la población indígena en cada uno de estos agregados (hogares, localidades, municipios) las instancias federales requieren diferentes supuestos adicionales. *“Para identificar a un individuo como indígena o no, pueden considerarse tanto las condiciones sobre el habla como sobre la pertenencia. El hogar puede calificarse como indígena o no a partir de que uno o varios de sus miembros sean indígenas, y calificar a un hogar como indígena también supone que todos sus miembros son indígenas. Aún así es necesario reconocer que no todos los hijos de un matrimonio indígena aprenderán la lengua de sus padres y menos aún que la utilizarán a lo largo de su vida, por lo que existe cierto grado de “indianidad” para los hogares a partir de las características individuales de sus miembros. De forma similar una localidad o municipio pueden calificarse como indígena o no a partir del porcentaje de individuos indígenas o de hogares indígenas que alberga.”* Cf. http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=392

interpretaciones estadísticas y la diferencia que puede existir en cada grupo étnico. De hecho como se podrá observar en el Capítulo IV de esta investigación, en los últimos diez años, el Estado ha insistido en la importancia de la lengua indígena, no solamente para la conservación del patrimonio cultural del país, sino también para consideraciones de tipo política, particularmente educativa.

GRAFICA B



Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, a partir de XII Censo general de población y vivienda 2000.

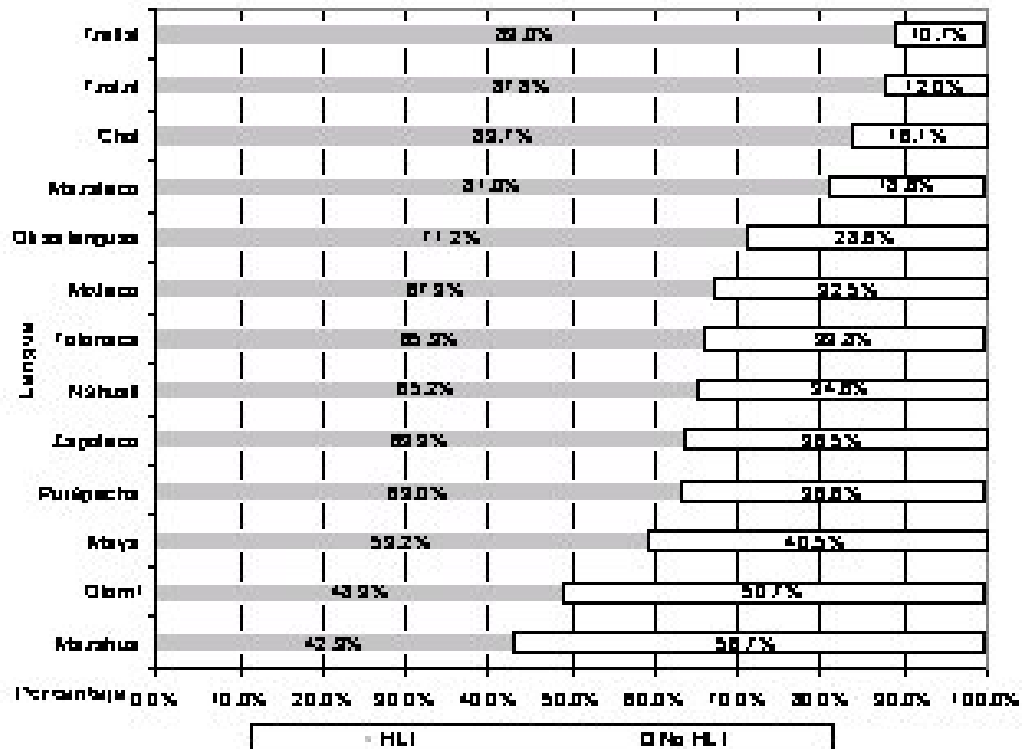
En efecto, será objeto el observar si estas consideraciones políticas, particularmente en lo educativo han permitido la inserción de manera efectiva de las poblaciones indígenas a los modelos de desarrollo del país propuestos por las instancias encargadas de las decisiones gubernamentales a lo largo del tiempo, y a partir de esta consideración de la pluralidad cultural.

Diversidad de la lengua y dinamismo demográfico indígena

Antes de entrar en materia sobre algunos factores de vinculación entre creencias y desigualdad, es necesario observar algunos datos demográficos sobre dichas poblaciones, no nada más para tener un panorama amplio sobre su conformación en el espacio y en el aspecto biológico, sino de igual modo para al menos enunciar todos los posibles factores que desde el enfoque de la diversidad demográfica y cultural existente en las poblaciones indígenas intervienen en esta relación (creencias/desigualdad), así como también para ir conformando un marco de referencia con respecto a la manera en la que el Estado percibe hoy la problemática indígena a través de los datos censales que produce. Al respecto, algunas gráficas del INEGI, nos muestran a la población en hogares indígenas con una estructura por edades joven donde la fecundidad muestra un descenso

significativo en la medida en que el número de niños y niñas menores de cinco años resulta ser menor al número de aquellos de cinco a nueve años de edad, aunado al hecho de que a partir de estas edades hasta la edad de 65 años o más, las personas del grupo de edades siguiente es menor al predecesor (véase Gráfica 1).

Gráfica 1. Población en hogares indígenas por condición de habla indígena y principal lengua hablada, México, 2000



Fuente: INECOMAPO. Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos del XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Para el Estado esto significa una tendencia hacia la estabilidad por parte de la población indígena, que es atribuido más a la pérdida, según las instancias estatales, del uso de la lengua indígena que al comportamiento de los fenómenos demográficos propios del crecimiento natural de la población, la fecundidad y la mortalidad. La población que habla la lengua es mayoritaria en los hogares indígenas, especialmente a partir de los 20 años de edad.⁷³ En otras palabras se atribuye que la pérdida de la lengua autóctona, conlleva a un comportamiento demográfico específico, es decir, que se presupone, o al menos así lo dejan ver en la interpretación de los censos, que la pérdida de algunos factores culturales (como la lengua), importantes para la transmisión de valores y

⁷³ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=395

creencias, conlleva a la adopción de otros comportamientos, particularmente en términos de comportamiento sexual. Sin duda esta presuposición es tan estanca como decir que el hecho de que una joven católica al usar métodos anticonceptivos, deja de ser menos católica. No hablaremos aquí de lo debatible que puedan tener estas interpretaciones sobre todo en lo que concierne la fecundidad, y sobre el hecho de que al descender el grado de fecundidad signifique que ya se hayan “des-indianizado” los indígenas, según la celebre frase de las tesis revolucionarias del mestizaje. Sin duda hay otros factores de interpretación como se profundizará en el Capítulo IV.

Por otro lado, el dinamismo cultural y demográfico de las poblaciones indígenas que se manifiesta en los tres diferentes tipos de población a los que se censa (los que hablan lengua indígena, los de auto-adscripción, los que no pertenecen a ninguno de los dos pero viven en hogares indígenas) tiene que ver con el hecho de que la población presente en los hogares indígenas entre los 20 y los 44 años, haya más mujeres que hombres, lo cual sin duda alguna, tiene que ver con el fenómeno relacionado con la mayor propensión a migrar de los varones (ver Gráfica 2).

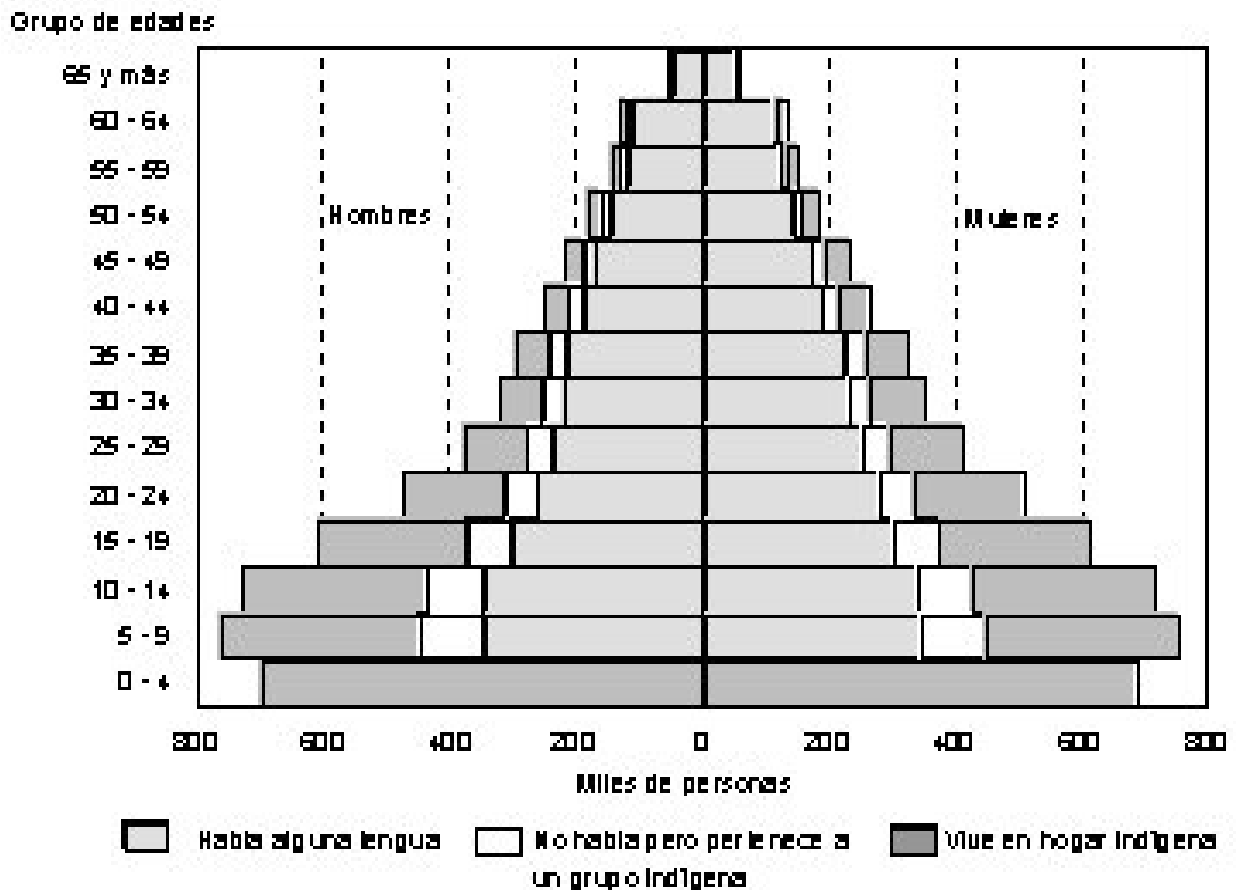
Es evidente que la migración alude a un sin número de fenómenos y factores conectados con las cuestiones de las creencias y la desigualdad social. Qué significado tienen por ejemplo en términos de rito de paso el hecho de migrar⁷⁴, qué significa para las comunidades migrar y transmitir valores foráneos de los lugares de migración, al punto de generar una cultura llamada híbrida,⁷⁵ o bien una cultura política y democrática reivindicando la cultura autóctona.⁷⁶

⁷⁴ Véase José Gerardo Bohórquez Molina, Alberto García Espejel, Diego Prieto Hernández, Marco Antonio Rodríguez Espinosa, *Los Pobres del Campo Queretano. Política Social y combate a la pobreza en el medio rural de Querétaro*, INAH, México, 2003.

⁷⁵ Néstor García Canclini *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

⁷⁶ Cecilia Imáz Bayona, “*Multiculturalismo y migración internacional: permanencia y revaloración de la identidad (Sentido de la acción) cultural de la migración mexicana en los Estados Unidos*,” en Daniel Gutiérrez Martínez, *Multiculturalismo; desafíos y perspectivas*, UNAM, El Colegio de México, Siglo XXI, México, 2006.

Gráfica 2. Composición de la población nacional en hogares indígenas* según condición de habla indígena y pertenencia étnica, México, 2000



* Población donde el jefe y/o cónyuge habla alguna lengua o pertenece a un grupo indígena. Fuente: Estimaciones de INECOMAPO con base en el XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Una vez más nos encontramos con datos, en este caso, demográficos y culturales que muestran dificultades de definición, producto de la manera en la que se ha percibido al originario desde la conquista, y que dificulta la manera en la que se puede invitar a estas poblaciones al enriquecimiento y desarrollo de los países.

Con ello no queremos negar la toma de conciencia del Estado en estas últimas décadas de la problemática indígena y las muchas interrogantes que quedan por dilucidar. Para estas instancias *“existen interrogantes de diversa índole respecto a los pueblos indígenas de México, incluso en términos del número de grupos y lenguas que subsisten, del tamaño de la población de cada uno de ellos, así como del tipo y número de municipios y localidades en que se distribuyen a lo largo del territorio nacional. Así, esta dinámica involucra no sólo a los indígenas que viven en las regiones tradicionales, sino también a todos aquellos que viven en asentamientos donde representan una minoría y que son resultado de la intensa dinámica migratoria y de cambio social que ha tenido*

*lugar en los últimos años. Para algunos periodos históricos el problema del tamaño de la población indígena es de muy difícil solución.*⁷⁷

Sin duda es de recalcar la aceptación por parte de las instancias gubernamentales de la dificultad que sería el conocer con certeza el tamaño de la población antes y después de la Conquista, así como de las distinciones étnicas existentes antes y después entre las diferentes unidades políticas y territoriales, aún más de las cosmovisiones diferenciadas entre las diferentes poblaciones, al menos las del pasado. Más aún, vale recalcar la dificultad asumida por las instituciones acerca de la dificultad de conocer a las poblaciones indígenas a través de los conceptos como grupos étnicos, grupos etnolingüísticos, pueblos indígenas, etcétera, cuyos significados no corresponden con las realidades de los sistemas de organización política, social, cultural o económica de los pueblos del México prehispánico, y los cuales no logran identificar la diversidad étnica en México en su modos de auto-organización, y comportamiento frente a las políticas públicas aplicadas a sus comunidades. Sin duda, tal y como lo reconocen las instancias gubernamentales, estos conceptos *“se ajustan con dificultad a la diversidad étnica actualmente observada, la cual rebasa a los descendientes de los pueblos amerindios para incluir a otros grupos con diferentes orígenes étnicos, como son afroamericanos, orientales, judíos, menonitas, árabes y otros más, producto de migraciones recientes.”*⁷⁸

Hay conciencia sin duda de la dificultad de conocer *“quiénes son aquellos a los que se llama indígenas y la manera en que pueden reconocerse las diferencias entre los propios indígenas referidas a las distinciones de carácter étnico, lingüístico y regional. Diferencias que son el resultado de las heterogéneas condiciones que han enfrentado los diversos pueblos y regiones indígenas en el país en el curso de la historia, la suya propia, la de sus regiones y la de México en su conjunto.”*⁷⁹ Todo ello evidentemente vinculando los aspectos jurídicos y la definición de sujetos de derechos en las legislaciones locales, estatales, nacionales e incluso internacionales sobre asuntos vinculados con las etnicidades. Sin duda el avance en cuanto a la consideración de la pluralidad étnica del país ha sido significativo, y el análisis de los resultados censales ha permitido que se disipen una serie de presupuestos sobre la autoafirmación o negación de pertenencias étnicas, permitiendo tener una visión más integral de las políticas públicas aplicadas a estas poblaciones.

Sin embargo las interpretaciones en cuanto a los resultados encontrados siguen teniendo un carácter muy cuantitativa, y no se toman en cuenta procesos tan complejos como aquellos referentes a las llamadas identidades (Sentido de la acción) étnica. Así las interpretaciones del

⁷⁷ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=389

⁷⁸ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=389

⁷⁹ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=389

Censo por parte de las instituciones gubernamentales van en el sentido de disipar la “*sospecha inicial [...] de que los hablantes no pertenecientes eran una manifestación de la percepción de los padres, o el declarante, que comúnmente es la madre, acerca de la “indianidad” negada de sus hijos. Si esta hipótesis fuera cierta, la estructura por edad de los hablantes no pertenecientes se concentraría en las edades más jóvenes, ya que los “verdaderos indios” serían los adultos y las generaciones jóvenes que “ya no son lo mismo” no se considerarían como tales. Sin embargo las evidencias que se observan en los resultados muestran lo contrario, ya que los porcentajes de hablantes no pertenecientes antes de los 20 años de edad son menores a 12%, y van ascendiendo con la edad: 22.8% de 30 a 34 años y 28.9% entre los de 55 a 59 años de edad. Como puede observarse, cuando un considerable número de hablantes de la lengua reside fuera de lo que pudiera considerarse como “comunidades o territorios tradicionales”, que puede traducirse en muchos casos como residencia en ciudades medias o grandes, la declaración de pertenencia parece estar indicando que “no reside o no forma parte de una comunidad indígena.”*⁸⁰ Si bien estas interpretaciones no carecen de sentido, si pierden de vista las estrategias de identificación étnica empleadas por los pobladores indígenas para maniobrar en el complejo marco simbólico que envuelve su entorno social, religioso, político y económico, donde una mezcla de factores provenientes del universo cristiano, del secular y del étnico-indígena convergen entre sí apelando a formas de autodefinición y auto-adscripción más elaboradas que las presupuestadas por los análisis censales. Es claro, tal y como se profundizará en el Capítulo IV, que la auto-identificación étnica también se mueve a partir de estrategias de intereses precisos, la auto-adscripción de lo indígena no sólo se mueve en el universo de la discriminación, sino de igual modo en el del aprovechamiento de los recursos ofrecidos a poblaciones consideradas como tales por parte de instancias gubernamentales o del Estado mismo. Las políticas de *Oportunidades* en México, así como la de *Affirmative Action* en EE.UU. responden a estas mismas lógicas de auto-adscripción a cambio de una serie de ventajas económicas.

Tal y como lo menciona A. Warman, “*no sabemos si los que se declararon indígenas aunque no hablaran una lengua aborígen asumían la categoría supraétnica; tampoco conocemos si quienes rechazaron esa identificación pese a su dominio de lengua originaria reconocían su identidad (Sentido de la acción) étnica primaria. La discrepancia ente el reconocimiento propio y el dominio de un idioma originario puede sugerir que la categoría supra-étnica de indígena ha ganado aceptación como definición, como ideología, pero sin generalizarse todavía.*”⁸¹

⁸⁰ <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Harvey.pdf>

⁸¹ A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 27.

En suma, los datos aquí presentados nos indican primeramente la dificultad de definir y por lo tanto de contabilizar los pueblos indígenas por parte de las instancias estatales. Asimismo nos permite ver la variabilidad y movilidad de las poblaciones indígenas. A pesar de que el conteo cuantitativo sea englobador y permita poco una visión abierta, sin duda se pueden observar en estas gráficas que las imágenes estáticas que se tienen de las comunidades están lejos de serlo. Por lo contrario hay un gran dinamismo, debido tanto a factores externos como la migración local, regional, nacional internacional, así como la existencia de grupos importantes en las regiones rurales. La movilidad indígena también es urbana. Los cambios en los jóvenes, la pérdida de lenguas y la auto-adscripción menos juzgada hace que la cuestión indígena en México se vuelva más compleja de analizar y sin duda alguna de comprender bajo la mirada únicamente estadística. Lo que si nos queda claro es que la manera de definir a las poblaciones indígenas contienen una serie de sustratos de valores y de consideraciones que nos dan idea de la manera en la que han sido considerados hasta la actualidad las poblaciones indígenas y las políticas que se deciden llevar a cabo en esas poblaciones.

Es claro que ya hay conciencia y reconocimiento por parte de las instancias estatales en términos de las dificultades para comprender, definir las dinámicas indígenas y la diversidad de su población, sin embargo son indispensables para un programa de políticas a largo plazo. En este sentido, además de los análisis cuantitativos que se puedan hacer al respecto, lo que nos permite observar esta diferencia estadística es el hecho que la lengua, ya no es el elemento primordial para considerar adscripciones étnicas, sino también el de la auto-definición y otros aspectos culturales heredados por estas poblaciones y llamados generalmente tradicionales. *“La diversidad de respuestas muestra la manera en la que se establece la relación entre el individuo y su inserción en múltiples ámbitos de pertenencia y acción, a partir de los cuales se actualiza y redefine su identidad (Sentido de la acción) cultural, étnica y también personal.”*⁸² Este último factor identitario no sólo es complejo de analizar particularmente para las interpretaciones cuantitativistas, sino que denota también la problemática indígena que ha habido a lo largo del pasado para definir a estas poblaciones y lo que representa en la actualidad la transmisión de valores, prácticas y tradiciones para la clasificación de pertenencia étnica.

Por otro lado recordemos que la identificación con lo indígena ha tenido a lo largo de la historia del México independientemente de los estigmas, diversas apropiaciones y diversas consecuencias políticas que no dejan de representar problemas profundos en la relación Estado-pueblos indígenas, particularmente cuando se refiere a las políticas públicas aplicadas a estas poblaciones.

⁸² *Ibíd.*

Muchos autores han señalado el significado tan importante de la auto-adscripción para comprender la problemática indígena, pero al mismo tiempo han señalado lo superficial que es tomado en cuenta este aspecto en la medida en que los censos de población independientemente de los avances que se tengan con respecto a la consideración de la auto-adscripción, muchas veces restringen su conteo para identificar una adscripción étnica a la sola consideración de la lengua. Ciertamente en el censo del 2000 tal y como se acaba de mencionar (particularmente el del INEGI) se agregó el registro de la auto-adscripción, sin embargo su procesamiento estadístico se ha visto subsumido por la única consideración del registro de la lengua⁸³

Aunado a esto, tal y como lo menciona A. Warman a propósito de este censo, si bien 5.3 millones de personas de más de cinco años se declararon indígenas, dos millones de hablantes de lenguas originarias **no se** reconocieron como tal, mientras que 1.1 millones **que no hablaban una lengua** indígena si lo hicieron.⁸⁴ Es claro evidentemente que el aspecto de la lengua y el de auto-adscripción trae consigo otro tipo de problemáticas particularmente relacionadas con el aspecto de la transmisión de tradiciones, pero también del valor que tiene de sentir o ser de una pertenencia étnica indígena. Su estigmatización o su revalorización son los testimonios de la historia del etnocidio de los pueblos indígenas, sea éste físico, cultural, biológico, político, económico. Pero también signo de su resistencia y de su reacción en la compleja relación con el Estado y las políticas públicas que éste implementa en sus comunidades. Como se verá en el Capítulo IV de esta investigación la adscripción étnica al nivel nacional, regional y local es bastante diverso y diferente, y las repercusiones en términos de estrategias, de resistencia y supervivencia frente a las políticas del Estado son muy variadas. Es precisamente al nivel local y municipal, en donde se puede ver con

⁸³ Todo esto sin contar la incidencia que tiene directamente en el conteo la migración indígena, así como los resultados obtenidos en los censos urbanos con respecto a la población indígena urbana, donde no nada más es contradictoria entre instituciones, sino que existen muchos atavíos, pues en muchas zonas urbanas, “*los encuestados evitan preguntar por personas que hablen alguna lengua indígena, pues se considera que en las ciudades de México sólo se habla español.*” Cf. Véase Regina Martínez Casas, (A.C., 2006), *Op. cit.*, p. 241.

⁸⁴ Cf. Arturo A. Warman, (1986), *Op. cit.*, p. 27. Para las instancias oficiales la cifra de 12 millones de indígenas “*constituye una aproximación bastante cercana a la realidad, en la medida en que toma en cuenta diferentes componentes sociales, culturales y demográficos sobre los pueblos indígenas y ofrece así un volumen máximo de su tamaño para el conjunto de la población indígena del país.* [...] Sin embargo, para el CDI, llevar este tipo de conteo a partir de la pregunta de la auto-adscripción a nivel de municipio llevaría a supuestos demasiado aventurados, “*por lo que se optó elaborar los indicadores sociodemográficos, a partir de un universo mucho más específico, que permitiera desagregar las principales características de este universo particular que, si bien no incorpora a la totalidad de la población indígena, si da cuenta de las condiciones de vida que prevalecen para su mayoría.* [...] *A partir de las preguntas de la lengua hablada y la pertenencia para cada una de las personas que forman parte de los hogares, [...] es posible inferir los lazos de parentesco entre los miembros de los hogares y la ubicación de la residencia habitual, insumos básicos para la reconstrucción de las posibles fronteras étnicas en relación con las prácticas de la vida cotidiana en el ámbito doméstico, en el hogar, así como las interacciones étnicas y las prácticas de diferenciación frente a “los otros” (localidad y municipio), que son muchas veces la base del carácter colectivo de los pueblos indígenas.*

Cf. <http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/7/21237/ESerrano.pdf>

mayor amplitud la repercusión y el manejo de la adscripción étnica dependiendo de su relación con “ese otro”, sea el Estado con sus representantes (maestro, antropólogo, doctor, gobernados), su comunidad y las instituciones religiosas.

El problema de la lengua y la auto-adscripción

El tema de la lengua y de la auto-adscripción no sólo involucra entonces el aspecto cuantitativo y de medición, y no significa solamente el hecho de que se excluya a la población que “*no declara hablar lengua indígena por razones propias, o bien que, siendo indígena, no utiliza las lenguas vernáculas, aunque mantiene rasgos propios de una tradición y cultura indígenas*”;⁸⁵ este tema también evoca un aspecto cultural socio-histórico tanto para los que contabilizan (instancias oficiales/Estado) como los contabilizados (los grupos indígenas), que nos permite dar cuenta de esta concomitancia entre diferenciación cultural y desigualdad social. El mismo informe del PNUD/INI afirma que “*los diversos criterios que se han empleado para la cuantificación e identificación del sector indígena [...] expresa claramente la manera en que el Estado ha visto a los pueblos indígenas en los diferentes periodos.*”⁸⁶

Efectivamente, la historia del conteo y de los censos de los pueblos indígenas es la historia de la marginación, la pobreza y la desigualdad social de estas poblaciones. Y retrata sin lugar a dudas el rol que el Estado con sus políticas públicas ha tenido. Y esto no tiene ninguna connotación perversa con respecto las intenciones del Estado, pues muchas veces tal y como Max Weber lo ha señalado en su conocida *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* existen acciones conducidas por los sentidos de vida que tienen en ocasiones resultados no deseados. Precisamente todo el debate en torno a la manera de contabilizar los indígenas nos permitirá dar algunas pautas de reflexión sobre estos efectos no deseados sobre las poblaciones indígenas, por parte de las instancias oficiales a partir de sus políticas públicas, particularmente las educativas.

Otro factor que se agrega a esta complejidad para designar y contabilizar a los indígenas por parte de las instancias oficiales gubernamentales, tiene que ver con la gran variabilidad de dilemas que existe para englobar y comprender a las poblaciones indígenas a partir de la manera en la que se designa lo que es una lengua o un dialecto. Este factor tiene un efecto directo en el despliegue que se ha hecho en torno a las lenguas registradas en cada censo así como en las políticas de reconocimiento que se han puesto en marcha a lo largo de los últimos dos siglos. El mismo *Informe* del INI/PNUD sobre el *Estado del desarrollo...* ha advertido esta situación al manifestar que los procesos de recolección de información sobre la población indígena, a partir de

⁸⁵ INI/PNUD, (2000)., *Op. cit.*, p. 23.

⁸⁶ INI/PNUD, (2000)., *Op. cit.*, p. 27.

la variable lingüística ha cambiado de manera importante desde 1895, momento en el que se clasificó por primera vez a las poblaciones indígenas del país con la acepción de *raza* y las variantes de *raza indígena pura*, *raza indígena mezclada con blanca* y *raza blanca*. Cada una de estas clasificaciones fue asociada –al menos en los censos de 1895, 1900 y 1910– “con base en tres categorías: los que hablaban o no español, los que hablaban o no lenguas indígenas y los que hablaban o no lenguas extranjeras.”⁸⁷

No es cosa menor hablar de estas diferencias censales pues en realidad dan cuenta de la dificultad que se ha tenido para “clasificar” a un grupo tan diverso y complejo como las poblaciones indígenas y el asignarles un lugar representativo en los proyectos de sociedad tanto coloniales como nacionales. Para Arturo Warman, “la dificultad para distinguir entre identidad (*Sentido de la acción*) supra-étnica indígena e identidad (*Sentido de la acción*) étnica primaria la ilustra el cuestionario ampliado que se aplicó en una muestra censal en 2000 (INEGI).”⁸⁸ Esta dificultad tiende a repetirse a lo largo de la historia de México, cuando se hace referencia particularmente a las insurrecciones, rebeliones, levantamientos que vinculan este grupo de población al movimiento. Desde las disputas entre las cabeceras y las alcaldía españolas, hasta los movimientos revolucionarios, armados o de resistencia del siglo XXI, pasando por las llamadas “guerras de castas” y “guerras de indios” etc. La adscripción, tanto como la auto-adscripción indígena ha sido fuente de conflicto, de apropiación, pero sobre todo denotando la dificultad con la que se le puede atribuir una identidad (*Sentido de la acción*) cultural, histórica y tradicional a un grupo. En una palabra, la adscripción supra-étnica de indígena denota la dificultad de *Identificar* a una población y adjudicarle estrategias de inserción. Por tanto el problema no sólo es cuantitativo, sino cualitativo y ontológico que tiene un espacio de influencia de gran envergadura tanto para las políticas públicas aplicadas a estas poblaciones como en términos de auto-representatividad de los grupos étnicamente diferenciados frente a estas políticas estatales, y al Estado mismo.

Es importante entonces entender la relación del Estado con las poblaciones indígenas a partir de sus valores, percepciones que vehiculan a través de sus políticas, pero también a través de sus estadísticas y la manera en la que definen a dicha poblaciones. Así nos vemos en la necesidad de enfocar el análisis en términos de sistemas creencias, pues si bien se cuestionan los límites de los censos y las dificultades para contabilizar, no se han cuestionado los elementos implícitos y de valores que existen en ellos. Se trata de recepciones por parte del Estado que denotan claramente

⁸⁷ <http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/7/21237/ESerrano.pdf>. El *Informe* plantea una historia censal a partir de 9 etapas, durante las cuales diversas formas de definición de los indígenas han tenido lugar. Véase INI/PNUD, (2000), *Op. cit.*, pp., 27-40.

⁸⁸ Arturo A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 27.

sistemas de creencias que se inscriben en los discursos, en los programas de desarrollo, en las prácticas y en las acciones realizadas.

Las dificultades mostradas a lo largo de la historia para denominar a una población específica denota particularmente la manera en la que se ha construido una relación de subordinación, discriminación cultural, así como una deslegitimación de los procesos de reproducción cultural de dicha población, para este caso el de los grupos llamados indígenas. Pero también da cuenta la manera en la cual las poblaciones “sometidas” reaccionan y construyen sus estrategias de respuesta y resistencia. Esta es el caso con la noción de Indio-indígena cuyo significado está implícitamente vinculado con la temática de esta investigación.

Los vocablos de *indio*, de *indígena*, de *indigenismo*, etc., son un referente privilegiado para entender la incapacidad de las diferentes instancias gubernamentales a lo largo de la historia para identificar los actores sociales con lo que se relacionan, y el tipo de políticas que se les asocian. Sin duda las grandes polémicas en la actualidad tienen que ver con lo que significa pueblo indígena y/pueblo (s) indígenas, población indígena, comunidad indígena, hablante de lengua indígena, etc. Esto sin duda repercute en las posturas acerca de las políticas bilingües e interculturales, la concepción del derecho y las autonomías, la cuestión del territorio, las políticas del campo, etc.

Esta reflexión no está alejada incluso en la actualidad de los debates internacionales, pues, el término de pueblos indígenas ha sido sumamente discutido en el seno de la UNESCO y en organismos como la OIT.⁸⁹ Esto significa por tanto que la reflexión en torno al término indígena tiene amplios corolarios tanto en términos materiales como simbólicos.

La aplicación del vocablo, su estigmatización, su utilización y re-funcionalización ha sido un producto que tiene raíces en la misma conquista española, pues desde entonces la noción de pueblos indígenas se acotaba mal a las realidades, pues *indígenas* hacía referencia a una población y un grupo de individuos en el seno de una comunidad, cuando ahora es sabido que la mayoría de los agrupamientos en la época prehispánica (particularmente el posclásico) se constituía en función de imperios, reinos de pertenencia y centralidades gubernamentales llamadas *calpulli*, y no

⁸⁹ A decir de Rodolfo Stavenhagen, a propósito de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos organizada por la ONU, en Viena en 1993 “*las ONG y los representantes indígenas allí presentes como observadores insistieron en que la Declaración final del Congreso incluyera una referencia a los derechos de los pueblos indígenas (“pueblos” con “s” final). Sin embargo, los delegados gubernamentales se inclinaron por el uso (en inglés) del término “indigenous people” en vez de “indigenous peoples” para no dar lugar a que se pudiera interpretar como reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación. En español se optó por el vocablo “poblaciones”, que desde luego no presenta los mismos problemas.*” Asimismo el Convenio Núm. 169 de la Conferencia General de la OIT, “*para eludir el delicado problema político que implica la utilización del término “pueblos”, el artículo 1o. del Convenio señala que “la utilización del término “pueblos” en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que puedan conferirse a dicho término en el derecho internacional.*” Cf. Rodolfo Stavenhagen, *Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos México, México, 2000, p. 60, pp., 15 y 63.

precisamente en función de comunidades. La noción de comunidad como término de definición territorial fue más bien un producto del proceso de colonización.⁹⁰

En este sentido, un vocablo, particularmente el de *indio*, no es solamente una palabra que designa a una población, es también el pilar de un discurso de unidad/unificación homogeneizador, englobante que sintetiza una serie de creencias, percepciones, valores que representan particularidades en la forma de concebir una relación con grupos diferenciados, y la manera de organizar dicha relación económica y políticamente. Ya lo dice de igual modo Carlos Zolla al plantear que el desconocimiento de las poblaciones indígenas se deriva “*históricamente de concepciones que “disolvían” a la población indígena dentro de la “nación mexicana”, ya por la vía de su incorporación a un modelo estatal de asimilación, integración u homogenización, ya por la vía de su desvanecimiento como pueblos y su incorporación a “las clases y estratos subalternos” o a los sectores populares.*”⁹¹ En suma, el vocablo de *indio* y sus derivaciones (clase menesterosa, raza, cultura, indígena después [véase epígrafe]) da cuenta de la ideología con la que se han manejado y planteado los proyectos de sociedad desde la época colonial, hasta la actualidad.

Asimismo representa la transformación profunda que ha habido en la organización económica, demográfica y política antes existente en los pueblos originarios, repercutiendo en dos factores; por un lado el mantenimiento de un sistema de reproducción de la desigualdad, la marginación y la dominación de un Estado frente a estas poblaciones;⁹² y por el otro un sistema de reproducción cultural (creencias, valores, prácticas) que se refleja claramente en la actualidad con las decisiones que tienen dichas poblaciones sobre negar o afirmar su auto-adscripción con lo indígena. Es decir el querer o no pertenecer a mundos separados.⁹³

⁹⁰ Alfredo López Austin, Leonardo López Luján, (2001), *Op. cit.*, pp. 218-220.

⁹¹ PNUD/ INI, (2000), *Op. cit.*, p. 20.

⁹² Recordemos que para Max Weber, toda dominación es una forma de gobierno, por lo que puede existir diferentes tipos de dominación, de ahí que proponga principalmente tres tipos de dominación: la dominación burocrática que es más visible en la lógica estatal, la dominación tradicional emblemática por grupos con un arraigo fuertemente anclado en las costumbres, la historia y los antepasados como por ejemplo las Iglesias (particularmente las católica y ortodoxa), así como los grupos llamados tribales o étnicos originarios, y la dominación de tipo carismática posible de existir en cualquier tiempo, espacio y grupos de pertenencia. Sobre el análisis de los diferentes tipos de dominación se extenderá más al respecto con el análisis socio-histórico que se haga de la educación indígena en México en el Capítulo III y IV. Cf. Max Weber, (1999), *Op. cit.* Ahora bien, a decir de V. Brachet-Márquez, *dominación* tiene una connotación de desigualdad, antagonismo y coerción. Esto nos induce a decir en primera instancia que dominación es pensada aquí como una forma de gobierno que conlleva formas de desigualdad y antagonismo entre diferentes poblaciones. Cf. Viviane Brachet-Márquez, *El pacto de la Dominación. Estado, clase y reforma social en México (1910-1995)*, El Colegio de México, México, 1996, p. 54. A partir de los Capítulos III, y particularmente en el Capítulo IV, observaremos si existe o ha existido en realidad un *Pacto de dominación* (definido según la autora) entre poblaciones indígenas y políticas educativas.

⁹³ Este tema de las decisiones que tienen dichas poblaciones sobre negar o afirmar su auto-adscripción y las estrategias que tienen en su relación con el Estado-nación, será analizado de manera más detallada

Toda esta dinámica, está sintetizada y encuentra su mayor representatividad en las denominaciones históricas que se les ha dado a estas poblaciones, desde las llamadas *republicas de castas* y su corolario léxico de *indio*, hasta los denominados pueblos originarios, pasando por el vocablo y concepción de *indígenas*.

Es claro que además de constatar las dificultades que presentan los censos en términos de conteo y de definición de las poblaciones concernientes, encontramos una relación de factores importantes a analizar derivados de esta situación, especialmente con respecto a lo que significa *ser* o *sentirse* indígena. ¿Acaso, existe una diferencia entre no reconocerse indígena pero sí de una comunidad étnica específica? ¿Tiene en la actualidad un valor fuertemente político el autoproclamarse indígena pero no tener la llamada cultura lingüística originaria? ¿Qué tan cerca está la auto-adscripción étnica, el *ser* indígena, a un sistema de creencias particular, y que efectos tiene en el observador y el observante? ¿Cuál es el significado socio-histórico de la noción de indio-indígena para comprender la realidad actual de dichas poblaciones y su relación con el mundo circundante del estado-nación?

Estas interrogantes pueden resumirse al hablar del *indio como sujeto y objeto de la conquista cultural de México*, y pueden ser despejadas, al menos de manera momentánea, si analizamos lo que la noción de indio/indígena ha significado a lo largo de la historia y en términos sociológicos, el rol que ha tenido en la conformación de imágenes e ideales por parte de los regidores de la organización política y económica de los pueblos indígenas, pero también las reacciones que han tenido las poblaciones llamadas indígenas desde el encuentro de los dos mundos. Tres factores de análisis vinculados a la noción de indio-indígena podrían ser el marco de referencia de inicio para comprender en términos de imaginarios lo que ha significado el denominar a una población de tal o cual manera, y lo que significa para un análisis acerca de la relación entre sistemas de creencias y desigualdad social en las comunidades indígenas de México:

- a) *Conquista espiritual y jerarquización cultural*
- b) *Ideología del mestizaje y racismo racionalista*
- c) *Resistencia, pluralismo cultural y desarrollo*

Estos tres postulados de partida recalcan la necesidad de hacer un análisis en términos de ontogénesis de la constitución del imaginario del indio, en la medida en que la imagen al preceder la conformación de las ideas, favorece la transmisión de valores y creencias, y por tanto la legitimación de un modo de ver el mundo y estigmatizar en jerarquías los mundos de vida de las diferencias culturales, teniendo en ocasiones, como es aquí el caso, repercusiones importantes en

precisamente en el Capítulo IV sobre las actitudes y estrategias de los otomíes de Querétaro frente a las políticas públicas y educativas del gobierno federal en sus comunidades.

términos de desigualdad social y aplicación de políticas públicas a las comunidades indígenas. El imaginario, más que una creencia, fundamenta una manera de ver el mundo, es el elemento disparador que permite la creación de valores, dogmas, creencias y religiones.⁹⁴

En esta forma, cada vez se acepta con mayor consenso, aunque todavía sin tener mayores efectos en políticas públicas concretas, que la producción de “*información sobre los pueblos indígenas (nos referimos aquí a cualquier tipo de información, incluida aquella que anula al sujeto) construye imágenes del indio que alimentan los imaginarios sociales. No aludimos con esto a nociones genéricas sino a productos concretos que se expresan cotidianamente en relaciones sociales específicas, en investigaciones, opiniones, esquemas comunicativos, sistemas normativos o planes y proyectos institucionales, en los que es visible que el tema indígena aparece íntimamente vinculado al impulso o la resistencia para construir una sociedad pluriétnica y multicultural, democrática, equitativa, respetuosa de la diversidad*”.⁹⁵

El enfoque de los umbrales⁹⁶ se perfila ser el más pertinente para el análisis socio-histórico del término de indio/indígena como medio de inicio para situar la problemática aquí propuesta entre los sistemas de creencias y su respectiva diferenciación cultural y desigualdad social. Analizar la noción de indio/indígena desde el ámbito de los umbrales es entender que se puede comprender diversos procesos en el tiempo designando precisamente espíritus del tiempo, es decir, atmósferas, *mundos de vida*, cosmovisiones específicas de cada época que se van concatenando e

⁹⁴ El término de imaginario ha conocido diversas acepciones particularmente en su historia de la búsqueda de conocimiento. Desde la antigüedad el imaginario era sinónimo de real, para ser después relegado al dominio de lo irreal, de lo quimérico, o bien de la fantasía, sinónimo de imaginación que en suma no tiene nada que ver con la realidad. Sin embargo, ya en el siglo XX la utilización del concepto como herramienta heurística de análisis es harto importante mostrándolo como un sistema dinámico de análisis, organizador de las imágenes tomando sentido gracias a su dinámica interaccional. Precisamente las imágenes son analizadas como productoras de sentido en donde los símbolos y los mitos proporcionan los medios indispensables para entender el entorno proporcionado por la memoria y la percepción. A decir de Gilbert Durand, el imaginario “*se définit comme l’incontournable re-présentation, la faculté de symbolisation d’où toutes les peurs, toutes les espérances et leurs fruits culturels jaillissent continuellement depuis les quelques un million et demi d’années qu’homme erectus s’est dressé sur la terre.*” Cf. Gilbert Durand, *L’imaginaire, sciences et philosophie de l’image*, Hatier, París, 1994, p. 77. En suma, podemos resumir el imaginario como el sistema dinámico de organización de las instancias fundadoras de sentido (los símbolos), que pone en relación al ser humano con el universo. El imaginario exige un intercambio continuo entre la dimensión subjetiva y el entorno cósmico y social. Ahora bien no será hasta el próximo capítulo en donde se analizará con profundidad esta noción y las posibilidades que tiene de integración en el análisis de la constitución de los sistemas de creencias, en este momento sólo lo utilizaremos como herramienta conceptual para dar cuenta del impacto que puede tener el imaginario en las relaciones étnicamente diferenciadas y para dar algunas pistas de reflexión sobre su transmisión y mantenimiento legítimo como productor de sentido en el espacio social, particularmente el relacionado con las poblaciones indígenas. Sin duda se profundizará en detalle sobre esta noción y su rol en la conformación de los sistemas de creencias en el siguiente capítulo. Véase igualmente Valentina Grassi, *Introduction à la sociologie de l’imaginaire. Une compréhension de la vie quotidienne*, Eres, París, 2005.

⁹⁵ INI/PNUD, *Op. cit.*, p. 20.

⁹⁶ Para una utilización de la noción de umbrales véase Jean Baubérot, *Historia de la laicidad francesa*, El Colegio Mexiquense, a.C., México, 2005.

interconectando pero también es observar la manera en la que se interrelacionan diversos aspectos en el proceso de constitución de un fenómeno, desde aspectos disciplinarios (paradigmas en el sentido de Khun), hasta aquellos vinculados con la política, la economía, lo cultural, las relaciones de poder, etc. Se trata de pensar en aquellos ambientes que se integran en la realidad social y que hay que tomar en cuenta, aunque en el análisis de la noción de indio haya una necesidad de fragmentar los elementos analíticos para la comprensión de los fenómenos.

Algo que es importante mencionar, es que estas etapas no corresponden a cortes históricos Justiniano del tiempo, sino a tiempos sociológicos en donde el espíritu del tiempo encerrado en cada noción temporal sociológica (premoderna, moderna, posmoderna) se puede encontrar en cualquier momento del calendario Justiniano. Así nos podemos encontrar con el hecho de que actitudes identitarias están presentes en la actualidad. Esto es parte de la propuesta del análisis de los umbrales.

Así, la tarea en la actualidad es la de enriquecer la reflexión en torno a la noción de indio describiendo la relación que se genera en el interior y en el exterior de estos procesos de constitución. La adecuación actualización o utilización de estos procesos a lo largo de las épocas o los diferentes umbrales histórico-geográficos son pues la preocupación de inicio.

I.1. El indio como objeto y sujeto en la conquista cultural de México

“«Indigenismo» es la traducción quizá demasiado literal, pero universalmente aceptada, del español indigenismo formada a partir de indígena que es el término neutro designando al Indio. Por el contrario, indio, a la diferencia del francés «Indien», posee una connotación peyorativa que de hecho tiene el equivalente semántico del quebequense “Sauvage” (Salvaje). Esta palabra es sin embargo el objeto de una apropiación valorizante por parte de las organizaciones indianistas actuales”.

Henry Favre⁹⁷

Nadie niega que los indios –primero- y/o los indígenas después, desde el primer contacto con los pobladores del viejo mundo han mantenido una relación de subordinación, es decir de objeto. Empezando por la acepción demasiado generalizadora y homogeneizante de indio/indígena que ha negado toda clase de diferencias entre los pobladores ahora llamados originarios. Las poblaciones indígenas han sido el objeto de la nominación como pueblos sometidos y como herederos de una cultura que ahora no sabemos acertadamente cual representan. *“La categoría de indio, válida y útil para quienes ejercían el dominio, carecía de contenido para quienes resentían la discriminación y sus restricciones.”*⁹⁸ En este sentido, la problemática indígena siempre ha tenido que ver con la manera de integrarlos, protegerlos, primero al sistema del poder ibérico, después al de la República, finalmente al del Estado-nación. Todo ello refleja la gran problemática del estatus que se les debía dar o debían tener, sin olvidar las contradicciones para definirlos y ubicarlos en cada contexto social y político. Objeto simple y sencillamente porque se ha decidido su destino y el lugar que deberían ocupar en la historia, sin conocer ciertamente su opinión y su percepción. El problema de las últimas décadas, a este respecto sigue situándose alrededor de la cuestión de la integración y la manera en la que se puede superar su marginalización social y la manera en la que sus culturas y sus capacidades pueden ser reconocidas y tomadas en cuenta en el proceso del modelo de desarrollo estatal establecido.

Frente a estas cuestiones, los indios/indígenas también han sido sujetos, en la relación que han mantenido con el poder legítimo establecido. Han encontrado sus propias estrategias de supervivencia, sus negociaciones con el poder en turno (Corona, República, Estado). Sin duda, ha habido una gran diversidad de respuestas frente a este proceso de conquista, colonialismo, colonialismo interno, aculturación, integración y folklorización. Y no dudáramos en decir que ellos también han sido agentes de su propia historia, aunque ésta no haya sido definida claramente por la historia “oficial.” Lo anterior no es más que huella de la gran diversidad de mundos y de formas de

⁹⁷L'Indigénisme, PUF, (1996), *Op. cit.*, p. 7.

⁹⁸A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 26.

dominación ya existente desde tiempos precolombinos, hasta la actualidad y a las que las poblaciones indias han respondido y resistido. Ciertamente, los indígenas han propinado diversas respuestas, diversas estrategias de supervivencia, desde rebeliones, revueltas, guerrillas, hasta movimientos étnicos reivindicatorios. Estrategias que van desde las llamados “brazos caídos”, hasta los levantamientos de tipo armados como el EZLN, pasando por reivindicaciones culturales como la de los pueblos indígenas del río Balsas que utilizaron el convenio 169 de la OIT para rechazar la construcción de presas en sus territorios.⁹⁹

Así, objeto de la conquista y sujetos de su historia, los pueblos indígenas de México en la actualidad dan muestra de una variabilidad de relaciones establecidas con las instituciones “oficiales.” Poder-potencia son sin duda los conceptos que describen bien esta relación.

Ante todo esto, la pregunta particular al respecto en esta investigación es evidentemente saber ¿hasta qué punto los indígenas han tenido acceso al modelo de desarrollo, y particularmente a la educación y participar a través de sus propias potencialidades culturales y políticas al proyecto de nación establecido? ¿Hasta qué punto tienen la posibilidad de decidir sobre su propio desarrollo? ¿Qué condiciones se necesitan para un tipo de desarrollo de esta índole? ¿En qué medida se puede seguir hablando de que el modelo de desarrollo propinado por el Estado a las comunidades indígenas tiene que ver con la imposición de una visión, desde afuera, de bienestar y emancipación, alejada ésta de la resentida por los miembros de comunidades étnicamente diferenciadas?

Lo que si ha quedado claro, a lo largo del tiempo y de investigaciones hechas al respecto, es que ha habido formas de resistencia empleadas por estas comunidades que apelan a la imposibilidad de pretender que los grupos indígenas abandonen completamente sus valores culturales, sociales, así como el tipo de uso que hacen de la tierra, la forma que tienen de intercambiar, su cosmovisión... En una palabra, no se puede buscar la aculturación de los pueblos indígenas, sino la aculturación del modelo de desarrollo estatal a la diversidad que se presenta en el territorio, empezando por las diferencias étnicas y culturales.

En este sentido es claro que la noción-percepción-definición de indio-indígena denota claramente, la instauración de una creencia y percepción del mundo particular donde la concepción de un ser *humano puro, perfectible y universal* controlando su destino y su individualidad, predomina el imaginario social. Por tanto dicho término nos da cuenta de un sistema de creencias cuyos principios se rigen por la unidad, la jerarquización de los grupos sociales y culturales en superiores e inferiores, y que sin duda ha preñado la historia de la relación Estado-poblaciones

⁹⁹ Otros autores observan que “*los espacios para el planteamiento de reivindicaciones generales fueron creados desde arriba, desde los poderes del Estado y las nuevas elites indígenas, por lo que es todavía difícil conocer qué tanto ha permeado la identidad (Sentido de la acción) supraétnica entre los mexicanos indígenas.*” Cf. A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 27.

indígenas en México. Se trata evidentemente de una noción que denota la búsqueda de la pureza de raza y de sociedad con el fin de llegar a la superioridad del Ser. En suma, esta construcción de indio hace referencia al elemento determinante del estigma, de la discriminación y la jerarquización de clases étnicas culturalmente diferenciadas cohabitando en un espacio específico. Esta noción da cuenta evidentemente de la manera en la que el indio es y ha sido sujeto, pero también objeto en la conquista cultural de México.

Es sobre este elemento que se sentaron las bases de las relaciones que habrían de existir a lo largo de la historia entre poblaciones indígenas e instancias oficiales legítimas del poder: Corona, Estado, Republica...

La pregunta sería entonces si la historia del concepto operativo de “lo indio” es la historia de la transmisión de estigmas, de valoraciones, de prácticas con respecto a una población, a tal punto que no sólo haya llegado a impactar hasta nuestros días tanto en la manera de concebir políticas públicas específicas para estas poblaciones, como de recibirlas por estas mismas, sino también el hecho que haya logrado legitimar dichas políticas como únicas y universales.

I.1.1. Conquista espiritual y jerarquización cultural.

*Durante la época colonial, el término nación se aplicaba a lo que llamaríamos “pueblo” o “etnia”; se hablaba fácilmente de la “nación tarasca” así como en España se hablaba de la “nación aragonesa” o “Navarra.” El término **nación** estaba ligado a una comunidad con una cultura propia y un proyecto de vida común; en cambio, en la idea del Estado-nación moderno, que preside la constitución de nuestro Estado mexicano a principios del siglo XIX, el Estado se constituye a partir de individuos iguales entre sí, que no tienen más características diferencial que ser ciudadanos.”*

Luis Villoro.¹⁰⁰

El primer impacto que nos permitiría entender la relación que se estableció entre los pueblos originarios y los que llegaron del otro lado del océano es que las poblaciones que se encontraron en el llamado Nuevo Mundo no sólo presentaban entre ellas diferencias sociales, culturales y lingüísticas importantes, sino que el imaginario social que traían consigo los europeos, provenientes de las mitificaciones étnicas conocidas en Europa, Asia y África no se asemejaban en absoluto a lo encontrado en el Nuevo Mundo. El primer choque entre civilizaciones no fue cultural, sino de imaginarios sociales endógenos.

La respuesta a este choque de imaginarios por parte de los occidentales, fue el asociar la imagen de la población encontrada con otros imaginarios sociales conocidos como los que Aristóteles relataba en sus escritos; esos seres inferiores y poblaciones que podían ser sojuzgadas sin mayor reparo.¹⁰¹ De aquí se puede entender que no era la religión cristiana la que constituyó el imaginario social sobre los autóctonos, sino la referencia que se traía de imágenes antes preconizadas. Ya tiempo después sería precisamente la religión católica la que permitiría legitimar las acciones de conquista y etnocidio conocidas en el continente. La política de europeización y de hispanización que se llevó a cabo durante la Colonia y que proseguiría hasta ya entrados el siglo XX, a través de una educación pacífica, (incluyendo la cristianización y la ciudadanización) fueron corolarios de este choque de imaginarios y consolidación de éstos.¹⁰²

¹⁰⁰ *¿El fin del indigenismo?*, INI/PNUD, (2000)., *Op. cit.*, p. 35.

¹⁰¹ Hanke Lewis, *Aristotle and the American Indian. A study in Race Prejudice in Modern World*, Indiana University Press, Bloomington, London, 1975.

¹⁰² Véase al respecto las instrucciones dadas al gobernador de la isla Hispaniola en 1503, la cual pretendía que los indios adoptarán comportamientos europeos en términos de vestimenta trabajo, y otros como las manualidades artesanales y la producción agrícola. En suma, se trataba de adoptar comportamientos europeos en los dos niveles; en el material y en el espiritual. No es difícil ver en estas iniciativas políticas el reflejo de lo que sucedería y en lo que repercutiría 500 años después, particularmente en cuanto a las vocaciones heredadas por las poblaciones indígenas para insertarse en la economía nacional. Cf. Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, Vol. 1 (1493-1592), CSIC, Madrid, 1953.

La constitución del imaginario social de inicios de la Conquista no marcó más que los indicios de las consideraciones en términos de superioridad de raza sobre otras, hecho que marcaría a la postre hasta nuestros días a los demás imaginarios. Al respecto parecería paradójico que así sucediera, pero es un consenso entre los especialistas que esta lógica de superioridad seguiría después durante la época de la independencia y hasta nuestro días, pasando así de la discriminación de inferioridad de raza al llamado racismo de la inteligencia, pasando por el racismo de las capacidades biológicas e históricas.

Lo que es interesante destacar para nuestro enfoque, es el hecho que durante esta época y al inicio de ella, el imaginario social del indio-indígena fue canalizado a través de la educación llamada indigenista. La educación es precisamente el espacio privilegiado para la legitimación de la dominación por parte de cualquier grupo, y en lo particular para los colonizadores, para la iglesia y para la corona. Precisamente, estos tres actores han colaborado de manera importante a la constitución de base del imaginario del indio que permearía toda la historia mexicana.¹⁰³ Veremos más adelante como estos tres actores se han transfigurado en el tiempo para encontrarnos en la actualidad con los mismos actores, pero esta vez bajo el nombre de economía de mercado y las reglas del mercado internacional, el nacionalismo secular y la república laica.

Ya es aceptado en la actualidad que el concepto de indígena es una construcción colonial.¹⁰⁴ Sin duda las primeras acepciones fueron las de “*naturales*”, que a mi parecer se asociaba más con la idea de originario que con la de salvajes (pecata minuta). En todo caso como es posible observar, las dos acepciones junto con la de indígena que vendría después, con simple y sencillamente simplificaciones brutales del encuentro que han reflejado las políticas públicas simplificadoras instauradas a estas poblaciones.

Es conocida la interpretación de *indio* como simplificación de su supuesta designación geográfica de la conocida India de Marco Polo, que no era más que una frontera mítica entre occidente y el más allá. Precisamente lo interesante al respecto es que el aspecto mítico del *hindú* desapareció y su significado se transformó aunque se mantuviera la misma acepción. Se pasó de un imaginario idílico alimentado por las historias y leyendas del pasado, a un imaginario de inferioridad que justificó la conquista y las acciones emprendidas de etnocidio bien conocidas a partir de la Colonia. Y precisamente el lado mítico del imaginario es el elemento capital para establecer creencias sobre una visión de sociedad y del mundo, al menos para quienes se adhieren a

¹⁰³ Por supuesto que se puede asociar con ello, el afán de explotar la mano de obra para fortalecer la economía y la política ibérica, así como los intereses económicos de los mismos colonizadores que fue justificado a través de la religión y el imaginario construido del indio.

¹⁰⁴ Cf. Guillermo Bonfil Batalla, *El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial*, en *Anales de Antropología VII*, UNAM, México, 1972.

ella. Aquí sin duda estaríamos de acuerdo al decir que el concepto de indio se “*inventa para señalar la incorporación de la población originaria del Nuevo Mundo a los imperios coloniales europeos*” extrayendo con esta invención un imaginario oriental de conquista comercial y extrapolándola al de colonialismo territorial y conquista espiritual.¹⁰⁵

Bien dice Guillermo de la Peña que “*en el régimen colonial consolidado, la palabra indio no sólo designaba a los descendientes de la población aborigen, sino que expresaba su condición jurídica en una sociedad estamental (o de castas), donde los individuos no eran iguales ante la ley. Tal condición de tutelaje imponía las obligaciones de vivir en una comunidad local de límites precisos y costumbres cristianas (la república de indios) pagar tributo a la Corona, trabajar en los repartimientos, prestar servicios comunales y participar en el sistema de cargos religiosos.*”¹⁰⁶

Como se puede anticipar este elemento se liga íntimamente con la percepción de que las poblaciones encontradas se asemejaban a poblaciones bárbaras conocidas en Europa. Si se observa, al respecto, el sentido epistemológico del vocablo *indio* nos remite a la negación de los territorios que no habían sido aún descubiertos, pero que desde siempre existían en el imaginario de occidente. Ya en 1600 aparece por primera vez este vocablo en los diccionarios europeos dentro del marco identitario asociándolo a los términos de bárbaro, cruel, grosero, inhumano, aborigen, antropófago, natural y salvaje. Muchos narradores hacen alusión que las prácticas del canibalismo, la poligamia y las libertades sexuales que los europeos encontraron en algunas tribus indias en las islas del Caribe y en los indios de la Amazonía de la costa Sudamérica, así como los sacrificios humanos de las poblaciones náhuatl, iban en contra de las ideas renacentistas de la época, que trataban precisamente de borrar su conocida historia de crueldad de la Edad Media.¹⁰⁷ Esta imagen tuvo tal

¹⁰⁵ A decir de A. Warman, y muchos otros investigadores, la noción de indio rápidamente perdió su sentido al descubrirse de que no se trataba de las Indias, sin embargo el hecho de que portugueses y holandeses la hubieran adoptado en su vocabulario hizo que la confusión se extendiera y se arraigara entre los colonizadores y la gente a lo largo del tiempo. Por esta razón se considera que el “*concepto de indio no reclama una profundidad histórica remota ni un origen inmemorial mitológico*” (A. Warman, (2003) *Op. cit.*, p. 22). A nuestro parecer, y es en cierta medida el punto que aquí se defiende es precisamente porque hay una sustentación mítica en la conformación del imaginario social, que la palabra indio ha podido extenderse. Toda forma de nominación y dominación necesita de un fundamento mítico del imaginario, independientemente si junto con este imaginario se asocian intereses imperiales, conquistas ultramarinas y sumisión de emperadores...

¹⁰⁶ Guillermo de la Peña, *¿Un concepto operativo de “lo indio”?*, en INI/ PNUD, (2000), *Op. cit.*, p. 24.

¹⁰⁷ Sin duda la crueldad no se acaba en Occidente, pero sí se matizaron en su estética, pues es conocido que existían sacrificios de doncellas en Europa, sobre todo en la antigua Roma. Sobre las formas de castigo. Véase Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París, 1975. Para los relatos que nos permiten observar este aspecto narrativo del encuentro con las culturas autóctona véase Pedro Mártir de Anglería, “*Décadas del Nuevo Mundo*” en Década I, Libro II, Cap. VIII, [1530], José Porrúa, México, 1964; Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés y su texto sobre los “*¿Indios buenos?*”, “*¿Indios malos?*”, “*¿Buenos cristianos?*”: *la cara oscura de las Indias y Historia General y Natural de las Indias*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 119, Libro XXIX, Cap. XXXII, [1535, 1557], Madrid, 1959, p. 342, así como el mismo Hernán Cortés en sus conocidas *Cartas de relación*.

impacto en el imaginario occidental, que el arte europeo de los siglos XVI y XVII representaba de manera alegórica a la América desnuda y hermosa pero bárbara, cruel e inocente. Así pues se retrataba una pureza natural que debía mantenerse pero mejorada con el proceso de civilización.¹⁰⁸

Esto, sin duda forjó claramente la opinión de los habitantes del viejo continente con respecto al resto del mundo, pero también las visiones ambivalentes de occidente frente a los “otros” que se debían conquistar. En 1708, en el *Dictionnaire Universel de Géographie* de Thomas Corneille, el término de antropófago era el más difundido para definir lo *indio*. El mismo año el gran Diccionario de la *Académie française* fusionó el vocablo *indio* con el de *indígenas*, que había sido utilizado por algunos autores como Virgilio, Oviedo, Tito, Livio y Plinio. Es emblemático observar que ya desde entonces la palabra *hindú* proveniente del latín, significaba *alienar* y *producir*. Livio hablaba de *indígena* para designar el pueblo originario de Lacia, con el objetivo de distinguirlos de las otras personas que habían nacido en las ciudades centrales. Lo importante al respecto no es forzosamente su carácter etimológico, sino la apropiación que se ha hecho de este vocablo para designar a poblaciones específicas con un fuerte estigma de inferioridad, particularmente en momentos cuyo pensamiento político moderno se estaba gestando.¹⁰⁹ Lo más importante para nosotros en esto es precisamente la imagen que se iba conformando del indio como vicioso y bruto por naturaleza, lo que legitimaba junto con la iglesia la tarea de conquista y civilización. Es precisamente esta característica configurada en el imaginario la que iba a prevalecer durante los siglos a venir hasta nuestros días, aunque cada vez de manera más eufemizada, particularmente cuando se habla de las políticas educativas.

Tal y como ya se ha mencionado, la noción de indio generalizó la pertenencia supra-étnica de todos los pueblos originarios del Mundo encontrados en los territorios, incluyendo así a los aborígenes nómadas del golfo con religiones totémicas particulares, junto con los henoteístas¹¹⁰ de civilizaciones como los mayas, los mexicas, etc. “*Tan indios eran quienes formaban parte de un Estado complejo en una civilización con grandes centros ceremoniales y urbanos como quienes integraban bandas trashumantes de recolectores y cazadores, si importar que nunca hubieran tenido contacto entre ellos o fueran enemigos ancestrales.*”¹¹¹

¹⁰⁸ Cf. Hans.Joachim König (ed.) *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente*, Vervuert, Madrid, 1998.

¹⁰⁹ Por el momento no hablaremos de la gestación del pensamiento de la modernidad, pues será tratado en el siguiente capítulo, sólo basta con decir que la modernidad representada por los Borbones y traducida después en las independencias ya mostraba signos de existencia desde el siglo XVI.

¹¹⁰ Recordemos que henoteísmo viene del griego “uno” y “dios.” Término acuñado por Max Müller para designar la forma religiosa primitiva, en la cual, aunque existan muchos dioses, sólo uno tiene la supremacía. Cf. Edgar Royston Pike, *Diccionario de religiones*, FCE, México, 1996, p. 211.

¹¹¹ Cf. A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 25.

Lo que debe resaltarse al respecto es que lo indio más que nada sirvió para ordenar en estructuras jerárquicas los roles que debían tener cada grupo cultural y étnico, y que después se matizaría con los conceptos de casta, de clase social, de etnicidades diferenciadas etc. Esto ha permitido desde entonces establecer particularmente restricciones, obligaciones en las relaciones de poder que se tienen entre los diferentes grupos, ya en lo económico, ya en lo político, ya en lo cultural, ya en lo social. Lo mismo sucedería en el siglo XX y en la actualidad con el concepto de indígena, el cual ha permitido ordenar, o en todo caso clasificar, la complejidad existente entre grupos étnicos diferenciados en México.¹¹² Con las leyes que se establecieron en la época de la Colonia, para reconocer como sujetos de derecho a los indígenas, sin duda se agravó su situación de discriminación al convertirse en norma y cosa común de todos los días la jerarquización inferiorizante que se había conformado.

Al respecto se puede mencionar por ejemplo cómo durante la Colonia encontramos que en el caso de la gran mayoría de los pueblos indígenas de la antigüedad con organizaciones políticas centrales, los señoríos fueron desarticulados y las poblaciones quedaron integradas en un sinnúmero de “repúblicas indias” que constituirían más adelante la forma de organización político-territorial de los municipios y mayordomías contemporáneos. Esta lógica no nada más complicaría la relación del poder dominante con los pueblos originarios de ayer y hoy, sino que aumentaría la heterogeneidad cultural ya existente y establecería la infraestructura que permitiese que ciertos valores y creencias perduraran hasta el presente en las diferentes comunidades indígenas existentes en la actualidad. Como corolario de esto, cabe señalar que en la mayoría de los pueblos se instauró el cabildo castellano registrando una continuidad en las diversas formas de liderazgo indígena. En este sentido, la política estatal de segregación de la Colonia permitió la continuidad en el ejercicio del poder durante los siglos a venir al otorgar a los dirigentes de cada república de indios la

¹¹² Con todo esto no se quiere decir que étnico es igual a indígena. Pues podemos hablar de los catalanes, o de los normandos del norte de Francia o de los frisones en Holanda como si se tratase de grupos étnicos diferenciados, lo que no precisamente significa que se trate de indígenas. La confusión es enorme en América y en Europa. De ahí la importancia que adquiere la noción de indígena y su significado. A decir de A. Warman, en “*Oaxaca se considera a los morenos de la costa como una de las 16 etnias del estado pese a que se supone que son descendientes de esclavos africanos introducidos en la época colonial. Hablan español y apenas conservan reminiscencias de su pasado africano, sin duda menos de las que los mestizos conservan de su pasado indígena o español.*” A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 21. Ciertamente el concepto de indígena ya no significa en la actualidad únicamente la designación de una etnia que comparte gustos y costumbres parecidos. Y es entendible que bajo el concepto de indígena se movilizan una serie diferenciada de sentimientos de pertenencia y adhesiones étnicas. Incluso la lengua ya no es factor de definición tan veraz, pues seguramente son más las culturas indias que sus idiomas. En algunos casos se puede incluso decir que existen autodefiniciones indígenas que se diferenciarían más entre ellas que si se compararan con los mismos mestizos.

capacidad de gestión de sus propios recursos territoriales y humanos, así como un gobierno propio, aunque fueran marginados de los cargos de la administración provincial.¹¹³

Con la carga simbólica imputada a estas poblaciones a partir de los vocablos de indio e indígena –cuyo significado denotaba claramente la diferenciación racial, cultural y social que se iba a transmitir a lo largo del tiempo- testimoniamos uno de los procesos de colonización cultural y simbólico más importantes en la historia moderna de la humanidad, pues en la misma época se empezó a utilizar la palabra de “indios de América”, universalizándose como vocablo para designar a todo aquel que hubiese nacido en una geografía diferente y específica a la del mundo occidental. Sin duda esta diferenciación cargará de connotaciones y significados simbólicos todas las acciones políticas y económicas observables en la actualidad con respecto a las políticas públicas implantadas en estas poblaciones.

Por supuesto que en todo esto encontramos corrientes pro-indios que siempre han defendido a los indígenas, como el caso de algunos misioneros a principios de la Conquista. Sus argumentos eran claros, pues afirmaban que los indios no eran inferiores y que incluso eran propietarios de una cierta inteligencia capaz de desarrollar. Por supuesto que en esta corriente encontramos al polémico padre dominicano Bartolomé de las Casas.¹¹⁴ Lo que es importante tener en cuenta en esta situación es la manera en la que los dos imaginarios (la del bárbaro y la del buen salvaje) se fueron consolidando y fueron abriendo una brecha de intensos debates que en la actualidad no terminan y continúan determinando por consiguiente las políticas públicas aplicadas.

Estos dos imaginarios que se constituyeron en la época de la Conquista son el cimiento de las diferentes consideraciones y definiciones que se han tenido hasta la actualidad. Por un lado tenemos el imaginario que calificaríamos de *paternalismo-racista*: es la visión del indio *flojo, bárbaro o retrasado*. Este imaginario constituye aquel que se fue transfigurando con las políticas indigenistas de la Revolución, pero también con las políticas actuales como la de Oportunidades. Este imaginario carga siempre un elemento de discriminación que se matiza con el tiempo.¹¹⁵ Por el

¹¹³ Esta dinámica daría después como resultado el fortalecimiento de lo que se llama caciquismo en los municipios mexicanos. Cf. Guillermo de la Peña, “Poder local, poder regional; perspectivas socio-antropológicas”, en Jorge Padua y Alain Vannep (coord.), *Poder local, poder regional*, El Colegio de México, A.C., CEMCA, México, 1988.

¹¹⁴ Cf. Robert Ricard, *La Conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España 1523-1524 a 1572*, Ed., Jus, México, 1947; John Leddy Pelan, *The Millennial Kingdom of Franciscans in the New World. A study of Writings of Gerónimo de Mendieta (1515-1604)*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles, 1956; Edwin Sylvest Jr., *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain*, Washington, Academy of American Franciscans History, 1975; José María Kobayashi, *La educación como Conquista. Empresa franciscana en México*, El Colegio de México, a.c., México, 1974.

¹¹⁵ Recordemos que en la actualidad existen políticas para los pueblos indígenas del mundo llamadas *Affirmative action* que buscan paliar las desigualdades generadas por el pluralismo cultural. En un mundo

otro lado tenemos el imaginario pro-indio que denominaríamos de *folclorista-redentor*. Se trata sin duda de un imaginario más difícil de percibir pero que carga con toda la idealización del indígena que desde Bartolomé encontramos. Es una visión del indio culpable de su destino y al que hay que ayudar y comprender. Su más positivo resultado ha dado en concepciones como el etnodesarrollo.

No obstante las dos bifurcaciones que se hicieron del indio a partir de la Colonia en el imaginario occidental, resaltan la necesidad de integrar a las poblaciones indígenas al proyecto y visión del mundo establecido por una etnia dominante. En este sentido, se puede decir que la sociedad mexicana está todavía separada, de manera implícita o no, por dos imaginarios sociales con respecto a la mirada de los indígenas, la de una sociedad para los indios, y la de una para los no-indios, tal y como los jesuitas lo hicieron. Claramente se trata de dos poblaciones diferentes imposible de juntar, si no es por vía de la aculturación, integración, absorción u homogenización. La idea de particularidad en la diversidad no está todavía bien asimilada. Sin duda, “*con esta separación rigurosa entre indios y no indios, entre republica de españoles y republica de indios, la política indígena hispano-colonial creó una sociedad en la que seguían enfrentándose blancos e indios, europeos y no europeos, conquistadores y conquistados.*”¹¹⁶

Nuestro objetivo en este capítulo, vale insistir al respecto, no es el de denunciar el etnocidio cultural que sufrieron y han sufrido las poblaciones étnico-indígenas, bien conocido por todos y ya muy alardeado –aunque no suficientemente documentado- sino de dar cuenta de la importancia que ha tenido la constitución del imaginario social, pues el imaginario por definición traspasa fronteras espaciales y temporales.

Lo importante al respecto es que nos permite comprender el lazo entre reproducción cultural y desigualdad social, al menos en términos sociológicos, pues esta primera diferenciación simbólica también está cargada de factores concretos de organización económica, política y social, que acompañan valores específicos y relaciones de poder particulares. Aunado a esto se diría dentro del enfoque central de esta investigación, que no nada más se trata de relaciones de producción y de poder analizables a partir de la construcción de los imaginarios sociales del indio, sino que hay también una relación de transmisión de cultura y valores que ha contribuido en la construcción las políticas públicas que analizaremos más adelante. Se trata sin duda de una dinámica de ida y vuelta entre estructuras mentales (estigma del indio e imaginario social) y producción de lo político, cuyos resultados son perceptibles en la relación de desigualdad que mantienen los pueblos indígenas con el modelo de desarrollo estatal.

francófono hablamos de “*discriminación positiva*” lo cual ya en el mismo nombre nos indica el trasfondo mismo existente en la concepción de los grupos étnicamente diferentes.

¹¹⁶ Hans-Joachim König, (1998), *Op. cit.*, p. 17.

La historia de las ausencias de aspectos civilizatorios por parte de los pueblos indígenas no sólo remite al debate de Valladolid bien conocidos por todos, sobre la existencia o no de alma en los autóctonos, sino que nos remite a imaginarios todavía existentes en la actualidad sobre las carencias por parte de los indígenas del sentido de cálculo, de la prevención, del ahorro, etc., que les impide concretamente su inserción a los modelos de desarrollo nacionales establecidos por la visión civilizadora.¹¹⁷

Lo anterior también se ve reflejado con la idea de asociar, la mayor parte del tiempo, al indígena con el vocablo de indigente, es decir, con alguien carente de recursos para alimentarse, vestirse y con la ausencia de valor mercantil para la economía de mercado. Ciertamente a partir de que se engendró una imagen de igualdad de intereses y necesidades, se creó el nuevo nombre de *indígena*. Término que se dio a los *indios*, sobre todo a inicios del siglo XIX, por ser menos discriminatorio y por contener, supuestamente, una carga simbólica más digna. Por supuesto, como se sabe, este imaginario del indio con su nueva vertiente indigenista no estuvo a la par con los cambios indispensables para la “integración” de este grupo poblacional al proyecto de nación. Algunos asumen dichos resultados con respecto a la falta de equipamiento social como lo es la mejor alfabetización de las poblaciones indígenas, o bien al mejoramiento de la situación económica. Por el momento no es menester ver las causalidades, sino observar la constitución del imaginario del indio que bañarán a lo largo de la historia de relaciones pueblos indígenas-poder central, las concepciones de las políticas públicas implantadas en estas poblaciones.

En esta transfiguración podemos observar sin duda el giro en el imaginario de un vocablo con connotaciones culturales a un imaginario alimentado por factores materiales como lo es el de la desigualdad. De esta manera no se puede negar que *“conviven y reflejan en los datos las tendencias teóricas y políticas que anulan el tema por la vía de la negación de los pueblos indígenas, confundiendo casi siempre en la masa indiferenciada de “los pobres”, junto a una larga tradición documental que señala la necesidad de distinguir a los indios de México como parte de un fenómeno complejo, multifactorial, con rasgos distintivos (culturales, jurídicos, lingüísticos) que están asociados a la desigualdad, la vulnerabilidad o el rezago, pero no se identifican o derivan de éstos.”*¹¹⁸

¹¹⁷ A esto no hay que olvidar por supuesto lo conocido sobre la prohibición durante la colonia y hasta entrados el siglo XIX, que los indios tenían prohibidos de portar armas de fuego; caballos, además de que fueron privados de muchos aspectos más como el residir en sus comunidades de origen o transitar libremente, así como oficios particulares reservados a clases supuestamente superiores como el comercio ultramarino, los gremios de artesanos, la milicia el sacerdocio, la burocracia etc. sin contar por supuesto con las obligaciones tributarias que estaban supeditados a pagar. Cf. A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 23. Todo ello sin duda forjaron las bases de la relación que se establecería entre pueblos indígenas y poderes centrales en turno.

¹¹⁸ Carlos Zolla, *El estado de desarrollo en los Pueblos Indígenas*, INI/ PNUD, México, 2000, p. 20.

Así, es claro que la noción de *indio* ha marcado claramente el rol y la jerarquía legal de los sometidos y las pocas posibilidades de inserción en un Estado llamado colonial, hecho que se transmitiría hasta bien entrados el siglo XX. Cabe señalar pues, que no es cosa menor insistir en el etnocidio que desde el comienzo de la Colonia han padecido las poblaciones indígenas, y no solamente por lo reprobable del hecho conocido de que más de la población india durante la colonia se redujo sustantivamente en número, a raíz de tantas causas mortales que van desde etiologías virales, hasta políticas culturales y carcelarias, sino por el sentido simbólico que aquí analizamos del imaginario social.

Con ello es necesario entender que el imaginario social construido a partir de la Colonia por parte de los europeos y después por parte de la población gobernante a lo largo de la vida independiente hasta entrados el siglo XX, también constituyó y conformó un imaginario social de sí mismos y del Estado mismo. Este asunto no es cosa menor en términos de la población en general, y mucho menos en la conformación de los sistemas de creencias insertos en la lógica y en las relaciones entre Estado- pueblos indígenas. Será precisamente durante el Capítulo III que se podrá observar con mayor detalle esta relación a partir de las políticas educativas aplicadas a los indígenas.

Además de que es evidente de que esto conllevó a la pérdida de saberes, de conocimientos especializados, y que hasta la actualidad se empiezan a recuperar lentamente, cabe recalcar que las mismas elites indígenas dominantes, se adaptaron a las diferentes variaciones estatutarias y normativas que se iban dando, con tal de guardar los privilegios otorgados, tal es el caso por ejemplo de las cuestiones normativas de la Constitución de 1812 donde se buscaba beneficiar a las elites indígenas. *“La constitución de Cádiz, al conceder a los indios la categoría de ciudadanos españoles, les abrió las puertas cuando menos en teoría, para desempeñar empleos que hasta entonces les habían estado vedados o limitados, entre ellos como se mencionó el del servicio de las armas. Otra consecuencia interesante para nosotros de la igualdad legal decretada para los indígenas sería que sus formas peculiares de gobierno debían desaparecer para dar paso a un régimen que fuera común para todos los novo hispanos. Se trataba de brindar a los indios una participación mayor y en pie de igualdad en los asuntos de la Nueva España, no serían vistas en todos los casos con buenos ojos por las autoridades indígenas de la capital, pero no daría buenos resultados.”*¹¹⁹

¿Acaso todo esto tendría un impacto en la actualidad para comprender los factores de determinación de la desigualdad indígena en México?

¹¹⁹ Virginia Guedea, *Los indios voluntarios de Fernando VII*
<http://iih.unam.mx/moderna/ehmc10/10123a.html>.

Es conocido que la mayoría de las estrategias de desarrollo durante la Colonia concerniente con la población autóctona buscaban integrar, tanto económicamente como en el aspecto laboral a dichas poblaciones. El tipo de organización social que se encontraron sobre todo en los grandes grupos étnicos indígenas permitió una mejor integración a los procesos de enriquecimiento de los conquistadores y a una constitución legítima de la organización y sometimiento jerárquico en las comunidades. Así, las políticas integradoras aplicadas en las comunidades indígenas se integraron fácilmente al sistema de tributos coloniales, ya conocidos durante la época anterior a la conquista. Sin embargo, la gran diferencia entre estas dos lógicas jerárquicas fue el hecho que estas políticas, no incluían a los autóctonos en la participación directa en los procesos de decisión que tenían desde tiempos de antaño. Hecho que sin duda se vería reflejado en gran parte de la historia de México y de sus políticas aplicadas a las poblaciones indígenas.¹²⁰

Estas dinámicas estuvieron sin duda estrechamente asociadas a lo largo del tiempo con el establecimiento de sistemas educativos, la constitución de un saber médico oficial, así como, formas diferenciadas con respecto a las practicadas por los autóctonos de trabajar y repartir la tierra. Es conocido que las leyes establecidas desde la Colonia favorecían particularmente a los no-indios sobre todo durante la época independiente a los criollos, es decir, a la nueva elite política formada por terratenientes, comerciantes mayoristas y abogados relacionados con el comercio, que compraban las tierras a los indios no acostumbrados al sistema de propiedad privada. Así es claro que se conseguían nuevas tierras o se ensanchaban las existentes durante la Colonia, haciendo que los indios se vieran dependientes de las haciendas, de las plantaciones con mano de obra barata, entrando de esta manera en la dependencia, en la pobreza y la marginalidad. Todo ello es lo que va alimentar constantemente el imaginario de inicio. A este respecto valdría la pena entonces pensar si esta lógica no ha continuado en la llamada economía de mercado, donde los salarios y las condiciones laborales siguen siendo paupérrimos para estas poblaciones y el conocimiento de sus derechos bastante endeble.

La pregunta una vez más es saber de qué manera se puede encontrar la concomitancia entre imaginario social del indio y desigualdad social a lo largo de 500 años. Y no creemos que la respuesta sea decir que el indio es flojo, ignorante o que no conoce su entorno. Ni tampoco que se trata únicamente de factores materiales y de infraestructura que son necesarios cubrir. Ciertamente se trata de analizar otros factores que están vinculados a la diversidad cultural y las condiciones materiales de existencia. En suma, se trata de indagar la relación existente entre creencias y equiparaciones igualitarias de acceso a las condiciones de vida propuestas para todos. Es importante

¹²⁰ Para un conocimiento de las formas antiguas de gobierno de los antiguos véase Jacques Soustelle, *La vie quotidienne des Aztèques a la veille de la Conquête espagnole*, Librairie Hachette, París, 1955.

ver como el concepto de indio ha mantenido hasta la actualidad implícitamente o explícitamente su significado de colonizado (véase el de *colonialismo interno*) como desde el comienzo de la conquista española se instauró.

La invención de esta categoría supra-étnica borró en gran parte, tal y como sucedió con la noción de ciudadano en la época independentista, la pluralidad y heterogeneidad de las poblaciones, anulando las diversas pertenencias y adhesiones étnicas existentes. Lo importante es que a pesar de que se acepta esto el día de hoy, a pesar de que se está consciente de esta situación, más aún a pesar de que se han llevado a cabo muchas estrategias para paliar esta especie de etnocidio cultural e histórico, tanto por las instancias gubernamentales y oficiales como las internacionales, el imaginario del indígena tanto como su definición siguen teniendo los mismos substratos discriminantes que desde la época de la Colonia.

Este imaginario ha tomado varias formas y se ha vinculado con diferentes acepciones. Primero fue la de indio, luego la del ciudadano, luego la del indígena, hasta la actualidad que se debate en torno a la noción de “pueblos indígenas.” Todas estas acepciones, en cierta medida, contienen un sentido unitario de homogenización y una negación explícita o implícita de la diversidad. Más aún, la marginalidad de las comunidades indígenas en nuestro país, sigue y permanece. Falta preguntarnos si no hay factores interviniendo que no hayan sido tomados en cuenta como lo son el de los sistemas de creencias, y las relaciones de poder legítimas que ahí se sustentan.

I.1.2. Ideología del mestizaje y racismo racionalista.

“Se les dice que son independientes, libres y felices, que pasaron los tiempos del despotismo, que ya no los gobiernan los feroces españoles, sino los blandos americanos; mas ellos, tan esclavizados y pobres como siempre, en nada han mejorado; su suerte es la misma y caminan por la posta a su total aniquilación.”

José Joaquín Fernández de Lizardi.¹²¹

Ya en la época independentista los indígenas paulatinamente dejaron de ser mayoría, transfigurándose la población al grupo de los llamados mestizos, quienes fueron ocupando una posición cada vez más dominante en el espacio social, particularmente en la producción de símbolos e imaginarios sociales. Son escasos los conocimientos que tenemos de esta transformación y de su composición en términos demográficos, pero lo que sí es un hecho es la construcción categórica que surge a partir de una serie de coyunturas históricas que se van concatenando con el tiempo.

Si durante la Colonia la noción de *indio* fue una construcción social, durante la época independentista la del mestizo constituyó el pilar simbólico de esta nueva ideología y época nacientes. Es precisamente esta transfiguración de imaginarios la que nos da pautas de entendimiento a la cuestión del mantenimiento de la desigualdad social en las comunidades indígenas y su vínculo con los sistemas de creencias que se unen a este fenómeno

Efectivamente, el término de indígena/indio nos permite identificar a contra luz la huella ideologizada que ha tenido el *ser mestizo*, noción que ha acompañado el advenimiento y construcción del Estado-nación, es decir, la noción de mestizo nos da cuenta de las proyecciones y deseos que ha tenido una población específica (criollos) para concebir un tipo de género humano que se extienda ideológicamente a todas las realidades, imponiendo percepciones y puntos de vista particulares sobre el *deber-ser* del hombre.¹²²

Esta idea del mestizaje extiende la llamada conquista cultural del progreso a todos los ámbitos de la esfera social. Se trata de la visión de considerar lo mejor de cada “raza humana” –la hispanista y la amerindia- designando el *deber-ser* de una nación para que participe de la sociedad y del proyecto establecido. Así, nos encontramos con la promesa de la *raza de bronce* o los anhelos de la *raza cósmica*. Todo esto por supuesto denotando el dominio de las ideas criollas y occidentales sobre el resto de la población, en particular los indígenas. En este sentido hablamos de

¹²¹ Correo semanario de México, ED, María Rosa Palazón Mayoral. Nr. 18, México, 1927.

¹²² Otros estudiosos ya se había planteado esta lógica, aunque con matices diferentes. Al respecto véase la noción de *colonialismo interno*, acuñado por Casanova y Stavenhagen.

una proyección hacia la homogenización de las diferencias culturales, de un *civilizacionismo* de la diversidad. Se trata de la *imposición del mestizaje con su lógica de nacionalización del individuo*. Es claro que esta ideología es concomitante con la constitución de las llamadas independencias latinoamericanas, particularmente la de México. El nacionalismo y la identidad (Sentido de la acción) republicana están sumamente asociados a esta forma conceptual del mestizo y la designación del rol de las poblaciones “autóctonas.”

La idea del nuevo hombre americano, resaltaría la mezcla de sangres española y después europea con la india o autóctona. Resultado perceptible en las obras artísticas de toda índole de la época que daban cuenta de la fusión de las dos civilizaciones y de la grandeza de esta fusión. En este proceso de conformación del imaginario, se trataría entonces de conjuntar la voluntad y la capacidad de dos mundos en uno sólo, fusionar dos sistemas de valores, de creencias, dos culturas y dos historias.

En esta dinámica se podría también mencionar a quienes veían en esta fusión una contradicción de lo más desgarrador. Pero lo más importante en todo esto es de tener en mente la dinámica de esta ideologización, que con el tiempo llagaría a conformar una creencia inevitable. Dicho imaginario ve la necesidad de “*alquimizar*” dos razas para conformar una sola forma de vivir y emanciparse. Sin duda esta ideología del mestizaje nos dice mucho de la manera en la cuál se llevaron a cabo una serie de políticas públicas, particularmente en lo educativo, y la manera en la cuál más que dar los resultados esperados, se continuó con otras formas más dóciles a la vista de etnocidios cultural, social y económico que se pueden simbolizar con la noción de reproducción de la desigualdad social.

Este imaginario buscaba, al otorgarles al menos en decreto la igualdad de circunstancias a los indígenas, romper con las ataduras de desigualdad en la que vivían los indígenas durante la época colonial, y reforzar así ya no la universalidad del ser humano, o la singularidad del ciudadano independiente sino enaltecer la particularidad del hombre mestizo americano. Esto significó sin duda la atribución a este nuevo ciudadano mestizo de ciertos hábitos, rasgos de personalidad, conductas específicas y creencias particulares que encajarán con el ideal de esta nueva raza y este nuevo mundo. Se trataba de destruir con las estructuras estatutarias de las antiguas colonias americanas.

Es claro que acompañando a esta ideologización del mestizo se encontraba un sistema de creencias que pregonaba de manera formal la *Creación* de un nuevo ser, pero esta vez, ya no por una supuesta entidad religiosa, sino por una institucionalidad secular, como era el Estado, supuesto éste, de no contener algún elemento religioso o sagrado en su haber. Lo anterior suponía una legitimidad absoluta frente a las demás poblaciones involucradas, con todo y el pluralismo cultural

que representaban, incluso legitimaba algún genocidio cultural que se involucrase en el proceso de mestizaje.¹²³

Los intelectuales de la época independentista construirían una historia común desde la época precolombina, pero particularmente con el deseo de justificar la creación de un imaginario que les permitiera separarse de los españoles, con una fuerza inusitada, como lo es el de la fuerza incuestionable de las creencias. Cabe recalcar los presupuestos casi religiosos de pensar primeramente que todos aquellos que se vieran fusionados por elementos sanguíneos supuestamente diferentes, adoptarían casi de manera automática los presupuestos de comportamiento y creencias del ideal de esta nueva raza. Ya es sabido que no todos los mestizos biológicos fueron reconocidos socialmente, ni se sintieron conscientemente mestizos, y por el otro lado indios que no se sentían indios y por lo mismo no se veían insertos en sus comunidades de adscripción. Pero aún más sacramental es pensar la existencia ineluctable de una “nueva raza americana” que se sobrepondría a su trágico pasado y alcanzaría las promesas de un futuro más prometedor, más *prometeico*.

Lo interesante en todo esto es la manera en la cuál la imputación de una creencia como la de la creación de una raza universalista traía consigo un rol de intermediación entre indios, negros y españoles, que justificaría las formas de organización política y económica que se establecieran. Tal y como el indio funcionaba como forma de ordenar los aspectos de la administración colonial y como una categoría social necesaria para el funcionamiento de la estructura de dominación y explotación colonial, el mestizo representaba la noción de ordenamiento y control de las nuevas administraciones de los Estados emergentes.¹²⁴

Dos aspectos al respecto, son interesantes de mencionar que nos permitirán ir abriendo algunas ventanas de análisis.

Primero la manera en cómo la noción de mestizo se fue refuncionalizando a lo largo de la época independentista movilizandó la llamada “memoria colectiva”, creando y reforzando así un sistema de valores justificantes y legitimadores para la construcción de un proyecto de sociedad dominante y universal frente a los demás. Basta recordar que la ideología del mestizo no es la negación de la indianidad, sino la reivindicación de un pasado glorioso, de una grotesca exageración de lo mesoamericano. Tal y como en todos los sistema de creencias se necesita de la

¹²³ No será en este capítulo donde precisaremos la manera en la cual una ideología se puede transformar en creencias, o de manera contraria una ideología se puede ver reforzada o legitimada por una creencia. También será en el siguiente capítulo donde se analizará el aspecto sagrado o sacramental de la ideología secular, y la manera en la cuál sus símbolos y sus baluartes terminan por constituir una lógica religiosa, dentro de un sistema de creencias particular.

¹²⁴ Un interesante análisis al respecto de la intermediación del mestizo en la colonia, la encontramos en Guillermo Bonfil Batalla, (1972), *Op. cit.*, pp. 105-124.

revaloración de mitos y de aspectos del pasado (Halbwachs). La exaltación del pasado es la respuesta de la ideologización de mestizo, pero al mismo tiempo se trata de reivindicar un otro allá, un otro pasado al que se siente pertenecer, la otra mitad de la cual uno se puede sentir orgulloso, particularmente cuando permite la diferenciación con lo extranjero y permite legitimar los valores nacionales.

Por otro lado el hecho de que la clase social mestiza, que en un inicio sirvió de intermediación con el solo poder otorgado por los mismos dominantes españoles, fuera paulatinamente acaparando espacios de dominación y legitimación simbólica hasta convertirse con la independencia en el nuevo actor dominante de la producción de símbolos y significados sociales y culturales.¹²⁵

Sin duda esta dinámica nos permite entender la construcción de categorías sociales y el rol que van tomando en el sistema social, a partir de la manera en la cuál un poder de dominación se constituye a la par con un sistema de valores y creencias.

Junto con la época independentista nació la imagen ideologizada del mestizo, y con ello paulatinamente se fue resaltando la valoración positiva de la mezcla de sangres, y el valor de *lo americano*, donde lo indio mesoamericano es destacado para sustentar la parte mitológica, siempre necesaria en cada proceso de conformación de nacionalidades, particularmente en el *nacimiento* de la *nación* moderna, tal y como los *nacientes* Estados de Europa lo hicieron con los antiguos romanos o griegos. En esta época, no se dudo en comparar el esplendor prehispánico y hacerlo “*equivalente a la Antigüedad clásica, la etapa colonial se equiparó con la oscura Edad Media, la Independencia se comparó con el Renacimiento y la Ilustración, la Revolución mexicana con los vertiginosos cambios asociados con la revolución industrial, con la modernidad.*”¹²⁶

Mientras tanto, los indios contemporáneos fueron poco tomados en cuenta y por el contrario representaban la degradación de estas culturas y del proyecto moderno de nación. El

¹²⁵ Al respecto el mismo Bonfil Batalla advierte que “*es justamente a fines del siglo XVIII y principios del XIX cuando de manera más clara se percibe la paulatina estructuración de la ideología del mestizaje. En un primer momento se presenta como la afirmación del criollo; no descansa en la valoración de la mezcla de sangres sino en el efecto de la naturaleza americana sobre quienes nacen en ella, aunque descendan sólo de europeos. Es el momento en que se exaltan las virtudes naturales del nuevo continente y se enfrenta el pensamiento eurocéntrico que afirmaba la condición degradada de todo oriundo de América.*” Cf. Bonfil Batalla, “Sobre la ideología del mestizaje”, (1997), *Op. cit.*, p. 38. Con respecto a la memoria colectiva véase Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1997. Como veremos más adelante uno de los elementos que conforman la memoria colectiva es la re-actualización de mitos de origen a nuevos contextos en el presente, tal y como se deja sentir con la conformación de la noción de mestizaje. Este aspecto será profundizado en el siguiente capítulo.

¹²⁶ Véase A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 32. Obsérvese que las tres palabras subrayadas pertenecen a la misma raíz etimológica del latín *nacser* que tiene una asociación directa con *nativité* y que encarna la *sacralidad* del pequeño grupo naciente de un mismo linaje. De hecho vale recalcar que durante la Colonia se hablaba de naciones indias para distinguir los diferentes grupos encontrados en el territorio de la Nueva España.

mesticismo no es más que una extrapolación de una ideología criollista frente al invasor español, pero no tanto de una separación en términos de la manera de concebir la organización política y económica, como administrativa. Se trataba entonces de glorificar las altas culturas indígenas haciendo alusiones a los antiguos nombres indios, tanto en textos jurídicos, en canciones y en la poesía, renombrando las alusiones de las antiguas indias, para darle identidad (Sentido de la acción) a la resistencia armada de inicios del XIX, y consolidar la identidad (Sentido de la acción) revolucionaria del siglo XX. Se busca la fusión de los atributos mejor cotizados de dos razas: la europea y la indio-mesoamericana, y a pesar de que hacemos alusión a los inicios de la vida independiente del país este tipo de percepciones e imaginarios perduran en la actualidad.¹²⁷

Con respecto a lo anterior vale decir que la constante revalorización durante todos los tiempos de las culturas antiguas por parte de los europeos, tanto de los antiguos griegos y romanos, así como de los egipcios y de los persas, y tiempo después de las culturas prehispánicas, ha legitimado e influenciado la percepción que se ha hecho de los indígenas antiguos y de los contemporáneos, particularmente para estos últimos a partir de la década de los noventa. No obstante en todo ello, lo que se puede observar en la actualidad, es que los verdaderos herederos de las grandes culturas antiguas, son y han sido el grupo de población urbana, criollo y mestizo, y poco ha beneficiado al cambio de imaginario que se ha conformado alrededor de las poblaciones indígenas.

En la época llamada independentista el país se fue transformando económica y políticamente, concentrando así la acumulación de riqueza en la tenencia de la tierra. La creación de las haciendas combinó con eficacia e injusticia la posible autosuficiencia que las comunidades campesinas, particularmente las indígenas pudieran haber tenido. Y esto sin duda en concomitancia extrema con la nueva forma de expansión capitalista que se fue estableciendo a raíz de la cultura ilustrada naciente. El hecho es que con la adscripción de la noción de ciudadano y con el imaginario del mestizo una vez más se benefició a grupos latifundistas de una oligarquía política que no eran precisamente las oligarquías indígenas, y que constituían la clase *ad hoc* al sistema agrario y jurídico establecido. Ya lo dice el mismo A. Warman, sobre la contradicción de este modelo, pues “*el país se hizo más complejo, diverso y desigual, al mismo tiempo que se integraba por el centralismo político y las comunicaciones ferroviarias que hacían posibles los emergentes mercados nacionales y la industrialización. El país progresó con el creciente desencanto de la mayoría de su población.*”¹²⁸ Es interesante para nuestro enfoque que dichas formas de modernización obedecían a una ideología secular racionalista y cartesiana heredada, en donde a

¹²⁷ Hans-Joachim, (1988), *Op. cit.*, p. 20.

¹²⁸ A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 30.

nuestro parecer iba directamente conectado con el sentido de la lógica de lo que representaría las nociones de indio y de mestizo, pues las dos nociones nunca han significado la potenciación de la pluralidad, ni la diversidad, sino la concentración, centralización de culturas diferenciadas en una sola. Esta es precisamente la lógica de la nación retomada en el ideal de la modernidad. Una vez más se trata de una lógica del Uno, de la Unidad. *“esa explicación entró en clara y peligrosa contradicción con el creacionismo bíblico y la ortodoxia religiosa, por lo que acabó por imponerse el postulado de un origen unitario.”*¹²⁹

Aquí, tal y como se observó con la primera interpretación de la noción de indígena en la época colonial atribuyéndosele el factor racista y de discriminación, la dupla mestizo/ indio juega un rol importante en el mantenimiento de esta discriminación, muy particularmente asociada a la marginalización y como obstáculo al proceso civilizatorio. Lo indio y lo indígena ya no se asocia de manera explícita al color de piel, sino de manera implícita en una ideología y prejuicios modernos, que permanecen hasta nuestros días. Esto es mucho más relevante cuando se recuerda las opiniones establecidas a grupos irreverentes como los zapatistas en la época de la Revolución, a pesar de que se trataba de “indígenas” que no estaban insertos en la reproducción cultural de los indios.

En efecto, en el apartado anterior se insistió en los aspectos discriminatorios de inferioridad hacia el indígena frente a la cultura europea. En pleno inicio del siglo XIX, con la noción de mestizo se discrimina al europeo y al indígena para sustentar la tesis de la superioridad del mestizo y del hombre americano sobre las demás razas. El racismo epidérmico se conceptualiza por el biológico. Esto significa que la recuperación de la “India americana” como símbolo de grandeza no se tradujo en la imagen del indio como símbolo de la libertad, sino en la instrumentalización del mismo para legitimar una tradición que se estaba gestando, y por lo tanto, tal y como sucede hoy, no hubo una adopción o toma en consideración de las ideas indígenas sobre el comportamiento social y político propuesto. Las ideas del trabajo colectivo, la percepción del tiempo en ciclos entre tantos otros principios de vida insertos en las dinámicas indígenas, no constituyeron baluartes a la gestación de la creencia mestiza. Por lo mismo no nos encontramos con la constitución de ideas diferenciadas en términos étnicos, forjando la base común del Estado-nación en formación.

Tal y como lo veremos más adelante, toda la re-configuración cultural de un idealismo en gestación se basa en creencias constituidas a partir del reavivamiento de tradiciones, para el caso del mestizo los principios de libertad, de economía de mercado y de intercambio libre, así como de la propiedad individual, la idea del rendimiento, de la competencia y de la igualdad fueron los sostenes de un sistema de creencia que anhelaba encontrar la superación predominante del

¹²⁹ A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 73.

pluralismo étnico-cultural en busca del paraíso terrestre de la igualdad, orientando la organización político-económica de la nación. Al respecto se podría decir que la política indigenista republicana del siglo XIX, a pesar de las muchas leyes que sacaron sobre comunidades y propiedad corporativa de la tierra nunca consideró a la población que pretendía favorecer como lo eran las comunidades indígenas.

Esta lógica sólo es comprensible si se entiende en tanto que creencias compartidas que se transmiten de una u otra manera. Lo más interesante en esto, es precisamente como lo veremos en el siguiente capítulo, la necesidad que se genera de movilizar mitos del pasado para reforzar creencias en el presente y legitimar acciones frente al entorno futuro.

En la actualidad, poco se habla de ideologías criollistas, y más bien se insiste en el mestizaje, pero no cabe duda que los cimientos que fundaron su ideología siguen permeando nuestros imaginarios. En este sentido el mestizaje más que ser una idea de revaloración de la convivencia en la pluralidad, se ha vuelto una noción que denota una identidad (Sentido de la acción) en crisis, en un *mesticismo* (entre el mito y los ismos). La importancia con esta idea es que si bien en la Colonia el indio era objeto de discriminación o de utilización para la dominación, en la época independentista el indio paso a ser objeto de comparación del entorno (por lo mismo que se le atribuyó la igualdad ante todos) y por tanto el indio en sí se ve desvalorizado, siendo definido en la escala inferior de la esfera social, precisamente por la incapacidad que se le atribuía de alcanzar los mismos anhelos de una elite criolla (libertad, progreso, propiedad privada, acumulación) presupuestos dados como universales para todos. Ya el mismo José Luis Mora en su clásico libros sobre *Los grandes problemas nacionales* insistía en el mejoramiento de los indios a través del mestizaje, visto éste como la absorción de lo indígena a los ideales criollistas. Para el mismo Andrés Molina Enríquez, el único ser que cubriría las expectativas de las potencialidades del ser humano nacional mexicano no sería ni el indio ni el criollo, sino el mestizo cuyo elemento “*étnico preponderante y como clase política directora de la población*” conduciría a la sociedad a su justa e igualitaria emancipación.¹³⁰

Todo ello simboliza sin duda, el fundamento mismo de los discursos de modernidad, propio de la época ilustrada, que al menos en términos constitucionales permeaba y ha permeado la ideología estatal. Se trataba de universalizar la identidad (Sentido de la acción) del mexicano a través del mestizaje, particularmente a través de la tarea educativa y las artes. La gestación de una cultura nacional absorbiendo las formas, pluralidad y colores de la diversidad étnica en México,

¹³⁰ Incluso para Francisco Pimentel, se debía procurar que los indios olvidasen “sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuera posible. Sólo de este modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea.” Cf. Francisco Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, Andrade y Escalante, México, 1864, p. 226.

junto con la potencialización de la modernización en un enfoque igualitario, llevaría a la mitificación de una raza y por tanto a la instauración de una institución sagrada como lo era el Estado-nación liberal.

Así comienza el verdadero avance de un mexicano real definido por su búsqueda de la justicia y la prosperidad. Es aquí donde encontramos de manera más acabada la idea de las políticas indigenistas, de forjar una patria, un solo pueblo, una cultura, un idioma y voluntad comunes compartidos. Presente y futuro ya forman parte del dominio del hombre. Es la Unidad y la creencia en el futuro prometedor (soteriología). La idea de esta ideología es clara, tal y como Bonfil Batalla lo asevera, pues *“para que el indio se salve y entre al futuro, debe dejar de ser indio.”* Esto es su nueva, necesaria y superior realidad. A decir del mismo Bonfil Batalla existe en la época *“la convicción de que la ideología del mestizaje forma el sustrato de muchos de los problemas y las historias torcidas de los países latinoamericanos.”*¹³¹

Finalmente hay que entender que el mestizaje es un proceso de la creación de una nueva cultura, de una nueva creencia, y su importancia mayor para la sociología de religiones es que nos permite distinguir los elementos que hacen que un elemento, una ideología un ideal se convierta en una creencia. Verbigracia, toda esta ideología del mestizo es posible de entender en su inspiración, en la conformación del imaginario, si llamamos la atención a las teorías predominantes antropológicas de la época, desde los darwinistas con Spencer y los positivistas *comptianos*, quienes sirvieron para justificar el achaque de los problemas de la consolidación de los principios de la modernidad a la cultura indígena que fue valorada como una corriente enemiga de las innovaciones emergentes, a raíz de su apego a formas de tipo tradicional e incluso irracional de organizarse. Obstaculizaban el progreso, frenaban el emblancamiento de la población con sus conocimientos, sus creencias y sus saberes, mismo que se promovía a través de la inmigración europea. Así se veían en competencia los proyectos de inmigración y los de la integración indígena.¹³² Lo más sorprendente en todo esto es que estos elementos del imaginario siguen permeando a la población mexicana y a las concepciones políticas de desarrollo que se realizan, quizá ya no de manera directa sobre los indígenas, pero sí de manera directa sobre el imaginario del mexicano mismo, y por tanto de las políticas como las educativas, incluyendo la actualidad.

Lo relevante en la construcción del imaginario del mestizo hecha por los intelectuales mexicanos, particularmente entrados en el siglo XX, es que abogaban por la mezcla, cuando en el mundo entero el surgimiento de los nacionalismos se enfocaba en las purezas de las razas. Desde el fascismo, el nazismo, el comunismo hasta los sociales demócratas peleaban por la instauración de

¹³¹ Bonfil Batalla, (1972), *Op. cit.*

¹³² Nahmad Sitton, “Las ideas sociales del positivismo en el indigenismo de la época pre-revolucionaria en México”, en *América Indígena*, UNAM, 32, pp. 1167-1182.

la pureza racial y cultural. Todo ello como apuesta a la gestión de la pluralidad, independientemente de que se abogará por la igualdad de las razas. No obstante la diferencia no es tan grande con respecto a estos regímenes y esta visión de la pureza racial y cultural, pues las dos sea a través de la purificación sea a través de la mezcla contenían en su imaginario la consolidación de una raza, con una religión única, una lengua, una cultura. El mestizaje no es visto como la combinación-convivencia de la pluralidad sino la cohabitación de la diversidad cultural, como una especie de *Melting pot* a la estadounidense.¹³³ En este sentido, es claro que los indígenas no son tomados en cuenta. Valdría la pena preguntarse si esta situación ha verdaderamente cambiado. La marginalización y desigualdad de la que siempre se han visto caracterizados los pueblos indígenas, forma parte del ciclo vicioso inserto en la construcción del imaginario social del indígena, pues su misma marginalidad es sinónimo de atraso en el avance y progreso del país hacia el concierto de naciones. Ciertamente se reconoce su rol como víctimas, particularmente a raíz de la feudalidad de la Colonia, pero esto no significa que se haya visto a los indígenas como nuevos actores del cambio social y político del país. Esta actitud no deja de presentar la influencia de la ilustración donde los presupuestos de Rousseau se basaban precisamente en la teoría del buen salvaje original y su decadencia con el contacto de la civilización. “*la teoría de la declinación tendría importancia en México, donde pensadores criollos ilustrados como Clavijero, defendieron la grandeza de los indios en su antigüedad y explicaron su decadencia por su conquista y sometimiento.*”¹³⁴

En la actualidad este imaginario es más complejo y no se puede hablar de este inferiorismo colonial o revolucionario, pero la conmisericordia implícita hacia estas poblaciones sigue existiendo y es visible en las mismas políticas públicas establecidas.

Más aún, a pesar de los cambios que se pueden observar en el imaginario social del indio a través de las políticas educativas en la actualidad y la consideración de lo pluriétnico, tal y como sucedió durante todo el siglo XIX, y el XX, las políticas mismas siguen considerando que los indígenas con la educación alcanzarán la incorporación a la nación mestiza, una vez que ellos incorporen los valores y creencias de ésta, y de la cultura nacional. Como veremos a lo largo del trabajo ésta es una presuposición bastante difundida en el racionalismo secular de Estado y de sus gobernantes.

Ciertamente el indigenismo y sus políticas nacieron con el imaginario mestizo, donde la educación era el pilar esencial de vehiculación de los valores inscritos en ese imaginario, asociada a políticas de desarrollo inclusiva, sin embargo una vez más el nivel de consideración hacia estas

¹³³ Para una reflexión al respecto véase el prólogo “*El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje*” en Daniel Gutiérrez Martínez (coord.) *Multiculturalismo; desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, El Colegio de México, A.C. UNAM, México, 2006.

¹³⁴ A. Warman, (2003), *Op. cit.*, p. 74.

poblaciones ha estado presente en el discurso más que en los hechos, ha fungido como elemento de sustento de una ideología o creencia, más que como cimiento social de políticas concretas.

Hemos visto en esta parte cómo el imaginario de indio y su matiz de indígena estuvo acompañado por el del mestizo, el cual estuvo asociado a un tipo de desarrollo específico. Se vio igualmente que la discriminación tuvo formas transfiguradas resultando en prácticamente las mismas lógicas de unificación de la Colonia. La discriminación hacia los pueblos indígenas sin duda se ha complejizado y presenta diversos grados y matices. Empero lo más destacable en todo esto es la manera en la que se han continuado a transmitir a través del imaginario dicha discriminación y con ello transmitiendo una serie de estereotipos, prejuicios, estigmas provenientes muchos de ellos del pasado colonial y precolombino. Poco importa, si se trata de falta de información o de información sesgada, o de la participación últimamente expresada de los medios masivos de comunicación para fomentar este imaginario, lo que sigue quedando pendiente en el análisis es la manera en la que dichos imaginarios pueden transmitirse, al punto de llegar a conformar sistemas de creencias sólidos en la conciencia de la gente y de los grupos vinculados, tanto para los mismo indígenas como para los responsables de las políticas públicas, los académicos y la población en general.

El factor del racismo y de la discriminación sigue subrepticamente asociado al color de piel, aunque no se mencione esto de manera explícita. Basta con observar la manera en la que se matizan los colores de la piel conforme se sube de estrato económico y se aumentan las posibilidades de acceso al modelo de desarrollo establecido. El componente clasista en el imaginario del indio sigue perdurando, y se sigue pasando de la noción de indígena a la de indigente con suma facilidad. Las causas podrán ser diversas según los análisis planteados, pero el hecho es que la situación pervive, terminando en muchos de los casos por atribuir a dichas poblaciones el tipo de actitud y comportamiento en concomitancia con la desigualdad social y económica que viven.

La transfiguración del imaginario es perceptible, pues, de la característica de pereza atribuida al indio, pasamos a la pasividad, del abrutamiento colonial se paso a la falta de iniciativa, de la falta de inteligencia a la falta de previsión y de calculo preciso. En este sentido, es perceptible ver como los principios inscritos en elementos como la iniciativa, la previsión, el cálculo y muchos otros valores atribuibles a estas poblaciones están directamente asociados con la idea moderna de occidente y de la Modernidad como discurso de formas de organizar el desarrollo.¹³⁵ Lo anterior nos induce a observar los valores y creencias establecidos en un discurso que sustenta los principios

¹³⁵ En el siguiente capítulo se verá con más detalle este tema, basta con recordar la introducción de Max Weber a su *Ética protestante y su espíritu del capitalismo* para dar cuenta de lo aquí planteado.

necesarios para cumplir con el paradigma del desarrollo, la erradicación de la pobreza y la salvación en el mundo terrenal.

Todo este imaginario permea toda la vida cotidiana y los aspectos culturales de los indígenas de manera que aún es perceptible que las lenguas indígenas, sean en gran medida consideradas “*como dialectos , las creencias religiosas como supersticiones, los ritos como prácticas mágicas o brujería, las técnicas como arcaicas y primitivas, las duras rutinas laborales como indolencia, las artes como artesanías o artes menores, las rebeliones o protestas como barbarie, la resistencia como terquedad, en fin, como un paso superado en la escala evolutiva. [...] Son creencias aprendidas más que experiencias.*”¹³⁶ Y es precisamente sobre este último factor el que presenta para nosotros mayor interés, pues es precisamente de Creencias de lo que se trata. Son ellas las que avalan religiosidades, institucionalismos y certidumbres que se sientan universales y verdaderas.

¿Qué pasaría entonces si todo esto de la desigualdad social tiene que ver con una cuestión de creencias, de luchas por la apropiación de la producción de símbolos y sentido, de una relación asimétrica de poder que busca legitimarse con un discurso incuestionable, es decir, a través de las creencias?

Ciertamente ya no se habla de los “hombres de razón” –que ya de por sí contiene el adjetivo de la racionalidad dando cuenta de este proceso simbólico del imaginario- pero sí se sigue hablando de formas de desarrollo atrasadas, caducas e incluso de hibridez (en el sentido peyorativo biologicista del término). Ciertamente, si acaso se empieza a hablar de formas de desarrollo alternativas provenientes de las culturas llamadas primitivas (desarrollo sustentable y durable), es debido precisamente porque el anterior modelo industrializado de desarrollo ve destruir su entorno por formas de producción consideradas antes superiores.

En este sentido la discriminación actual ya no se mide en palabras, insultos o consideraciones, sino en otras formas más sutiles como la imposibilidad de acceder a los centros de producción, distribución así como a las decisiones de cómo se debe o no intercambiar. A la imposibilidad de acceder a fuentes de empleo que posibiliten los muchos o pocos saberes que se mantengan (como la herbolaria). La discriminación del imaginario indígena se ve en la imposibilidad de que las poblaciones generen sus propios granos de cultivo, y no se vean obligados a consumir transgénicos establecidos, sin olvidar el poco acceso que tienen en las formas de representación políticas establecidas, sin duda alguna para ello se necesita de un capital político que no se encuentra forzosamente en las zonas rurales, ni en la marginación de las calles.

¹³⁶ Cf. A. Warman, (2000), *Op. cit.*, p. 35, el subrayado es mío.

Y no se trata únicamente de la posibilidad del acceso a los bienes, sino la imposibilidad de acceder a partir de sus propios medios a sus propios deseos. El sistema de desarrollo no es vinculativo ni inclusivo, sino de segregación y parcial.

I.1.3 Resistencia, pluralismo cultural y desarrollo.

“La estrategia de desarrollo seguida por México durante las últimas décadas no ha conducido reducir las grandes desigualdades en la distribución de la riqueza, del ingreso y del consumo ente distintas categorías de la población, Más bien por el contrario, éstas parecen haber aumentado. “El aumento de la pobreza ha sido uno de los fracasos más importantes de la estrategia de desarrollo seguida por México hasta ahora.”

Rodolfo Stavenhagen.¹³⁷

En este ejercicio de reflexión, tal y como ya se ha mencionado y que no está de más insistir, el término de indio/indígena en este tercer umbral, nos da cuenta de la manera en la cuál una noción con una carga de imaginario social y cultural muy fuerte es transmisible a través de generaciones en todos los niveles de la población, transmitiéndose al mismo tiempo la legitimidad de una visión del mundo que va con ella, es decir, la legitimidad de la universalidad de un proyecto de sociedad y una percepción del ser humano frente a otras cosmovisiones, así como el estigma y funcionalización que se tiene de este imaginario por parte de las personas supuestamente detentando la representación de dicho imaginario. Esto alude sin duda una concepción de una forma de organizar la vida de los seres humanos en lo político, en lo económico y en lo cultural. En este sentido, se trata de vincular la problemática de la noción indio/indígena a partir de la cuestión de la *Resistencia, la pluralidad cultural y el desarrollo*. Es claro que estos elementos de análisis intervinieron de manera más pronunciada durante la llamada época modernizadora de mediados del siglo XX, y teniendo todavía sus tintes en la actualidad.

Pasamos así a un tercer umbral de consolidación del imaginario indígena. Ciertamente como lo hemos indicado de manera fragmentaria la resistencia indígena también ha formado parte de este proceso identificadorio y del imaginario del indio, sin embargo ha sido sólo en algunos momentos específicos que estas respuestas han tenido eco, y han generado un cambio concreto y visible en las políticas aplicadas a estas poblaciones a partir del cambio efectuado en el imaginario indio. Cabe mencionar que la participación de los grupos indígenas en las diversas revoluciones mexicanas, las de independencia, la civil y la llamada simbólica-virtual en Chipas de 1995, han sido igualmente formas de resistencia y co-acción por su parte. Al oponer resistencia o participar a las resistencias actúan y actuaban como sujetos. Las diversas manifestaciones y respuestas que han dado los grupos llamados indígenas, de una u otra manera han dado pie a algunos cambios en términos de percepción de esta población y de las políticas que se deberían aplicar. Las resistencias

¹³⁷ *Aspectos socioculturales de la desigualdad y la equidad en México*, IV Encuentro Hispano Mexicano de Científicos Sociales, *Igualdad y equidad en México y España*, Toledo, España, 1983.

han podido ser de tipo dócil, sumisa y/o pacífica, otras violentas agresivas dirigidas hacia el poder central. Las respuestas del poder estatal o del poder legitimado también han sido variadas, desde la guerra de castas, hasta los últimos enfrentamientos políticos de grupos indígenas armados, hasta reivindicaciones de tipo cultural. Ciertamente, durante los setenta el imaginario del indio retomaría aquella imagen que tendría de las Casas, aludiendo a los indígenas como portadores de valores humanos, pero por supuesto re-actualizado en su función y su objetivo como grupos herederos de la marginación de 500 años. Se trata de una imagen en donde se busca articular cada vez más las ideas que se emanan de estos grupos, la manera en la que articulan sus propias ideas acerca de las relaciones entre los distintos grupos étnicos de la población, el valor de la cultura indígena y la relación con el Estado. Sin embargo, es necesario insistir que en todo esto la mayoría de las veces estas manifestaciones han tenido como sustento un cambio en el imaginario de indio, es decir, la consideración de que las poblaciones llamadas indígenas forman grupos diferenciados culturalmente pero no por tanto menos importantes para la construcción del Estado-nación. Asimismo estas demandas, al menos en México, a diferencia de otros grupos que han pasado por un proceso parecido de discriminación en el imaginario, como serían algunos grupos étnicos en Oceanía, o en Canadá y el norte de EE.UU., en la actualidad las demandas culturales de los indígenas mexicanos siguen acompañadas de demandas con mejores oportunidades de acceso al sistemas de desarrollo estatal, a la mejoría de sus condiciones materiales de vida, a mejores y más justas reglas de intercambio, al empleo, a los servicios de salud. En suma las reclamas siguen siendo duales, tanto culturales como económicas. Esto nos indica que el imaginario indio sigue acompañado de un imaginario progresista y desarrollista de la sociedad que no está completamente adecuado con las diferencias culturales presentadas por lo indígenas con respecto, a la demás población.

Si bien en la llamada época de la Colonia el elemento más importante de la constitución del imaginario indio había sido el de inferioridad, y durante la época independentista se funcionalizó la imagen del indio mítico y se transfiguró la imagen de inferioridad de los indios a su incapacidad de integrarse a la modernidad nacional, precisamente debido a los avatares heredados de la Colonia. En un tercer umbral, como lo sería la época modernista se puede observar que el imaginario indígena fluye en torno a elementos desarrollistas y simbólicos culturales. La inferioridad ya no es racial, ni cultural y congénita, sino simbólica y material que tiene que ver con la mala distribución de los bienes económicos, sociales y de salud, incluyendo aún las tierras y su justa exportación y beneficio de su producción.

Como se ha visto en los otros dos rubros, junto con todo este proceso discursivo y de nominación, han advenido procesos de exterminación física a partir no solamente del proceso de

conquista territorial, sino también en razón de las enfermedades que han padecido mayormente, la población indígena. No se desconoce que uno de los resultados más inmediatos de este proceso ha sido el descenso demográfico encontrado en las comunidades indígenas. Sin embargo, es importante mencionar que otro tipo de exterminio más perezoso ha tenido lugar y que ha consistido en la pérdida de acumulación de formas de saber y transmisión de conocimientos, así como en la manera de vincularse a modelos de desarrollo; en suma, se trata de la llamada desigualdad social, económica, material.

Precisamente, uno de los mayores desafíos que enfrenta la llamada época contemporánea económica es aquel que se refiere a la cuestión indígena y que plantea la problemática de cómo gestionar las reivindicaciones de los pueblos autóctonos. Los procesos de mundialización económica, política y social no se podrán llevar a cabo sin la inclusión de la diversidad que portan los pueblos indígenas. Hablar de indigenismo en el marco de la globalización actual, es entonces evocar el reencuentro de dos mundos que ha caracterizado la historia moderna de Occidente, y que hoy se encuentra en el desafío de transfigurar el imaginario hacia la plusvalía de la convivencia en la diversidad.

Tal y como lo hemos visto lo que ha constituido la idea de indio no ha sido la de sustituirlo por el mestizaje (definido como la mezcla de valores, costumbres etc.), sino la de instaurar un proyecto de modernidad occidental económico y político muy particular a la forma de pensamiento moderno. Ya no se trata de europeizar al indio como diría Gamio, sino incluso de indianizarnos un poco del lado del criollo para comprender el retraso con respecto a la civilización contemporánea que han tenido dichas poblaciones, que han siempre mostrado mejores resultados materiales y técnicos en lo que al desarrollo se refiere. La idea de mestizo por tanto se ve acompañada por un proyecto de sociedad de cómo construirla y por tanto de cómo organizar el progreso y el desarrollo, pero un desarrollo en donde el Estado gestiona la visión de una sociedad homogénea considerados miembros de una misma raza, compartiendo creencias comunes, y donde todos por lo tanto, actuarán igual en las expectativas y respuestas que ameritan los modelos de desarrollo establecidos, por lo que el desarrollo es forzosamente el mismo para todos. Así, la desigualdad social no se evalúa por el hecho de que si los valores que contienen están acertados para la pluralidad/reflejan la pluralidad que existe, sino porque se trata de comportamientos de tipo psicológicos o de entusiasmo que impiden que se coordine armoniosamente las políticas de desarrollo. El Estado se siente por tanto con el compromiso de edificar esa sociedad, con esos modelos de desarrollo, y no al revés es decir, adaptar modelos de desarrollo a la pluralidad de creencias y comportamientos.

Aquí encontramos toda la problemática indigenista inspirada por Aguirre Beltrán, en donde a partir de una transculturación se podrían dirigir el desarrollo de manera que los indios se

volvieron mexicanos, y no al revés que la nación se indianizara. El indio debería modernizarse manteniendo los valores positivos de su cultura, que nunca ha sido definida del todo ni por ellos, ni por las instancias indígenas. Se trata de una política de no-indios para indios que sin duda han influenciado en los niveles y condiciones de vida. Así, los logros de la escuela primaria, su participación política y organizativa siguen siendo parcelarias. Es decir, es el menor y el menos de los ciudadanos mexicanos. Los indios siguen siendo marginados del sistema económico-político. He ahí, a nuestro parecer la gran problemática que está inscrita en la dupla desigualdad/creencias.

Al concebir anteriormente enfrentamientos entre barbarie y civilización (imaginarios colonialistas y progresistas) se orientaron las aspiraciones de “progreso”, “desarrollo” y “modernización” que han animado sucesivamente a los proyectos nacionales en que han embarcado a nuestros países sus elites criollas y mestizas.¹³⁸ No es un adefesio si se reconoce que con la llegada e imposición de otras formas ideológicas y religiosas de aprehender el mundo se ha provocado, por ejemplo un cambio en la percepción que se tenía y puede tener de las enfermedades, de la curación de éstas y de los saberes tradicionales indígenas. Esta primera relación no ha dejado de existir en la actualidad, creando, por tanto, formas de exclusión y marginalización producto de una falta de apropiación de saberes tanto autóctonos como impuestos. En lo que a nosotros nos compete, como se verá más adelante esta forma de aniquilamiento se observa con la polaridad con la que los niños indígenas se enfrentan en el aula escolar, a partir de lo que se aprende y valora en el seno familiar.

Ahora bien, junto con estos procesos de marginalización, diversas formas de respuestas y resistencias se han creado a lo largo de la historia en las comunidades indígenas. Verbigracia la combinación, sincretismo y gestión de las enfermedades a partir de los saberes médicos cristiano indígena y científico es uno de ellos. Lo anterior se ve orientado particularmente por la razón secular-modernista, negando otras formas de acción y respuesta teniendo éstas que pasar al orden de lo clandestino y simbólico. Se niega al indio pero con un proyecto irrealizable, y como veremos en el último capítulo, incluso irrealizables para la gran parte de la población mexicana, incluyendo los mestizos.

Es importante tener en cuenta que la herencia del siglo XIX sobre la percepción de dos o a lo mucho tres razas en convivencia como son: la del indio y la del criollo, pasando por la del ladino y terminando en el mejor de los casos con la del mestizaje, tiene aún sus corolarios, pues cuando pensamos que las sociedades se ven divididas en dos clases: las desarrolladas y las subdesarrolladas, donde evidentemente la clase étnica de los indios entra en la acepción de la segunda, observamos que lo que nos muestra el proceso del imaginario indio es el de una

¹³⁸ Cf. A. Warman, (2003), *Op. cit.*

eufemización del concepto, pero no de la visión y percepción de los indígenas. La noción de mestizo sólo funge como imaginario irreal de una sociedad en crisis de identidad (Sentido de la acción). Habrá corrientes que seguirán vehiculando ideas positivas y pro-indias a lo largo del siglo XIX y XX, desde las protestas de los indios por el estancamiento económico y social y la falta de desarrollo tomados en cuenta en la conciencia nacional de la Revolución de 1910, hasta los últimos movimientos en zonas indígenas, tanto como el zapatismo, pasando por el imaginario que el nacionalismo instauró alrededor de Zapata y los héroes revolucionarios. Pero estas rebeliones se traducen en estrategias muy personalizadas, y con políticas poco consecuentes en términos concretos de potencialización cultural.

A este respecto vale mencionar que la noción de indigenismo también nos remite igualmente a la de indianismo, categoría que simboliza la resistencia frente a las repercusiones del presunto “choque de las culturas.” La aculturación, la transposición, el integracionismo y la dominación colonial, nacional y mundial de una etnia sobre otros(as), constituyen el primer contacto entre las diferentes culturas. Empero, este contacto favorece, en un segundo tiempo, la emergencia de movimientos políticos, sociales y artísticos que exhortan al reconocimiento étnico y a la equidad en la convivencia de los diferentes pueblos originarios (esto es el “indigenismo político”). Así es como se observa el paso de un significado despectivo del indígena a un reconocimiento de su presencia simbólica que permite re-dinamizar el mundo globalizado.

En efecto, algunos grupos han surgido con la intención de potencializar los aportes culturales de los indígenas como los llamados indianistas, donde plantean que para que los pueblos indígenas no renuncien a sus culturas y a sus modos de relacionarse, tanto con su entorno como con la tierra, así como su filosofía de los valores en las bases del desarrollo de toda la sociedad, es necesario que el Estado adecue sus políticas. Se trata de promover un reconocimiento al Estado étnico y al espacio de vida culturalmente diferenciado, así como de apoyar a estos pueblos en sus esfuerzos de vinculación con el Estado y sus modelos de desarrollo, de manera a que conserven y difundan sus culturas. Esta es la idea de reconocer la igualdad en la diversidad. Se trata sin duda de que las políticas aplicadas a estas poblaciones ya no sean representantes del paternalismo y la dominación antes establecida, sino de liberación de tutelaje hacia los indígenas y demás participantes en la sociedad. En este sentido, la reafirmación de los pueblos indígenas, la conservación y la optimización de su valor cultural, han participado en la crisis del discurso occidental-europeo heredado de la modernidad, otros dirían en enriquecerlo. En todo caso, los movimientos de reivindicación cultural poseen una larga historia y sienten de manera particular los impactos de la globalización contemporánea, exigiendo la formación de una nueva idea de sociedad multi y pluri-étnica. Se trata por tanto de aceptar la herencia indígena, en lugar de ceder a los

paradigmas de desarrollo conocidos, y ofrecer la posibilidad de orientar éste hacia la especificidad de los valores indígenas (esto es la idea de etno-desarrollo).

Una vez más se trata de un movimiento con y por los indios y no para los indios. Sin embargo poco se ha podido lograr, pues si bien se aboga por esta diferenciación cultural y la potencia que puede dar para el enriquecimiento cultural, político y social del país, siguen sin conocerse a ciencia cierta lo que son, lo que quieren y lo que desean, así como el significado de sus adhesiones étnicas. La reformulación identitaria de sí mismo y de la naturaleza de los “indios”, es una constante en la historia del país, así como de las diferentes acepciones del indigenismo que han acompañado dicho proceso.

Ciertamente, es posible observar como todo lo anterior no ha funcionado porque no han obtenido una verdadera igualdad en el sentido de una participación en los bienes sociales y económicos y la posibilidad de participar, pero particularmente porque se trata de una cuestión en donde la política económica y la de desarrollo están orientadas solamente hacia modelos y normas extranjeros y poco hacia modelos de desarrollo local.

La globalización contemporánea, al mismo tiempo que se inscribe en una dinámica de absorción, también genera fragmentación, diversificación, revalorización del pluralismo de las sociedades y una ética renovada de la tolerancia a la diversidad. Los movimientos indígenas autonomistas existen en concomitancia con la progresión de las dinámicas de la mundialización, y se encuentran a su vez bajo la influencia de los discursos sobre los indígenas. Todos ello reivindica un indigenismo universal, a saber el reconocimiento del estatuto de pueblos autóctonos. En este sentido, el imaginario del indio juega en el seno de los procesos de mundialización el papel de referente de reivindicación etnico-cultural.

Ciertamente se hace importante superar la marginación social y la violencia ligadas a la cuestión indígena, pero también de promover el valor de la diversidad y de conciliar las capacidades de cada cultura inscribiéndolo en un proyecto que pretenda enriquecer el “mundo globalizado.” Las cuestiones relativas al reconocimiento de los indígenas, de los “Indios”, de sus culturas y costumbres, la utilidad de sus conocimientos, de su conservación de las técnicas tradicionales (por ejemplo, en materia de botánica y de medicina) quedan como preguntas abiertas. Porque si las mundizalizaciones pueden favorecer el reconocimiento del Otro, éstas pueden suscitar también la exclusión, a través de procesos identitarios extremistas.

Para entender la problemática de la desigualdad social y los grupos diferenciados tal y como se ha planteado al inicio de este capítulo, podemos aludir a Bonfil Batalla, quien lo dice muy claro en cuanto a las consecuencias que ha tenido este proceso histórico reflejado en la noción indio/mestizo. Por un lado, *“una conduce a la desindianización, esto es, a la pérdida por*

*compulsión de la identidad (Sentido de la acción) étnica original, o en la incorporación al mundo “mestizo” dominante y la adopción de su cultura (occidental), o al indio que no sabe que es indio”, es decir, a un cambio de identidad (Sentido de la acción) que no va acompañado de la pérdida de una cultura básica de matriz india. La segunda vertiente provoca transformaciones en la cultura (por imposición o por apropiación de elementos culturales ajenos que no resultan en un proceso de convergencia (lo que llevaría al mestizaje) sino que son maneras de adaptación de los grupos culturalmente diferenciados a los cambios que ocurren en la sociedad global de la que forman parte.”*¹³⁹ Es aquí donde se encuentra los elementos de reflexión sobre la desigualdad social en las comunidades indígenas y en la cuestión del desarrollo. O bien. Por el otro lado se integra uno al modelo imperante del cual nunca se tendrán los suficientes elementos demandados para beneficiarse completamente de sus virtudes, o bien se establecen estrategias de adaptación, agregación acomodamiento que nos permitan sobrevivir. Esta última situación parece ser la que más ha preponderado en los grupos indígenas pero de lo que poco se ha estudiado.¹⁴⁰

En esta parte no se trató de establecer lo que se considera piensan los indígenas, sino lo que piensa el Estado de los indígenas, como los ha concebido y por tanto integrado a su percepción del mundo, de sociedad, de progreso que se ve en cierta medida predeterminado por una visión occidental (patriarcal) de desarrollo. Es importante insistir que estos imaginarios tratan de dar cuenta de cómo el Estado ha visto a los indios, de cómo el Estado ha generado un sistema de creencias que legitima su presencia y que de manera conciente o no, genera contradicciones a las establecidas por su ideal como lo es la reproducción de la desigualdad social en las comunidades indígenas. Una etnia dominante (elite) sobre las otras y de qué manera se adhiere a formas de desarrollo. Al entender como se ve a los indígenas vemos como se ve él mismo, como se constituyen elementos sagrados que impactan en la cotidianeidad del sistema de gobierno republicano y el impacto que tiene sobre otras poblaciones (noción de sistema). Precisamente el imaginario sobre el indio con su par del mestizaje, nos permite no únicamente observar como se genera la reproducción de la desigualdad social en las comunidades indígenas, sino de igual modo como se concibe el desarrollo, el progreso, tanto como si fuera una creencia y por tanto generar un paliativo teórico contra la desigualdad social

Por otro lado no se debe ver el problema indígena como un problema de una población representando un 10% del total, sino como un problema cultural que nos podría ayudar a entender la sociedad en su totalidad en los temas del desarrollo y las políticas públicas, pues el mismo enfoque aquí esbozado se puede aplicar a grupos marginados, así como a la misma mentalidad

¹³⁹ Bonfil Batalla, (1972), *Op. cit.*, pp.105-124.

¹⁴⁰ Será en nuestro estudio de campo en el Capítulo IV donde se verá con profundidad este aspecto.

mexicana con respecto a otras mentalidades e idiosincrasias culturales, cuyos resultados en términos de desarrollo son muy diferentes. La mexicanidad, cualquiera que sea su adscripción étnica -hasta en las clases más urbanizadas- se baña de esa “indianidad” que tanto se ha debatido a lo largo de la historia y que ha conformado un imaginario cultural importante. Para este análisis depende del nivel de acercamiento. El compadrazgo, lo clandestino, la cuestión del prestigio, son parte de nuestra cultura urbana y mestiza y frente a otras formas culturales seguramente nos enfrentaríamos a las mismas problemáticas que ha presentado aquí el imaginario del indio.

I.2. Estructura socio-económica de las poblaciones indígenas en México.

“La modernización de los estados latinoamericanos es frenada por importantes obstáculos, que conducen a una crisis permanente. Estos obstáculos son principalmente frutos de las estructuras económicas mundiales, que drenan las materias primas nacionales, mantienen reducidas las inversiones de capital e impulsan un rápido crecimiento de la deuda externa y la dependencia. La política indigenista, que como proceso de integración y modernización intentó acelerar el cambio social y aligerar la transculturación “individual”, despertó en muchos grupos de la población indígena, sobre todo en los jóvenes, expectativas que coincidían con el modelo de desarrollo que les fue ofrecido como única alternativa [...]. La población indígena está muy perjudicada por no haber podido adquirir la necesaria capacitación y habilidades y por subsistir en forma latente la discriminación étnica.”

Hans-Joachim König.¹⁴¹

Hemos visto, aunque de manera fragmentaria los diferentes elementos que han acompañado a los pueblos indígenas a lo largo de su denominación histórica a través de la constitución del imaginario social. Esta reflexión parte como bien lo dijimos al principio de este capítulo, de la concomitancia entre rasgos socio-culturales diferenciados, marginación y desigualdad en las comunidades indígenas. Vale reiterarlo al decir que quienes ocupan los estratos más bajos de la sociedad mexicana son los indígenas. Como vimos, igualmente, muchas de estas características socio-culturales de los indígenas han estado asociadas a un imaginario social con componentes de bajo estatus social, biológico, mental, etc. Lo curioso en todo esto es que la sempiterna pregunta sobre si “*los indios son pobres, porque son indios, o son indios porque son pobres*” sigue vigente aunque de manera más eufemizada en nuestro cotidiano. El primer enunciado de este cuestionamiento (*los indios son pobres, porque son indios*) se refiere según algunas teorías vigentes a una concomitancia entre pobreza y factores de tipo cultural (retraso y poca adaptación a la cultura moderna), histórico (debido al proceso de colonización y colonialismo interno que han vivido) y/o de nutrición (falta de capacidades mentales por falta de alimentación y nutrientes que infieren en el buen rendimiento de los procesos mentales); la segunda enunciación (*son indios porque son pobres*) tiene que ver más bien con la construcción racista con la que el imaginario del indio se ha visto vinculada. Esta última como se sabe ha sido paulatinamente des-legitimada en los discursos científicos y políticos – apoyados por las últimas investigaciones sobre el ADN y otras-¹⁴² aunque permanece de manera

¹⁴¹ “¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica”, en Hans-Joachim König, (1998), *Op. cit.*, p. 23.

¹⁴² Al respecto vale la pena recordar la Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales adoptada en la Conferencia General de la UNESCO de 1978, que establece en su artículo 2, párrafo: 1 “*Toda teoría que invoque una superioridad o inferioridad intrínseca de grupos raciales o étnicos que dé a unos derechos de dominar o eliminar a los demás, presuntos inferiores, o que haga juicios de valor basados en una diferencia*

informal y en el subterfugio en el discurso del cotidiano social. No obstante vale recalcar que si bien son cada vez menos frecuentes las alusiones racistas contra los indígenas –a veces más por lo políticamente incorrecto, que por convicción- el indígena sigue formando parte en la actualidad de la constitución de nuestro imaginario social, el cual está referido al del pobre, del marginado, del excluido, del *indigen-te*. Otra forma de discriminación contemporánea.

Lo anterior sólo denota que sigue fluyendo en el imaginario social, y también lastimosamente en ocasiones en el ámbito académico ideas estancadas acerca de la desigualdad social en situaciones de diversidad cultural.¹⁴³ Para Stavenhagen, “*es evidente que así expuesta la cuestión está mal planteada, ya que la respuesta correcta tendría que ser; son indios y pobres debido a la forma de su inserción en el sistema económico y social dominante a lo largo de la historia a partir de la invasión española.*”¹⁴⁴ En cierta medida esta fórmula se acerca al primer enunciado sobre el hecho de que *los indios son pobres, porque son indios*, es decir su diferenciación cultural es signo y causa de su desigualdad histórica. En este sentido, insistimos, en la actualidad el imaginario que permanece extendiendo la huella aquí esbozada es el de que los indios o los indígenas son pobres, lo que a nuestro parecer no deja de repercutir en comportamientos concretos en el cotidiano y en la relación que hay entre instancias y estrategias estatales, y las poblaciones indígenas. Así, las estadísticas preponderan en los juicios y los diagnósticos economicistas, tanto como, en la estructuración del imaginario social que se hace del indio (sea el académico, el gubernamental, el de los mismos indígenas). Huelga decir que en concomitancia con esto no se estimula en los análisis teóricos la comprensión a partir de un análisis de la relación existente entre *indígenas-políticas de desarrollo estatal e imaginario social* que consolida los datos estadísticos dados sobre su marginación.

Así, las teorías de erradicación de la pobreza o de la desigualdad en las poblaciones indígenas se refieren y se basan en torno a las estadísticas mismas producidas por el Estado. Como si se tratase de erradicar los datos encontrados por los censos, más que entender las relaciones de concomitancia entre los factores mentales y culturales que influyen en los actos y acciones cotidianos (conscientes o no) y las prácticas llevadas a cabo a partir de esos factores por parte de los actores concernidos. Tal y como algunos autores recalcan, las relaciones entre grupos étnicos, tanto como las relaciones entre dichos grupos y el Estado, son un elemento de primera mano en la

racial, carece de fundamento científico y es contrario a los principios morales y éticos de la humanidad”, citado en Stavenhagen, 2001, *Op. cit.*, p. 20.

¹⁴³ Un libro clásico al respecto es el de Richard Dawkins, *El gen egoísta*, Salvat Editores, S.A., 2ª edición, Barcelona, 2000, cuyo paradigma representativo de la sociobiología justifica para muchos académicos los presupuestos evolucionistas spencerianos de otros tiempos como el de la naturaleza de la desigualdad social en razón de progresiones biológicas y mentales.

¹⁴⁴ Stavenhagen, (1983), *Op. cit.*, p. 501.

constitución del desarrollo político, social y económico del mundo moderno que es necesario integrar a los análisis sobre la marginación y desigualdad indígenas. “*No obstante, la teoría y la práctica del desarrollo han dejado normalmente de lado las cuestiones étnicas y culturales, lo que ha dado lugar a costosos fracasos del desarrollo alrededor del mundo.*”¹⁴⁵

Al respecto vale la pena conocer más claramente de que estamos hablando en términos estadísticos. Así, a los datos sobre la diversidad de la población indígena que acabamos de mencionar y de analizar habría que agregar los datos de índole más socio-económicos, que sin duda se apegan al imaginario social del indio enunciado precedentemente sobre su categoría de pobre, pero también sobre los elementos considerados capitales para el bienestar de los grupos y sociedades.

A pesar de los pruritos que ya hemos mencionado, los datos que se presentan enseguida, se basan en el conteo por hablante de lengua indígena. Esto es simplemente una muestra de la manera en la que un imaginario puede repercutir concatenadamente sobre una acción concreta (paradigma del sistemismo y del imaginario) como en este caso lo es los censos y el tipo de variables observadas.

Una última reflexión, con respecto a la elaboración del conteo a partir del número de hablantes de lengua indígena. Podemos mencionar así algunas precauciones a tomar en cuenta. Verbigracia, tal como lo mencionamos, tomar en cuenta solamente la cuestión de los hablantes indígenas, tiene un efecto de devaluar numéricamente la población, pues reducen la definición sociocultural al puro efecto de la lengua, (que es sin duda una característica de tipo individual, tal y como lo son el vestido, las artesanías y otros factores de la misma índole). Esto impide por tanto, la toma en consideración de factores más asociados a cuestiones del entorno y vinculaciones colectivas, las relaciones interpersonales, los sentimientos de pertenencia, y las representaciones simbólicas y familiares, etc. En suma, como lo hemos mencionado la definición del indio en la constitución del proceso del imaginario ha servido para denominar algo o alguien que no pueden definirse fácilmente desde una mirada englobante y homogeneizante, primero por parte de los españoles, después los criollos, los blancos, los no-indios, el mestizo, y los turistas que buscan los oasis de la plusvalía técnicamente agregada. Todo ello influye tanto en la producción de datos como en las políticas de desarrollo imperantes en las poblaciones indígenas. Por ejemplo, nunca se ha preguntado en los censos sobre lo que significa la palabra indio o la de indígena para las poblaciones concernientes, o bien lo que significa ser indígena para ellos.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Rodolfo Stavenhagen, (A.C., 2001), *Op. cit.*, p. 19.

¹⁴⁶ Ciertamente hay grupos que se reivindicán como indígenas y funcionalizan el imaginario mismo para estrategias políticas determinadas, pero esto no significa que se establezca tal y como se hace de manera

Vale insistir al respecto, esta situación se repite con la manera en la que se tiene de definir la desigualdad indígena, las teorías de erradicación de la pobreza, y por consiguiente las políticas educativas definidas y aplicadas en México. Ciertamente, que *en términos individuales* las estadísticas nos dan a conocer la situación de desigualdad de los indígenas en el país de manera personalizada, pero no nos dicen nada de las respuestas colectivas que dichos grupos tienen. También nos informa de la manera en la que se percibe y mide la pobreza en las instancias gubernamentales, pero no si éstos son factores determinantes de marginación por parte de las poblaciones indígenas. Es decir, esto no nos da cuenta, más que de la manera en la que la pobreza, los elementos de bienestar social son percibidos por un grupo específico con una tradición cultural particular, como la es el de los gobernantes/académicos criollos, mestizos, más que plantear una tradición que vaya en el sentido de la diversidad de grupos que habitan un mismo territorio estatal. Así, la desigualdad presentada de los indígenas mexicanos se refiere al “*acceso que tienen diferentes clases sociales y categorías socio-económicas a los bienes y servicios que la sociedad distribuye.*”¹⁴⁷ Es decir, se trata de una percepción a partir de los discursos y visiones del Estado-nación, de una etnia dominante, y no precisamente de la percepción de varias etnias cohabitando un territorio.

individualizada en las comunidades indígenas con los censos cuantitativos acerca de la perceptibilidad de la auto-adscripción o denominación indígena, uno que tenga que ver con lo que significa en términos de identidad (Sentido de la acción) ser indígena. En este sentido tampoco se han hecho suficientes censos sobre la cuestión de los valores en las comunidades indígenas como la de conocer la *perceptibilidad del bienestar* en las denominadas poblaciones indígenas, o la *receptibilidad de las políticas públicas* establecidas en sus comunidades.

¹⁴⁷ Stavenhagen, en IV Encuentro hispanoamericano de científicos sociales, *Op. cit.*, p. 501.

I.2.1 Diversidad y marginalización socio-económica

Dicho esto, según los datos del INEGI, encontramos que 295 son los municipios indígenas o con presencia de población indígena con grado de marginación “**muy alto**”, es decir, un 33.9%, comparado con el 9.3% de municipios indígenas o con presencia de población indígena con grado de marginación “muy bajo.” El resto fluctúan en grados de marginación que van de “**alto**” y “**medio**” 46.5 y 10.0 respectivamente. Esto dice en palabras concretas que más del ochenta por ciento de los municipios con presencia indígenas están en el rango de marginación. Este análisis en términos de municipios sin duda nos permite ver de manera más detallada esta generalidad en torno a la marginalización de los pueblos indígenas en México.¹⁴⁸

Para entender la diferencia entre pobreza y desigualdad vale la pena decir, que si bien la desigualdad tiene que ver con la comparación en términos de acceso a los bienes propuestos para toda una población específica a partir de poblaciones diferenciadas (ya en términos de clase, de estratos, de categorías, de etnias, etc.), la pobreza “*hace referencia a la inexistencia o insuficiencia de ingresos con que cuenta una persona para hacer frente tanto a sus necesidades biológicas de sobrevivencia, como a las sociales y culturales dadas por un determinado desarrollo societal.*”¹⁴⁹ Por su lado la exclusión “*es a la vez sinónimo de una precaridad cuasi irreversible, de una eliminación, y de una marginalización sin esperanza de regresar a la normal. De ello la exclusión, término que no es verdaderamente utilizado más que desde hace algunos años, no es más que la prolongación del concepto de nueva pobreza forjado en los años 1980 para designar todos esos individuos que no son las principales víctimas de la crisis económica conociendo dificultades múltiples, y que los sociólogos engloban bajo el vocablo de descalificación social.*”¹⁵⁰ Mientras que la marginación podría ser definida como “*el proceso por el que una sociedad rechaza a unos determinados individuos, desde la simple indiferencia hasta la represión y reclusión. También se da el caso de quienes, por no concordar con los valores y normas de una determinada sociedad, se*

¹⁴⁸ Para el CDI estas son las definiciones de: Municipio: división territorial político-administrativa de una entidad federativa. En el caso del Distrito Federal las 16 delegaciones políticas son equivalentes a los municipios. Municipio indígena: es el municipio en donde la población indígena representa al 40% o más de la población total. Municipio con presencia indígena: es el municipio con menos del 40% de población indígena respecto a la población total, pero que cuenta con presencia significativa de población indígena. Se dividen en dos grupos: Municipios de interés indígena: aquellos donde la población indígena es de 5 mil o más personas; municipios con población indígena o hablantes de alguna lengua: con menos de 5 mil hablantes o lenguas minoritarias. Se incluyen además a los municipios de Aquila (Michoacán), Tepoztlán y Tetela del Volcán (Morelos) donde se hablan variantes del náhuatl consideradas minoritarias en sus entidades. Cf. <http://cdi.gob.mx/1>

¹⁴⁹ Patricia Olave, *La pobreza en América Latina, una asignatura pendiente*, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México, 2001, p. 17.

¹⁵⁰ Cf. Gilles Lamarque, *L'exclusion*, PUF, París, 1996, p. 3.

*automarginan. Característica común a todos los grados y tipos de marginación es la privación o dificultad para la normal satisfacción de las necesidades secundarias. Este fenómeno se puede producir ya sea por seguir los ideales de la comunidad o bien cuando la sociedad responde a los intereses de un grupo minoritario poderoso.”*¹⁵¹

Al respecto, la mayor parte del tiempo podemos aseverar que las poblaciones indígenas viven los cuatro tipos de categorías aquí señaladas: la de la desigualdad social y económica (acceso desigual a los bienes materiales y simbólicos propuestos por y para una sociedad), la de la pobreza (insuficiencia de elementos para cumplir con las necesidades básicas necesarias para la supervivencia en un contexto político y económico específico), la de la exclusión (poblaciones víctimas de la descalificación social) y la de la marginación (aislamiento al proyecto de sociedad establecido por factores culturales, sociales o personales diversos). Ahora bien, cada uno de estos conceptos necesitará de un análisis particular al menos para el estudio que aquí elaboramos. Será al final de este capítulo que lo referiremos mejor a nuestro enfoque teórico propuesto.

Por el momento privilegiemos los datos que los censos nos dan en torno a las cuestiones de salud y medicina, vivienda, educación y fecundidad que presentan las poblaciones indígenas en México.

¹⁵¹ <http://www.monografias.com/trabajos20/pobreza-marginacion/pobreza-marginacion.shtml>

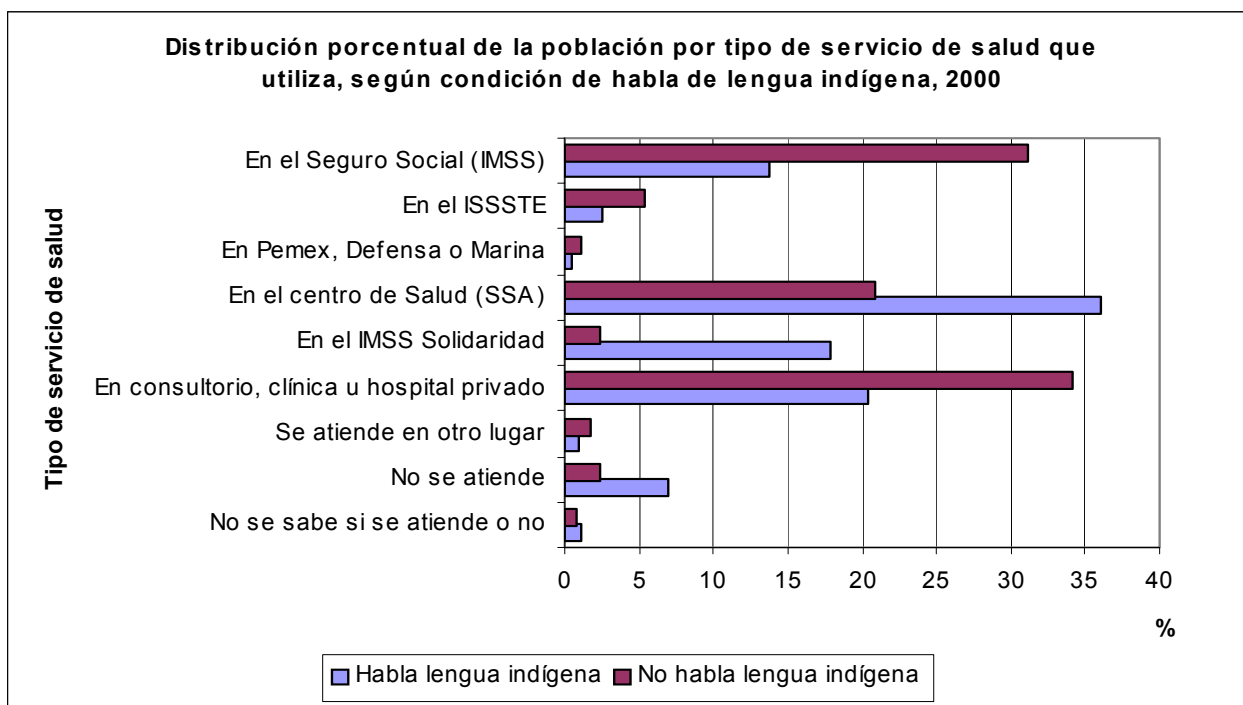
I.2.1.1. Salud, Educación, Vivienda: mapografía de los factores materiales de desigualdad en las comunidades indígenas de México.

Estos factores no sólo son a nuestro parecer los elementos esenciales que interfieren en la supervivencia o reproducción social de un grupo dado, sino que también al darnos un panorama general de los factores materiales de desigualdad en las comunidades indígenas de México, nos permiten observar los espacios privilegiados de la transmisión de creencias y valores en una sociedad o grupo específico.

Salud y servicios médicos

Al observar los datos sobre la utilización de los servicios de salud, se puede verificar que los hablantes de lengua indígena asisten con mayor frecuencia a los centros de salud de la Secretaría de Salud (SSA) y a las instalaciones del IMSS *Solidaridad* ahora *Oportunidades*. Mientras que la población que no habla lengua indígena se concentra en el IMSS y en el servicio privado.

GRÁFICA C



Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, a partir de XII Censo general de población y vivienda 2000

Cabe mencionar que hay una proporción mayor de los hablantes de lengua indígena, comparada con los no hablantes, que no se atienden o que no asisten a otros lugares como pueden ser los médicos comunitarios o tradicionales (Gráfica C). Es necesario recalcar que la mayor parte

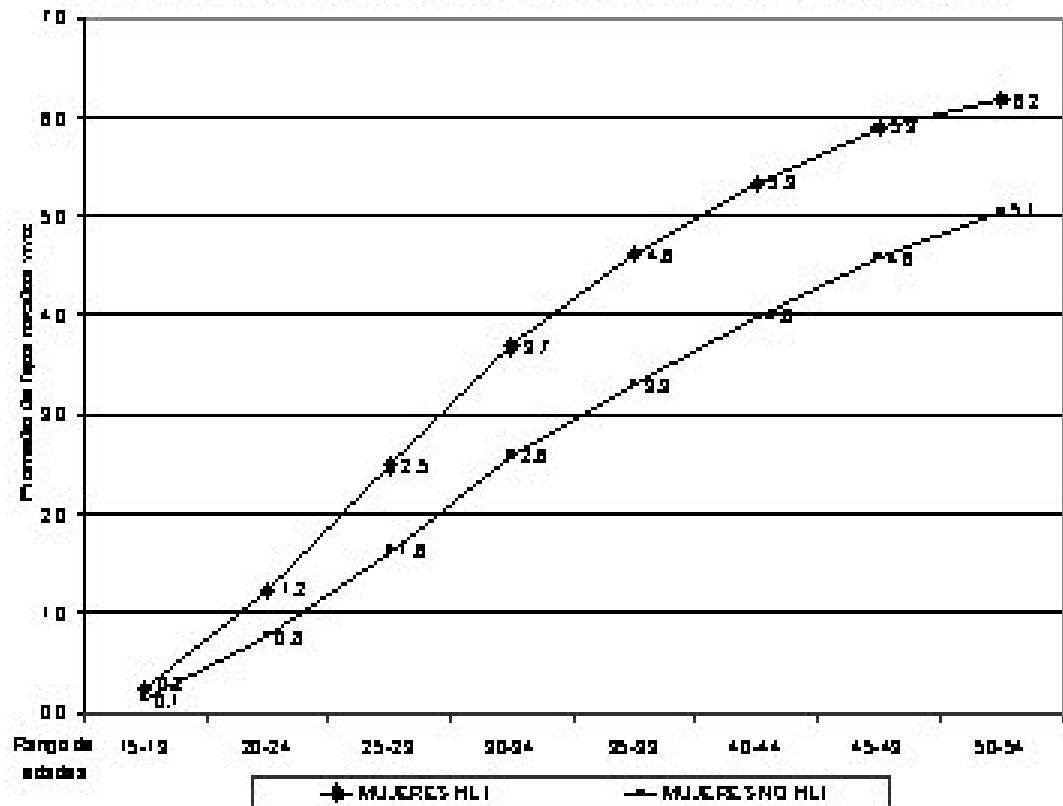
de las ocasiones son los servicios de salud (SSA) los que se instauran en las regiones rurales con mayoría indígena, o cercanas en las zonas de las comunidades indígenas. Observemos igualmente que el segundo porcentaje mayor de utilización de los servicios hospitalarios por parte de los hablantes de lengua indígena son los privados, consultorios o clínicas (20%), mayor aún que el utilizado en el IMSS *Solidaridad* ahora *Oportunidades* (18%). Este dato es importante pues la pregunta obligada es la de saber con qué ingresos los hablantes de lengua indígena se pueden pagar estos servicios privados (¿con las remesas? ó ¿si se trata de consultorios privados en denominación pero siendo en realidad médicos o curanderos locales tradicionales?). Es difícil saberlo, al menos en el tipo de censo que se lleva a cabo. Ciertamente en la actualidad con las obligaciones que imponen programas de erradicación a la pobreza como el de *Oportunidades*, en donde las mujeres están obligadas a visitar los centros de salud cercanos, esta tendencia sobre la frecuencia de visitas a los centros de salud tendería a aumentar, sin embargo sería interesante saber si las visitas a dichos servicios de Salud son menos frecuentes por parte de los hablantes indígenas que por parte de los que no lo son, debido a aspectos materiales y de infraestructura (opciones de transporte, lejanías de los centros de las comunidades, facilidades de acceso etc.), o bien por razones de comportamiento y de tipo cultural (negación de asistir con tanta frecuencia a los médicos, combinan servicios locales tradicionales con servicios de salud oficiales). Por otro lado no sabemos si estas cifras son acumulativas entre sí, por lo que no podemos definir claramente si se trata de un 85 % aproximadamente de hablantes de lengua indígena que utilizan los servicios de salud, contra 90% aproximadamente de los no hablantes de lengua indígena. En todo caso parece sumamente importante recalcar el verdadero valor que las poblaciones llamadas indígenas le dan a los servicios de Salud, su utilización y su vinculación. Saber si se trata de un uso combinado entre el oficial y el local, a partir de un acuerdo efectuado o de una estrategia de supervivencia.

Par ello, los índices de fecundidad son sin duda interesantes para nuestro análisis y para darnos algunas pistas del comportamiento que las poblaciones indígenas tienen, y que nos lo pueden dar los mismos datos, siempre y cuando, se interpreten a partir de los factores del cotidiano y de lo simbólico. Como bien lo señala la misma CDI *“la fecundidad de las mujeres en edad reproductiva de la población indígena es más alta respecto a la fecundidad nacional. Al observar la fecundidad de las mujeres en hogares indígenas, se ven diferencias sustanciales respecto a la condición de habla de lengua; el promedio de hijos nacidos vivos de quienes hablan alguna lengua indígena es de 3.2 hnv por mujer, mientras que el promedio de las mujeres no hablantes es de 1.7 hnv, es decir, casi el doble. Los promedios de hnv por edades resultan más altos para las mujeres que hablan alguna lengua indígena [...] para las edades 15 a 19 años la diferencia es del 80% y para las edades de 50 a 54 años es de 22%, comportamiento que indica que han sido las mujeres*

no hablantes de lengua quienes más han utilizado métodos anticonceptivos, ya que mientras casi el 98% de dichas mujeres en edad reproductiva unidas o casadas conocía al menos un método anticonceptivo en 1997, el 79.5% de las hablantes de lengua indígena, lo conocían” (ver Gráfica 7).¹⁵² Al respecto cabe señalar que parecería contradictorio que si la tasa de fecundidad es el doble en las hablantes de lengua indígenas que en las no hablantes, sean éstas últimas las que más visitan al médico, sin embargo al meter el factor anticonceptivo puede relacionarse que al visitar con mayor frecuencia el médico y los servicios de salud, más orientación e información en términos de anticoncepción tienen. No obstante, el hecho de que sea el doble la tasa de fecundidad indica -comparándolo con el uso de servicios médicos, que es alto en la hablantes de lengua indígena, y, a pesar de que las visitas a dichos servicios no denotan una diferencia importante entre las hablantes de lengua indígena y las no hablantes (apenas 10% de diferencia)- que los comportamientos en términos de anticoncepción por parte de las hablantes de lengua indígena no es el esperado por parte de las instancias estatales. En otras palabras, el uso de servicios médicos por parte de los hablantes de lengua indígena no es tan bajo como para que se presenten tasas de fecundidad tan elevados, lo cuál nos permite pensar que razones culturales están involucradas en estos datos. Una vez más la pregunta va en el sentido de saber si se trata de un comportamiento cultural o de razones de infraestructura material que el Estado debe suplantar.

¹⁵² http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=395

Gráfica 7. Promedio de hijos nacidos vivos de mujeres indígenas de 15 a 54 años por grupos de edad y condición de habla indígena, México, 2000



Fuente: INECOMAPO. Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos del XI Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

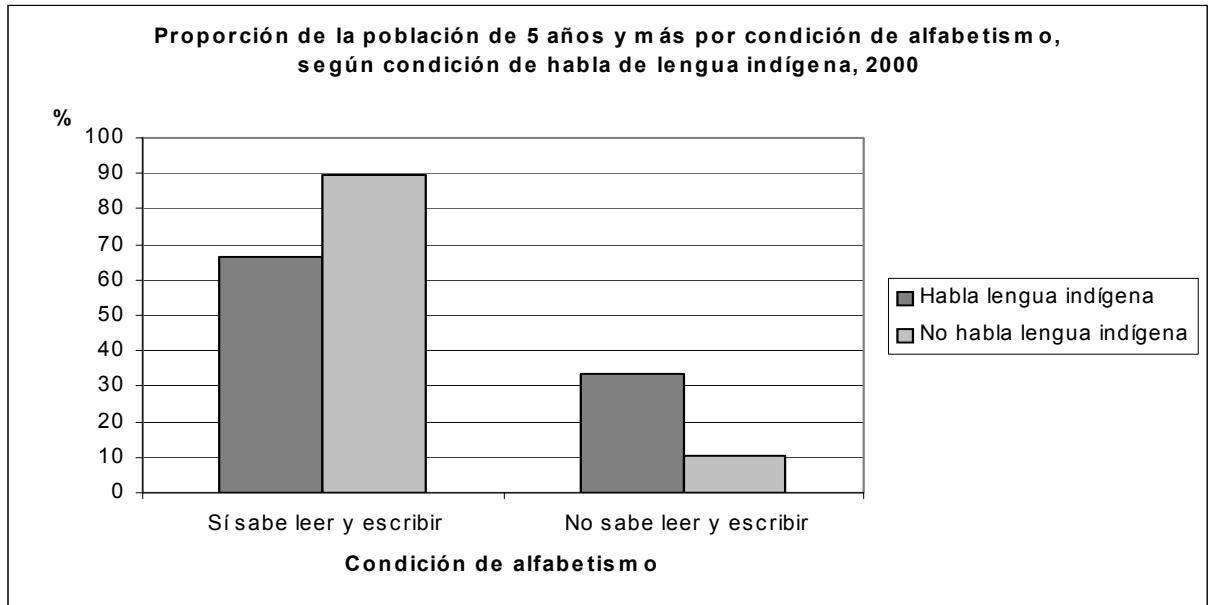
Educación y analfabetismo

Para las instancias estatales como el INEGI y la CDI la educación significa el proceso de escolarización al que todo mexicano tiene derecho constitucional de acceso, y busca potenciar las capacidades individuales a través de los conocimientos adquiridos y, por tanto, la incorporación con mejores posibilidades al entorno social, económico y cultural de cada persona. Saber leer y escribir constituye una herramienta base de la interacción entre individuo y sociedad, de la cual carece 25% de la población indígena de 15 años y más.¹⁵³ Como se puede observar, en relación con los datos mostrados sobre la educación, uno de los indicadores del nivel escolar de la población es la condición de alfabetización, y es evidente que entre la población que habla alguna lengua indígena, aquellas que no saben leer ni escribir representan una mayor proporción que en el caso

¹⁵³ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=395

de los no hablantes de lengua indígena, que es casi del triple. Cabe mencionar que aproximadamente tres de cada diez hablantes de lengua indígena son analfabetas (Gráfica D).

GRÁFICA D



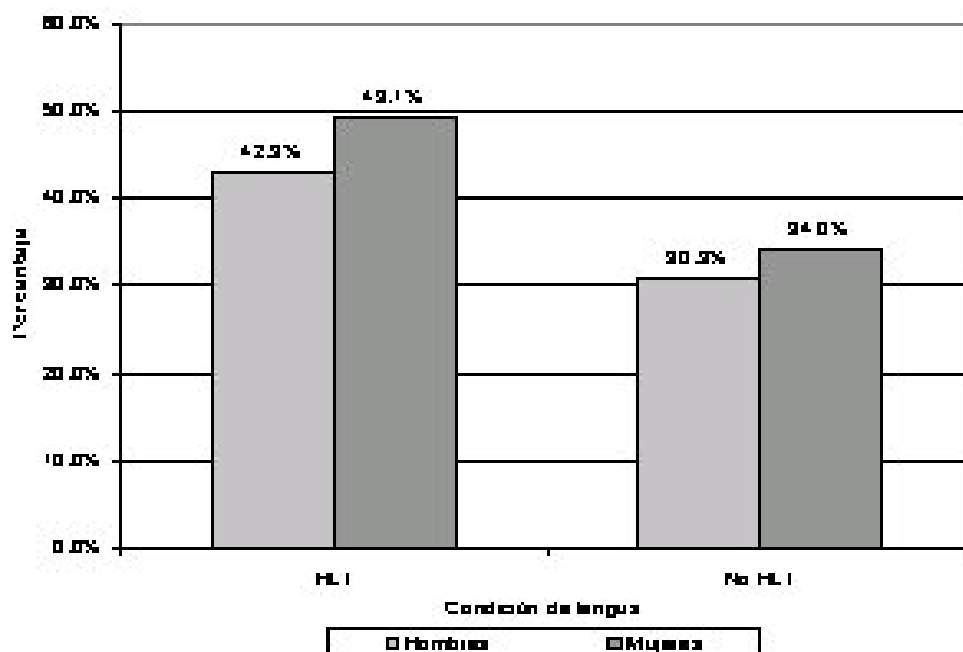
Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, a partir de XII Censo general de población y vivienda 2000

Varios presupuestos pueden surgir de estos datos: observamos que un 60% de los hablantes de lengua indígena “saben leer y escribir” independientemente si es menor al de los no hablantes de lengua indígena (diferencia de 30%). Primeramente como ya lo hemos mencionamos, estos datos no incluyen a los indígenas no hablantes de lengua autóctona pero que se dicen ser indígenas, y aquellos que niegan hablar una lengua indígena a pesar de que hablan. En lo que concierne a los jóvenes no hablantes de lengua indígena que viven en hogares indígenas, se puede deducir según los datos, que dos de cada diez personas en hogares indígenas completaron la primaria y cuatro de cada diez alcanzaron algún grado de posprimaria.

Estos datos inducen claramente, uno de los problemas mayores de la educación en México, que es la llamada enseñanza de calidad, donde no solamente es importante tener altos índices de alfabetización, sino alfabetos funcionales. Es decir, existen en la educación mexicana los llamados “letrados disfuncionales” que a pesar de “saber leer y escribir”, no contienen los elementos necesarios para funcionalizar dicha alfabetización. A este propósito es importante recalcar que según las últimas estadísticas del Programa *Oportunidades*, el nivel de terminación primaria en los más pobres (incluyen los indígenas) es más elevado y mucho mejor que en años anteriores. Pero al compararlo con el ingreso educativo a los niveles secundario y superior disminuye de manera

alarmante. “El 40% de la población indígena de quince años y más no cuenta siquiera con el nivel de primaria concluido, de ellos el 18% no tiene instrucción y solamente 22% tiene algún grado de primaria. Asimismo el 39% de la población indígena de 5 a 24 años no asiste a la escuela, con mayor desventaja para la población femenina, porque casi 42 de cada cien mujeres no va a la escuela mientras que 37 de cada cien hombres no asisten. La mayor inasistencia femenina se mantiene por condición de habla de lengua indígena, aunque incidiendo más entre las hablantes; mientras la mitad de las hablantes no asisten a la escuela, solo una de cada tres no hablantes no asiste. También los hombres hablantes presentan mayor inasistencia respecto a los no hablantes, con 43 y 31%, respectivamente. La inasistencia por edades de las mujeres hablantes de lengua indígena es menor para las niñas de cinco a catorce años, con menos de 20%, que para las de 15 a 24 años, con por lo menos 75%, lo que podría señalar menor disposición de servicio educativo en las comunidades”(ver Gráfica 12).¹⁵⁴

Gráfica 12. Población indígena de 5 a 24 años que no asiste a la escuela por condición de habla indígena y sexo, México, 2000

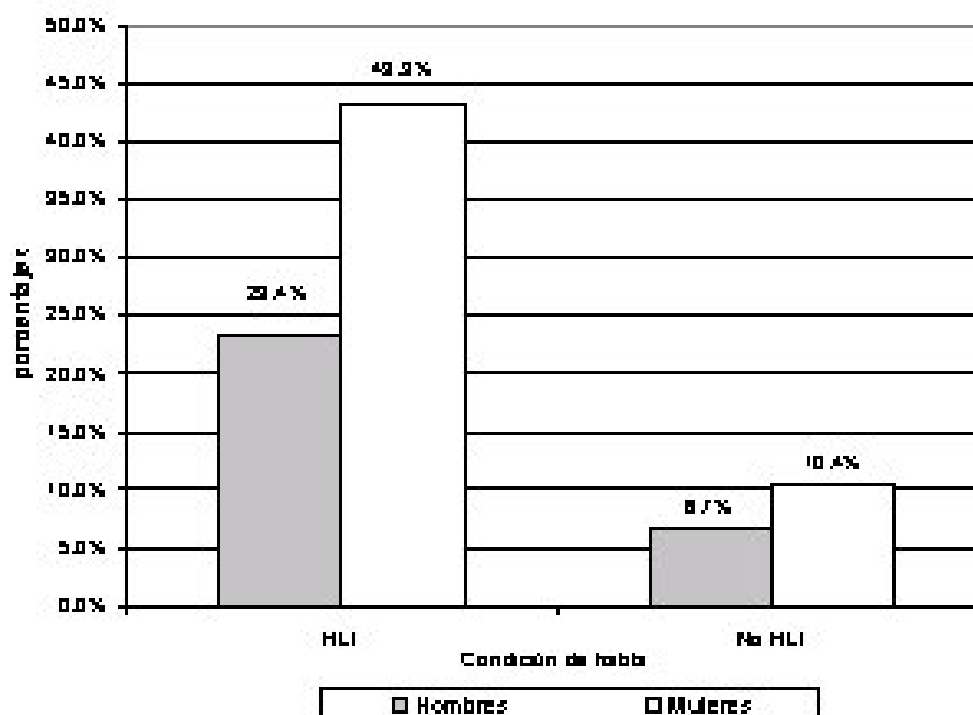


Fuente: INHONAPO. Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos del XI Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

¹⁵⁴ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=395

Según los datos de las mismas instancias “esta situación afecta en mayor medida a las mujeres, pues 32 de cada cien de ellas no lee ni escribe, mientras solo el 18% de los hombres presenta esta desventaja. El analfabetismo es mayor entre las mujeres que hablan lengua indígena (43.3%) que entre quienes no la hablan (10.4%). Para el sexo masculino 23.4% de los hablantes son analfabetas, mientras 6.7% de los no hablantes lo son. En todos los casos el analfabetismo afecta más a los adultos cuanto mayor es su edad; por ejemplo, mientras 44% de los hombres hablantes de 60 a 64 años no leen ni escriben, solo 22.5% de los de 40 a 44 años no lo hacen. Por su parte, el analfabetismo es de un 23.4% de las mujeres no hablantes de 50 a 54 años y de 12% entre las de 35 a 39 años.” (Ver Gráfica 11)¹⁵⁵

Gráfica 11. Población indígena de 15 años o más, analfabeta por condición de habla indígena, México, 2000



Fuente: INECOMAPO. Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos del XII Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Las propuestas a este tema por parte de las instancias federales indica que “sólo mediante la asistencia a la escuela de la población en edad escolar, sea desde el nivel preescolar hasta el nivel superior, se concreta el acceso a la educación a la que se tiene derecho; en su defecto, una

¹⁵⁵ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=395

*inasistencia reiterada constituye una desventaja social efectiva para estos grupos sociales.*¹⁵⁶ Esta solución sin duda podría ser lógica desde el lado del Estado-nación, pues tiene presupuesto de fondo que asistir a la escuela, con enseñanzas laicas y republicanas llevaría ineluctablemente a la inclusión del proyecto nacional de desarrollo con las competencias individuales necesarias para hacerlo, y por lo tanto integrarse al mundo del trabajo. Sin embargo, tal y como lo veremos en los capítulos III y IV, no se trata únicamente de soluciones involucrando factores físicos como el de asistir al aula y pasar de año escolar. De hecho, en la comunidad de estudio esto es lo que ha estado sucediendo últimamente en las escuelas cuyos alumnos indígenas se ven favorecidos por las becas escolares de los programas de erradicación de la pobreza, pues los maestros se ven en la obligación de pasar forzosamente a los alumnos (ciertamente dando clases de recuperación por las tardes), para evitarles el retiro de sus becas por falta o de asistencia o de ingreso al año escolar siguiente, así como para que las mismas primarias continúen obteniendo los beneficios federales prometidos por sus altos índices de terminación primaria y desempeños escolares.

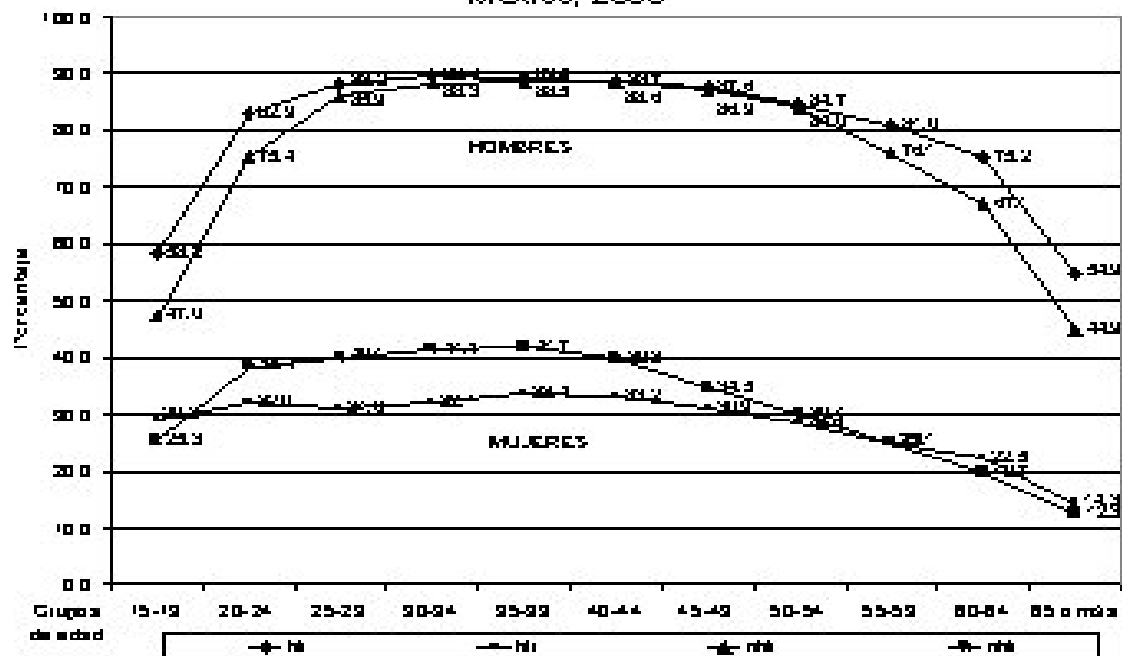
Así, al analizar los datos en términos del empleo, y de la inserción laboral observamos que a pesar de los “logros” establecidos por las políticas indigenistas, particularmente en la educación, la llamada movilidad social sigue intacta al menos para las poblaciones indígenas y en el sector laboral.¹⁵⁷ Los datos del CDI plantean que *“algo más de la mitad de la población indígena de quince años y más es económicamente activa (52.6%); la participación en el mercado de trabajo según la condición de habla indígena presenta una diferencia de solo dos personas de cada cien a favor de los hablantes de lengua indígena; 53.3% de hablantes frente a 51.1% de no hablantes. Destaca el hecho de que los jóvenes hablantes, hombres, de entre 15 y 24 años, presentan mayor participación respecto a sus equivalentes no hablantes.”* En otras palabras, la población joven hablante de lengua indígena trabaja desde temprana edad en comparación con sus pares no hablantes, aunque esta diferencia es muy poco significativa, lo que indica entonces que el ingreso laboral desde joven es una constante en el país. De manera más detallada podemos observar que *“desde el rango de edad 25 a 29 años y hasta el de 55 a 59 años la participación económica tiene la misma magnitud en hablantes y no hablantes. A edades de 60 años y mayores, los hablantes trabajan más que sus pares en magnitudes entre cinco y diez personas por cada cien. En el caso*

¹⁵⁶ http://cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=395

¹⁵⁷ Recordemos que la movilidad social es una de las nociones más importantes y fundamentales en la sociología, pues denota las problemáticas de las élites subiendo escalafones en la sociedad y generándose jerarquías sociales cada vez más estratificadas, también tiene que ver con una de las características primordiales de las sociedades occidentales contemporáneas, es decir, invoca la manera en la que una persona puede elevarse en la jerarquía social *“llegar a la gloria, a la fortuna, al poder.”* Cf. V. Pareto, *Les systèmes socialistes*, Girard et Brière, París, 1902-1903, P.A., Sorokin, *Social Mobility*, Harper and Brothers, New York, 1927. Para el caso de los grupos indígenas seguramente nos convendría más hablar en términos de inserción cultural.

femenino, para todos los grupos de edad son más participativas las mujeres no hablantes (33.7%) respecto a quienes hablan lengua indígena (28.8%); los grupos de edades de excepción donde es más alta la participación económica de las hablantes, son los de 15 a 19 y desde los 60 años y mayores, en tanto que aquellas de 55 a 59 años tienen la misma participación unas y otras” (ver Gráfica 8). Lo anterior nos indica pues de manera general que el empleo juvenil es una característica de la población mexicana incluyendo hablantes y no hablantes de lengua indígena.

Gráfica 8. Tasa de participación económica de la población indígena de 15 años o más por grupos de edad, sexo y condición de habla indígena, México, 2000



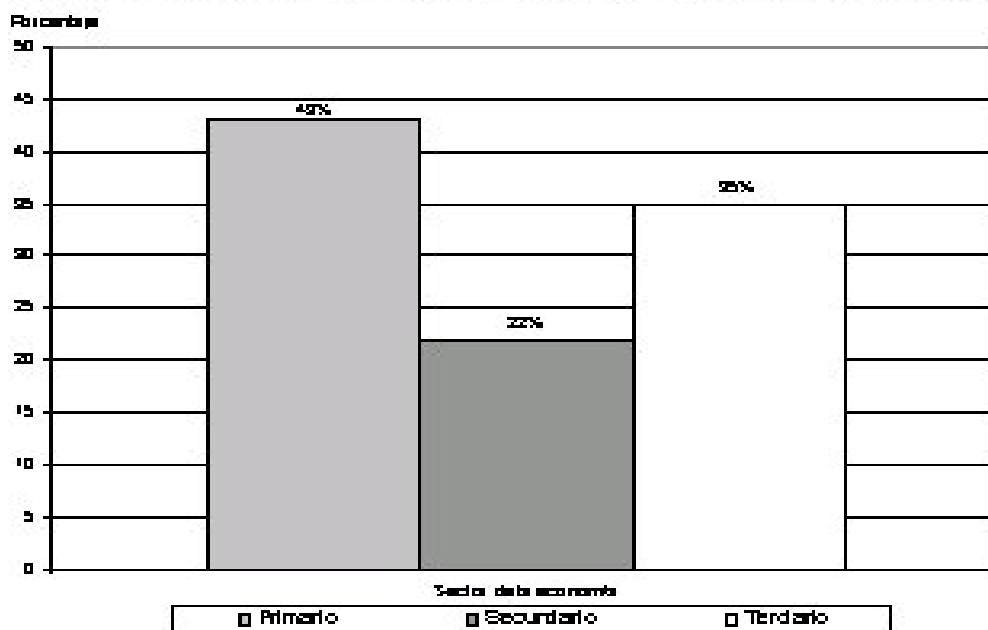
Fuente: INECOMAPO. Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos del XI Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Sin embargo, lo que realmente nos da pauta para conocer mejor la conexión entre escolaridad e inserción al modelo productivo del Estado-nación, y la relación entre diferenciación cultural y desigualdad social es conocer los sectores en los que cada grupo de población trabaja y los ingresos que obtiene. Es aquí en donde la movilidad social o la inserción cultural intervienen. “El 82% de la población indígena que es económicamente activa está ocupada y se desempeña fundamentalmente en el sector primario de la economía, mismo que concentra al 43% de los ocupados indígenas; en el sector secundario se ocupa el 22% y en el sector de servicios se desempeña el 35%. En cuanto a la actual demanda laboral de esta población existe tendencia a una mayor participación indígena en los servicios” (ver Gráfica 9).¹⁵⁸ Como es evidente hasta el

¹⁵⁸ Sector de ocupación o de actividad: Primer nivel de agrupación de las actividades económicas afines en función de su similitud en el proceso de producción realizado en la unidad económica, empresa, negocio,

momento es confuso establecer lazos entre situación precaria de movilidad social y diferenciación cultural, pues los hablantes y no hablantes se reparten de manera más o menos equitativa en los tres sectores, que en realidad no establecen de manera general diferencias importantes en términos de jerarquías, aunque es sabido que principalmente el sector primario es el más afectado en cuanto a percepciones económicas, justamente en donde los indígenas tienen una mayor participación.

Gráfica 9. Población indígena por sector de la economía, México, 2000

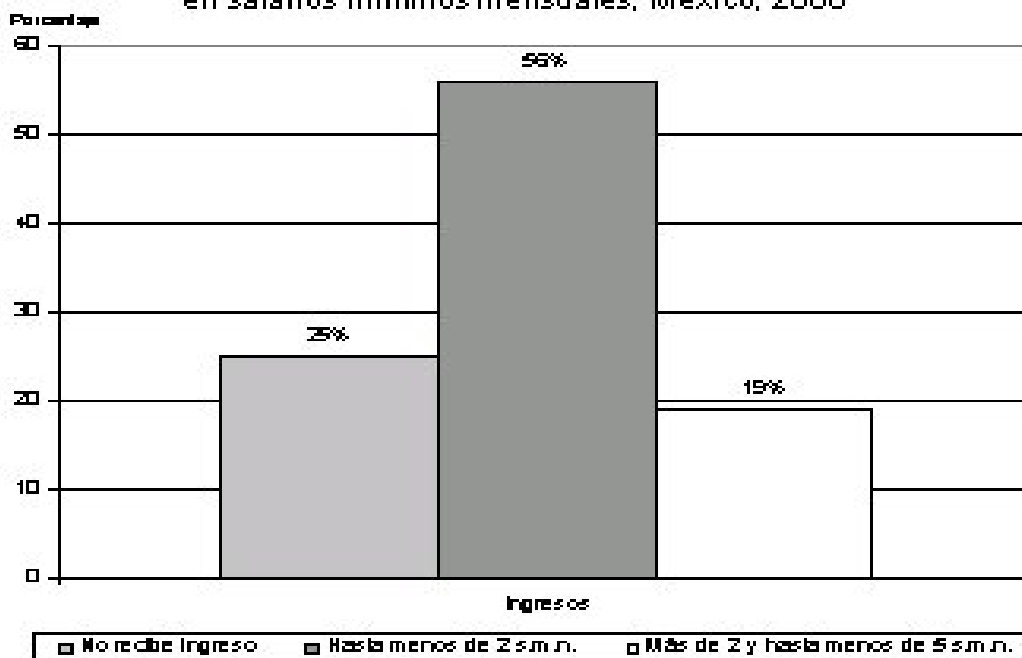


Fuente: INPCO NAPO. Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos del XI Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

No obstante, cuando completamos esta tríada de gráficas sobre la inserción laboral, encontramos que en términos de ingresos la diferencia es enorme entre los hablantes y los no hablantes. Ahí se percibe el factor escolar, así como el factor de discriminación. Esto es el factor de la movilidad social y el de la inserción cultural. Así, observamos que “en cuanto al ingreso por producto del trabajo declarado por los ocupados indígenas pocos son los que tienen una situación mínima aceptable, compatible con el acceso pleno a satisfactores fundamentales; 25 indígenas ocupados de cada cien no recibe ingreso, 56 de cada cien recibe hasta dos salarios mínimos mensuales (smm) y solamente 19.4% recibe más de dos smm” (ver Gráfica 10).

establecimiento o lugar, en donde la población ocupada trabajó la semana previa al momento de captación. Se clasifica en sector el primario, donde se incluyen las actividades para el mercado y autoconsumo agrícolas, ganaderas, forestales y de pesca y caza; sector secundario, que incluye las actividades extractivas, electricidad, agua, construcción e industrias manufactureras; y el sector terciario que incluye comercio, servicios y actividades de gobierno.

Gráfica 10. Población indígena ocupada por ingreso recibido en salarios mínimos mensuales, México, 2000



Fuente: INPCOMAPO. Es Imágenes de la población indígena a partir de la base de datos del XI Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Es aquí donde podemos aducir que a pesar de que la mayoría de la población mexicana trabaja desde edades jóvenes y que la diferencia entre hablantes y no hablantes en términos de participación laboral no es significativa, cualquiera que sean los sectores laborales son los indígenas quienes se encuentran en los empleos peor remunerados, que según la teoría de la meritocracia serían por definición los de menor preparación.

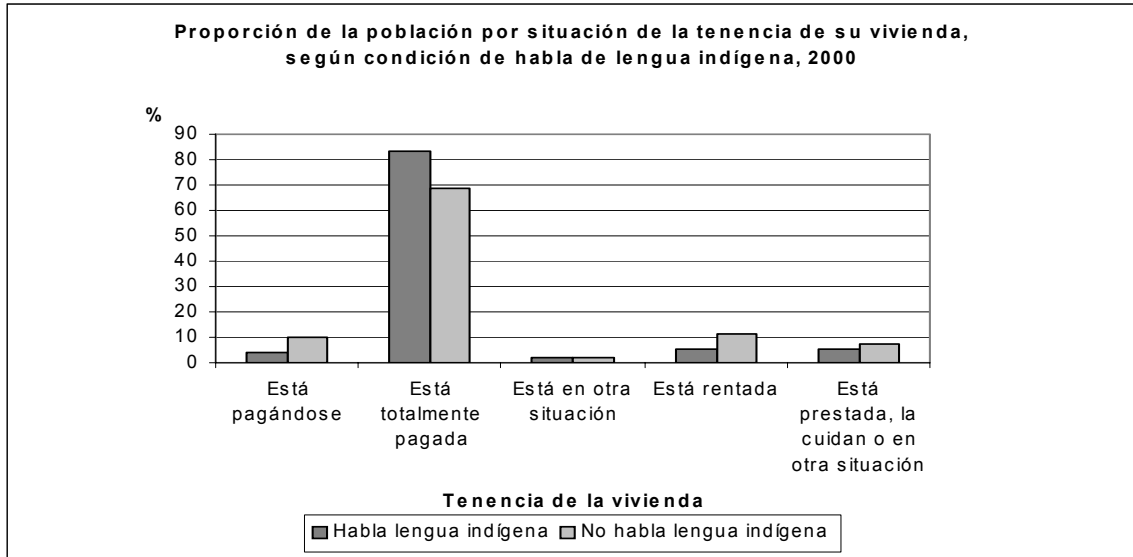
Vivienda y familia

La vivienda es un factor importante pues es ahí donde se vehiculan los valores de la familia, las creencias que los sustentan y donde se transmiten elementos culturales que permiten la reproducción cultural de los grupos. La situación en relación con la tenencia de la vivienda es que los hablantes de lengua indígena son en la mayoría de los casos dueños de su propia vivienda, lo cual se observa con menor frecuencia entre los no hablantes de lengua indígena. No obstante, en este resultado no se considera el valor de las propiedades, el cual en las zonas rurales (donde habitan principalmente los hablantes de lengua indígena) suele ser notablemente menor que en las zonas urbanas (Gráfica E).

En cuanto a la condición de vivienda se refiere, los resultados en torno al tipo de piso (que suele utilizarse como un indicador del nivel socioeconómico de la familia), muestran que más de la

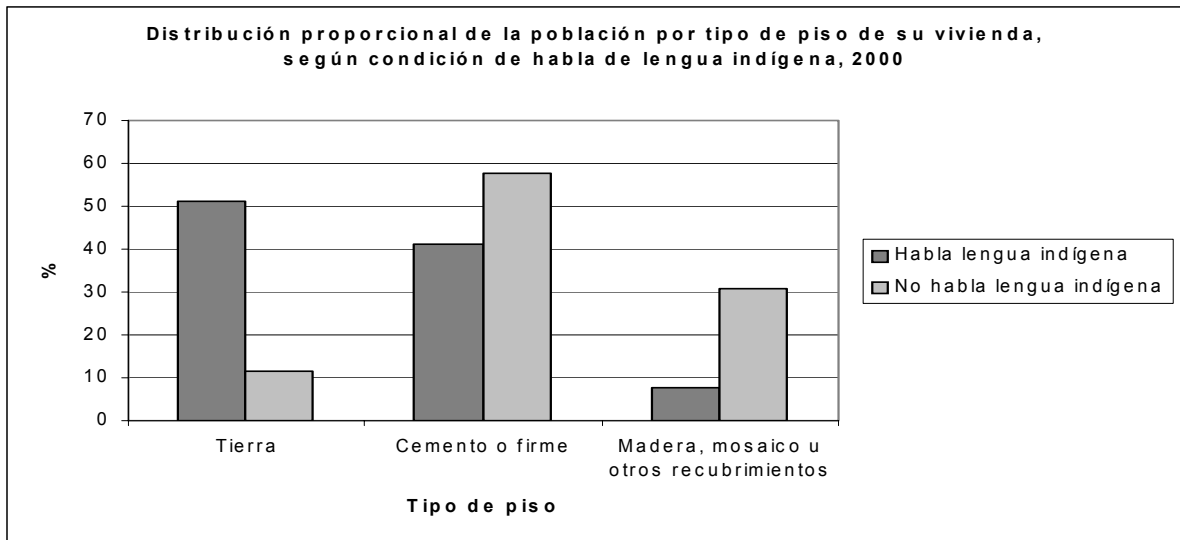
mitad de la población hablante de lengua indígena habitan en una vivienda con piso de tierra, situación que entre los no hablantes de lengua indígena representa apenas de 10% (Gráfica F)

GRÁFICA E



Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, a partir de XII Censo general de población y vivienda 2000

GRÁFICA F



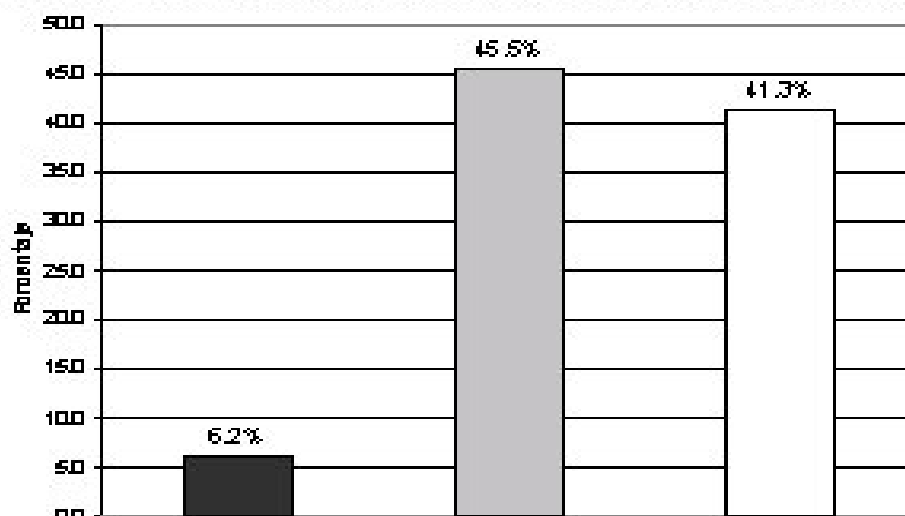
Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, a partir de XII Censo general de población y vivienda 2000

Una vez más, este tipo de características representa realmente un factor de desigualdad social y económica. Muchos autores aluden el factor *piso* al tipo de enfermedades, sin embargo no estamos muy seguros de aseverar que el cambio de piso mejoraría sustentablemente la condición de

marginalidad (según la definición aquí expresada) vivida por las poblaciones indígenas. La cultura otomí de la región de Querétaro tiene entre sus costumbres realizar la socialización fuera de la casa. No es en el interior de las viviendas que se vive la reproducción cultural y la transmisión de valores, por lo que inclusive teniendo otro tipo de piso que no sea el de tierra, no sugiere un factor altamente de marginación, sino en el mejor de los casos de prevención de enfermedades. Un dato interesante es que el hecho de que la mayoría de los grupos indígenas sean dueños de sus casas, permite tener un pie a tierra tanto para los procesos migratorios, como para el mantenimiento de los valores familiares y culturales de la comunidad. En otras palabras les ha permitido hacer raíces en sus zonas de refugio y generar vínculos de pertenencia comunitaria que complejiza la cuestión de la diversidad de mundos inscritos en el universo indígena, particularmente para las políticas educativas.

Ahora bien, los institutos oficiales y las interpretaciones censales, plantean que en *“general las viviendas que ocupa la población indígena no proporcionan condiciones saludables o de seguridad ante eventualidades del medio ambiente, tanto por lo precario de sus materiales de construcción como por la falta de servicios. Más del 40% de las viviendas, además de tener piso de tierra, lo que suele contribuir a la incidencia de enfermedades gastrointestinales, especialmente en menores de cinco años, presentan techos de materiales perecederos que no ofrecen resistencia ante fenómenos naturales como vientos, sismos e inundaciones. Casi nueve de cada diez individuos carece de una habitación exclusiva para cocinar, además de que el área para la preparación de sus alimentos generalmente no ocupa espacios definidos, lo que puede estar suponiendo un riesgo para la salud de los ocupantes por su exposición directa a los gases de la combustión en la preparación de sus alimentos. Seis de cada diez viviendas disponen de agua entubada, hecho que propicia, en donde no disponen de ella, la necesidad de acarreo cotidiano del vital líquido, labor predominantemente femenina o infantil. Siete de cada diez viviendas tiene exclusividad en el uso del servicio sanitario. Con relación a la disponibilidad de energía, el 83% de las viviendas cuenta con electricidad y en el 62% de ellas se cocina con leña o carbón”* (ver Gráficas 13 y 14).

Gráfica 13. Población indígena por entidad federativa según materiales de construcción en la vivienda de residencia, México, 2000

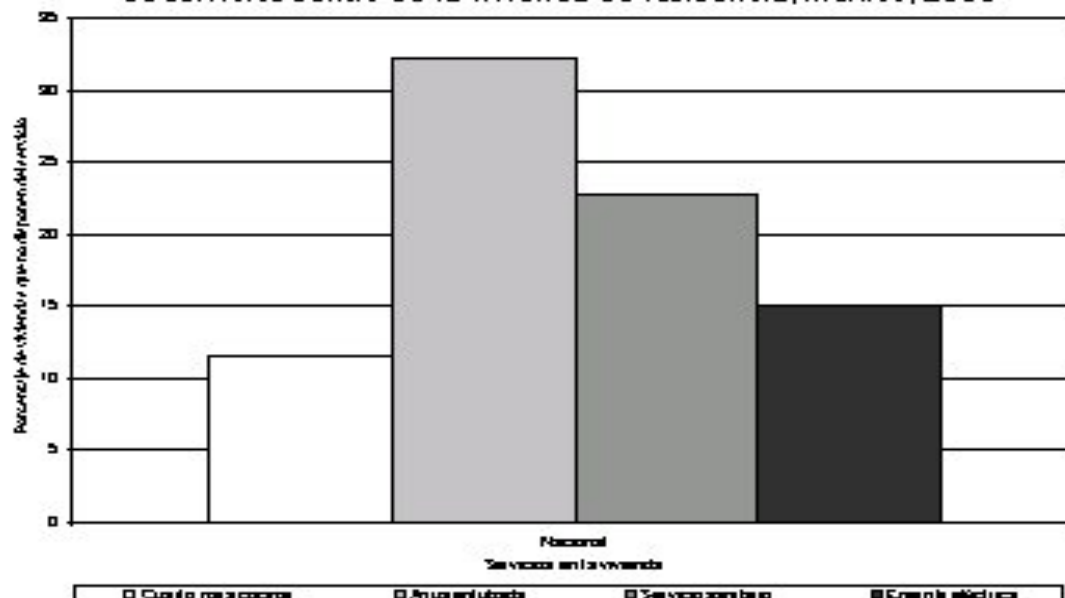


Materiales de construcción

- Paredes con inuldas con material de desecho, lámina de cartón, asbesto o mica, cartón, bambú o palma.
- Piso de tierra.
- ▨ Techo con inuldo con material de desecho, lámina de cartón, asbesto o mica.

Fuente: INECOMAPO. Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos del XI Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Gráfica 14. Población indígena por entidad federativa según disponibilidad de servicios dentro de la vivienda de residencia, México, 2000



Fuente: INECOMAPO. Estimaciones de la población indígena a partir de la base de datos del XI Censo general de población y vivienda 2000, INEGI.

Estos datos que sin duda, no dejan de sensibilizarnos frente a la situación indígena. pero, una vez más sin negar las repercusiones que estas circunstancias materiales pueden tener en la inserción cultural y en la desigualdad social de los indígenas, falta por elucubrar si al resolver estos problemas de infraestructura realmente se resolverían las cuestiones de inserción cultural y de movilidad social, tanto como la problemática de la desigualdad social. Recordemos que estos datos más bien nos hablan de pobreza o de marginalidad indígena, pero no precisamente de desigualdad que tiene una connotación más profunda y con características de índole más cultural, antropológica y comparativa entre modelos de desarrollo. Es decir entre dispositivos políticos que rigen los económicos.

Al respecto vale recordar las reflexiones de Pierre Clastres, *“la división mayor de la sociedad, aquella que funda todas las demás, incluyendo sin duda la división del trabajo, es la nueva disposición vertical entre la base y cima, es el gran corte político entre detentores de la fuerza, sea guerrera o religiosa, y sujetos a esta fuerza. La relación política de poder precedente funda la relación económica de explotación. Antes de ser económica la alineación es política, el poder es ante todo el trabajo, lo económico es una deriva de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de las clases.”*¹⁵⁹ Evidentemente que no se trata de plantear que las comunidades indígenas no requieren de algunos elementos materiales que les proporcionen armas para combatir enfermedades y seguridad contra las intemperies, pero el caso es que no estamos seguros de que sean los únicos o más esenciales rasgos que permitan comprender la desigualdad social en los grupos indígenas.

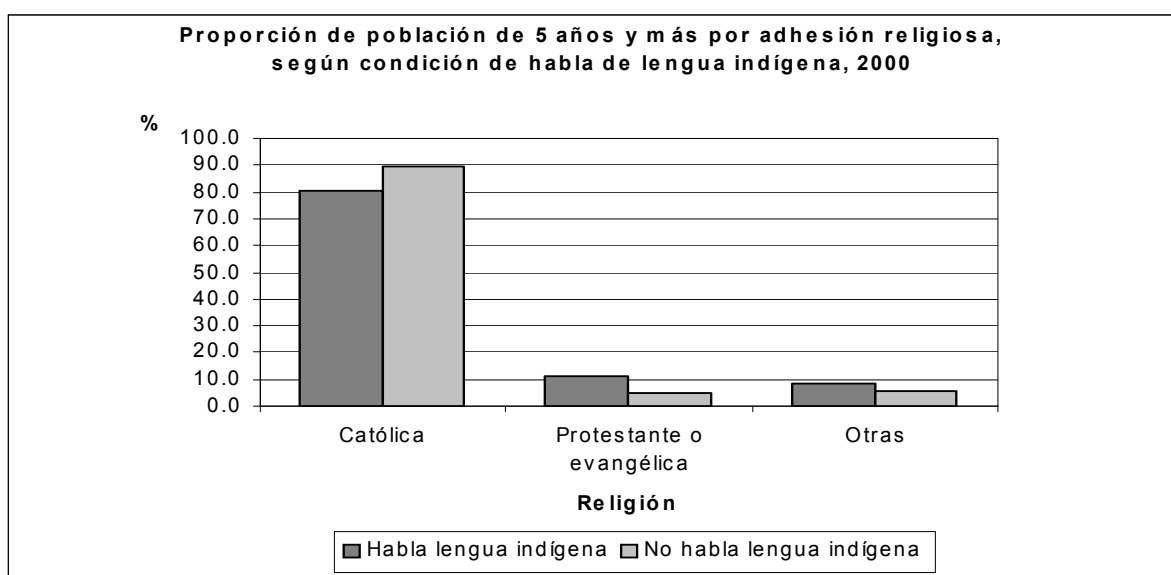
Pertenencia religiosa

Finalmente veamos un dato interesante que puede darnos pauta a un análisis complementario al establecido anteriormente. La población indígena se declaró católica en una medida de ocho de cada diez personas de cinco años y más; protestante o evangélica en una de cada diez personas. Los que profesan una religión bíblica no evangélica son casi el 3%, los practicantes de otras religiones son el 0.3% y más del 5% se declararon sin religión. Sin embargo si comparamos estos datos con los no hablantes de lengua indígena la situación puede ser representativa. Efectivamente, en el país, la mayor parte de la población es católica; sin embargo, al diferenciar por condición de habla de lengua indígena se observa que entre los hablantes de lengua indígena hay una menor proporción de católicos, la proporción de protestantes o evangélicos duplica la de los no hablantes de lengua indígena, aunque apenas representan 10%. Es interesante observar que un porcentaje de 10 por ciento de indígenas, es concomitante con el 9.3 de municipios indígenas o con presencia de

¹⁵⁹ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Les édition de Minuit, París, 1974, p. 169.

población indígena con grado de marginación “muy bajo”, tal y como lo vimos al inicio de este rubro. Por el momento no podemos afirmar si el hecho de ser evangélico o protestante en los indígenas determina mejores condiciones de adaptación a los modelos de desarrollo (Gráfica G), sin embargo no deja de ser llamativa la relación. Ahora bien, sobre este último aspecto, entre creencias y repercusión en los comportamientos con relación a modelos de desarrollo será al que nos dediquemos particularmente en esta reflexión a partir de los siguientes capítulos. Es decir, a la inferencia que pueda tener un tipo de creencia o la adhesión a un sistema de creencias específico sobre comportamientos específicos al punto de generar respuestas (conscientes o no) a un entorno particular de desarrollo que resulte en contextos de desigualdad social.

GRÁFICA G



Fuente: Daniel Gutiérrez Martínez, a partir de XII Censo general de población y vivienda 2000

Balance prospectivo

Hemos visto que estos datos nos han proporcionado una idea efectivamente de la marginación material en cuestiones de salud, educación, vivienda, piso, fecundidad, etc. existente en las llamadas poblaciones indígenas, particularmente las de los hablantes de lengua indígena. Si bien se confirma su grado de pobreza con respecto al resto de la población, estos datos no nos proporcionan de manera matizada algunos factores de reflexión culturales y de comportamiento que nos permitan entender dicha situación en concreto, a lo largo de la historia. Se verifica la falta o ausencia de esto y aquello, pero no nos da pautas de entendimiento de la relación intrínseca que existe entre las políticas indígenas y los modos de recibirlas por parte de estas poblaciones.

En efecto, de acuerdo con estos resultados, se puede afirmar desde una perspectiva materialista que existe una mayor precariedad en las condiciones de salud, de educación y de vivienda en los hablantes de lengua indígena; no obstante, se reconoce que es necesario un análisis más exhaustivo de estos aspectos, primeramente al nivel estadístico, y en segundo término a partir de un análisis cualitativo. Sin duda todavía hace falta estudiar los índices de salud (infraestructura de centros de salud, médicos por habitante indígena, enfermedades de mortalidad en las comunidades indígenas, tasa de curación, etc.), de alimentación (índices de nutrición, de alimentos consumidos, cantidad por habitante, etc.), de propiedad y de la tierra (índices de hacinamiento, techos en las viviendas, drenaje, tipo de propiedad en cuanto a su productividad, y utilización de la tierra para fines de autoconsumo, etc.), así como en cuanto a la educación se refiere (centros educativos, por comunidad, maestros por alumnos, término de escolaridad, repartición de libros de texto, usos de los mismos, grado de practicidad de la educación bilingüe, etc.), todo esto con el fin de elaborar en una mapografía más exhaustiva de los pueblos indígenas en donde se pueda comparar sus grados de etnicidad o reproducción cultural y desigualdad social.

Empero sin duda encontraremos en esta mapografía estadística las mismas aseveraciones y constataciones de que las poblaciones indígenas representan los datos más importantes en términos de la desigualdad, la marginalidad y la pobreza de la población mexicana. En suma, estos datos no nos podrán constatar más la realidad indígena actual que la que conocemos en cuanto a sus grados de desigualdad social (principalmente), en las diferentes áreas aquí presentadas. Hay que señalar que con estos resultados no se plantea la existencia de una causalidad genética entre el hecho de hablar una lengua indígena y la de la reproducción de la desigualdad social, al menos por el momento. Simplemente se quiere conocer a partir de estas constataciones estadísticas la relación que existe entre la condición indígena (etnicidad, sistemas de reproducción cultural indígena), la marginalidad, la pobreza y/o la desigualdad social –según la situación que se quiera observar- y el sustrato ideológico o cultural contenidos en las políticas públicas aplicadas en las comunidades indígenas establecidas para intentar paliar este hecho social.

Después de mirar estos datos estadísticos, está claro que la pregunta acerca de la manera en la que se puede superar la marginalización indígena sigue presente. Sigue aún la cuestión de saber si sus culturas y costumbres deben ser reconocidas, si acaso pueden ser aprovechadas y si realmente constituyen una realidad y una necesidad para la sociedad, en este caso la mexicana. Se puede decir que existe en realidad una importancia mayor en torno a los conocimientos indígenas en el proceso de desarrollo moderno. Es en este sentido, que se podría aludir que las políticas indigenistas terminan por privilegiar, de manera explícita o no, los intereses estatales, más que favorecer aspectos endógenos del desarrollo indígena que autonomicen sus poblaciones con respecto al

Estado (desarrollo local). Realmente se debe seguir tratando de mantener sus instituciones, los conocimientos contenidos en sus dinámicas de preservación, de curación. En suma, se puede decir que los conceptos acerca del desarrollo de la población indígena pueden aportar algo pertinente a un proceso nacional de mayor envergadura e inclusión. En este sentido coincidimos con tantos autores que se preguntan hasta qué punto el proceso de aculturación, integración, así como las dinámicas migratorias han permitido que los grupos indígenas de México conserven parte del saber heredado o construido. Existe realmente aún una identidad (Sentido de la acción) étnica que permita que los indígenas tengan voz y voto en un proyecto de sociedad. En qué sentido los mestizajes urbanos y culturales no han suplantado las identificaciones étnicas y hecho perder modos de supervivencia catalogados de indígenas y naturales. La población indígena ha aumentado en términos demográficos, pero podemos decir lo mismo de sus sistemas de organización y creación. Podemos decir tal y como unos años antes lo afirmaba Stavenhagen, al decir que *“la población indígena vive en pequeñas comunidades rurales, se dedica sobre todo a actividades agrícolas y artesanales (pero también las hay pesqueras, comerciantes, mineras, pastoras, etc.) en el marco de instituciones sociales comunitarias (civiles y religiosas) que las distinguen de la sociedad global y de otras comunidades semejantes y que son el basamento de un sentimiento de pertenencia que podríamos llamar conciencia étnica.”*¹⁶⁰ Precisamente, acaso el apoyar a los pueblos indios en la promoción de sus culturas no significaría idealizar dichas poblaciones tal y como en un momento se hizo en Valladolid, o se trata únicamente de reconocer el desarrollo equitativo en la diversidad.

Sin duda es difícil ignorar que la marginalidad indígena tiene que ver con una situación de muchas centurias, basta con estudiar históricamente las políticas aplicadas a los pueblos indígenas en una misma área para constatar que se trata de una situación general e histórica y no de un fenómeno reciente de los últimos años.¹⁶¹ A este respecto planteamos que los datos apuntados aquí sólo tuvieron el objetivo de dar cuenta de los principales puntos a partir de los cuales se puede iniciar esta investigación: diferenciación de creencias y desigualdad social.

Así, no está demás insistir por tanto que al asociar los datos socio-económicos y la evocación de la gran riqueza cultural que representan los pueblos indígenas para la diversidad cultural de México, la hipótesis de trabajo parecería ser que a mayor diferencia y distancia

¹⁶⁰ Rodolfo Stavenhagen, (1983), *Op. cit.*, p. 505.

¹⁶¹ El Capítulo IV versará sobre esta comparación en el área de la educación. Sólo a partir de esto se podrá establecer un hilo conductor y un rastreo histórico de la desigualdad en las comunidades indígenas y encontrar las causalidades encontradas, de manera que en un estudio más contemporáneo se comparen estos datos estadísticos e históricos y la manera en cómo la comunidad lo reciente y las estrategias de respuesta (Capítulo IV).

culturales con respecto a la cultura llamada nacional y supra-histórica moderna, secular, urbana mayor serán los índices de pobreza, marginalidad y desigualdad social.

Ahora bien, la cuestión sería de saber si *“la persistencia de características étnicas significa resistencia a la penetración de la economía capitalista; hasta qué punto están vinculadas con formas precapitalistas de explotación económica.”*¹⁶² Sin duda, se trata de una realidad compleja y con diversos factores que es necesario tener en cuenta. Uno de los elementos de esta compleja realidad en términos teóricos es la manera en la que se ha tratado de dar respuesta teóricamente a esto que se llama desigualdad social y económica, o de manera muy particular la manera en la que se han dado respuestas a lo que el Estado mexicano llama “el problema indígena.” Incluso, se podría plantear el interés de observar el tipo de respuestas que se han querido dar en términos teóricos de lo que se considera la desigualdad educativa.

Sin duda, ha habido muchas propuestas teóricas que se han esbozado para explicar este fenómeno. Al respecto sería irresponsable negar la muy abundante bibliografía existente, particularmente desde la antropología, la sociología, la historia o la demografía, dedicada específicamente al estudio de la problemática indígena a partir de los proyectos de nación llevados a cabo en dichas poblaciones. Empero, al mismo tiempo esta vastedad de información denota una indefinición de problemas comunes, y más bien han alimentado la tendencia a la inflación informativa, desde estudios de caso y sus grandes cifras censales, hasta monografías detalladas y cualitativas con ausencias de integración analítica interdisciplinaria. Podríamos decir de manera general que a pesar de los esfuerzos realizados en la investigación, los análisis siguen dividiéndose en aspectos de tipo cualitativo o cuantitativo, micro o macro, del agente o la estructura, y difícilmente se pueden integrar estas diversas perspectivas al análisis de la asimetría indígena mostrada en los datos socio-económicos con respecto al resto de la población, tomando en cuenta factores de tipo cultural, de valores y desde el enfoque de la reproducción cultural de la creencias.

Ciertamente en todos estos estudios no se deja de afirmar que existe una *“inserción desventajosa de los indígenas mexicanos en los modelos de desarrollo económico y social [más aún] los datos que se exponen [tal y como fue planteado aquí de manera detallada] ratifican que las localidades y municipios que presentan los mayores porcentajes de población indígena (por ejemplo, 70% y más), exhiben las mayores tasas de alta y muy alta marginación medida con base en el analfabetismo o la baja escolaridad, la carencia de servicios básicos (agua potable, luz eléctrica, drenaje, vivienda), la participación en la producción o el monolingüismo en lenguas*

¹⁶² Rodolfo Stavenhagen, (1983) *Op. cit.*, p. 505.

*indígenas. Un cuadro semejante se obtiene al examinar la mortalidad infantil, la esperanza de vida y la migración estacional o definitiva.*¹⁶³

Sin embargo, se puede decir que dos tipos de propuestas se muestran en los análisis, favoreciendo posturas teóricas opuestas pero complementarias a la vez, incluso hay quienes hablan de preferencias “*ideológicas por parte de los autores, más que de tratarse de un serio esfuerzo por interpretar la realidad*”¹⁶⁴ En este sentido observamos por un lado los estudios de tipo cualitativo, en su mayoría con un enfoque micro y etnológico que dan cuenta principalmente del rol que tienen las ritualidades y costumbres de los llamados pueblos originarios y su particularidad con las dinámicas mestizas, criollas y del llamado mundo secular moderno. Así, se propone un respeto a los usos y costumbres de dichas comunidades y enfocar el desarrollo nacional de estas poblaciones al ámbito local, e interno (desarrollo etno-sustentable). Por el otro lado, nos encontramos con los análisis de tipo cuantitativo donde se da cuenta de la ausencia de infraestructura material en diferentes rubros de la vida económica y social de los pueblos indígenas y la necesidad de paliar dichos factores con impulsos económicos sustantivos, que van desde la construcción e instauración de bienes escolares, de salud y del campo, hasta estímulos familiares para la integración a los modelos nacionales de desarrollo (Solidaridad, Progresía, Contigo, Oportunidades, educación bilingüe).

No cabe duda que si bien los dos enfoques tratan y consideran niveles diferenciados del problema que es necesario tener en cuenta, las soluciones concretas reflejadas en las políticas públicas a las comunidades indígenas permanecen muy limitadas y cantonadas a su campo de análisis.¹⁶⁵ Esta situación no está alejada de nuestra problemática, más aún refleja el debate académico y político en torno a la desigualdad.

En efecto, existe una diferencia en los análisis sobre la desigualdad social y económica, que reflejan de igual manera los dos enfoques de tipo cualitativo y cuantitativo mencionados anteriormente. Se habla particularmente en términos de *desigualdad de oportunidades y la desigualdad de resultados*. Siendo un poco esquemático, la primera alude a cuestiones de tipo cualitativo estructural (no se dan las condiciones socio-culturales para generar la igualdad entre los grupos), la segunda se acercaría a un enfoque de tipo más cuantitativista, donde se propone que las condiciones materiales deben resolverse para llegar a los objetivos planteados de igualdad. Generalmente se alude a esta última, para explicar la problemática no solamente indígena sino nacional e incluso a veces internacional.

¹⁶³ PNUD, INI, (1998), *Op. cit.*, pp. 20-21.

¹⁶⁴ Rodolfo Stavenhagen, (1983), *Op. cit.*, p. 505.

¹⁶⁵ El caso de las políticas públicas aplicadas a las comunidades indígenas, particularmente las educativas durante los años noventa serán tratados en el Capítulo IV.

Recordemos que la noción de igualdad sobre la cual se sustentan las independencias y la conformación de los Estados-nación republicanos, laicos y democráticos en los dos últimos siglos, es la de la generación y garantía de la igualdad de oportunidades, siendo que la igualdad de resultados alude a problemas técnicos complementarios de aplicación que se necesitarían efectuar para encontrar los objetivos deseados. En efecto este último enfoque observa sin duda los grandes números y hace del problema indígena una cuestión marginal de Estado, de representatividad poblacional de un diez por ciento, donde las soluciones están prácticamente asociadas al rubro de las necesidades de comunicación, de infraestructura y de educación en vista de la gran diversidad de lenguas que presentan los grupos indígenas. El problema, se dice, no solamente tiene que ver con la equidad en la diversidad, sino en lo costeable y significativo que sería una política pública multicultural que tome en cuenta este centenar de diversidades que habitan en México y representan en términos del imaginario una minoría para el territorio nacional. Es claro que esta posición, induce a lo que muchos llaman la perpetuación de los etnocidios incluyendo los estadísticos y la consolidación de la ignorancia de que el problema también se ubica en términos históricos, incluyendo toda la población.¹⁶⁶

Ahora bien, cabe insistir por el otro lado, que en esta toma de conciencia estatal e internacional sobre la ausencia de resultados satisfactorios en materia económica y social en las comunidades indígenas a partir de políticas indigenistas nacionales de tipo homogeneizantes, han difundido la necesidad de generar un esfuerzo mayor para generar políticas públicas nacionales de tipo pluriétnica que repercutan en la generación de mejores condiciones de vida para los llamados pueblos originarios. Un factor digno de mencionar en esta toma de conciencia, en torno al debate sobre la desigualdad, no solamente es el hecho de que se acepte que las políticas indigenistas del siglo XX hasta los años noventa habían estado ausentes de una visión pluricultural y más actualmente intercultural, sino que la problemática indígena debe dejar de ser una cuestión marginal en los asuntos nacionales, y ser un tema de prioridad en materia de desigualdad y marginación. Se trata que las políticas dejen de centrarse particularmente en la desigualdad de resultados.

Quizá esta declaración de factores en términos de desigualdad tiene todo el peso de la institución oficial, internacional y de Estado, marcando la pauta a seguir en las investigaciones no solamente de la pobreza y la desigualdad en las comunidades indígenas, sino de las políticas en todos los ámbitos. Sin embargo a pesar de la concientización de estos factores que alimentan los discursos que sustentan las políticas públicas actuales, se trata aquí de aspectos muy poco estudiados o tratados sistemáticamente en menor medida. En efecto, la construcción de imágenes que alimentan los imaginarios sociales y que repercuten en productos concretos expresándose

¹⁶⁶ INI/PNUD, (2000), *Op. cit.*, p. 21.

cotidianamente en las relaciones de grupos humanos, es el factor más importante, a nuestro parecer, de comprensión de la problemática indígena en nuestro país. Este enfoque, paradójicamente, siendo oficialista, es prácticamente ignorado, y no sólo en los estudios sobre desigualdad sino de igual modo en la ciencias sociales en general, particularmente la sociología. Evidentemente el análisis de la desigualdad social, a partir de la construcción de los imaginarios se distancia, de manera importante de las consideraciones de tipo cualitativista y cuantitativista y en especial en torno al debate sobre las desigualdades de resultados y de oportunidades. Sin duda, la discusión sobre desigualdades de oportunidades y de resultados en un territorio pluriétnico es central en nuestro enfoque, pues ésta nos permite entender la manera en la que se ha concebido tanto las políticas públicas de desarrollo en las comunidades indígenas, así como las teorías que las sustentan.

Es en este sentido que consideramos necesario efectuar un pequeño análisis, en este capítulo, de las propuestas teóricas en las ciencias sociales, sobre todo sociológicas, acerca de la desigualdad para observar y tener en mente los elementos y substratos de valor presentes en cada teoría, y observar si éstas no son el reflejo de las opciones tomadas por instancias gubernamentales en las políticas indigenistas.

I. 3. Planteamientos alrededor de las teorías de la desigualdad social en las ciencias sociales¹⁶⁷

“El razonamiento es más o menos el siguiente: las sociedades tradicionales están caracterizadas por un alto grado de homología entre estructuras familiares y estructuras económicas y sociales: en consecuencia, el estatus familiar es determinante principal del estatus social. En las sociedades industriales, por el contrario el estatus social de un individuo no es, para emplear el lenguaje de Parsons, impuesto (ascribed); es adquirido por sí mismo (achieved).”

Raymond Boudon¹⁶⁸

En esta primera parte de la investigación, nos hemos planteado como principal objetivo establecer algunas claves de lectura teóricas para analizar la desigualdad social y su relación con los sistemas de creencias en sociedades complejas culturalmente hablando, como la sociedad mexicana, a partir de una propuesta reflexiva con base en el imaginario social del indio en asociación con los datos aportados por los censos de población y otros. Diferentes resultados se han encontrado, concluyendo que efectivamente hay una relación entre constitución del imaginario social del indio y marginalidad-pobreza indígena, es decir, existe una concomitancia de pluralidad cultural y desigualdad social, avanzando la posible hipótesis que un factor determinante podría ser el choque entre mundos diferenciados culturalmente hablando, particularmente en lo que se refiere a la manera de concebir la organización política, económica y social. Este enfoque no tiene nada que ver con las teorías culturalistas que predominaron por mucho tiempo en las ciencias sociales, cuya punta de lanza era que el desarrollo socio-económico es un problema de cambio cultural, que si bien reconoce que existen estructuras sociales y prácticas “tradicionales” con sus sistemas de valores, esto debe de cambiar o desaparecer. Nuestro enfoque es quizá menos político: hay un modelo de desarrollo propuesto por una etnia dominante o que domina los aparatos de producción de sentido y que representa una tradición específica,¹⁶⁹ la cual considera que tal modelo es mejor para la emancipación de los grupos humanos, por lo que consideran que su modelo es universal y natural (lógica del Uno) y debe ser impuesto a todos los grupos. Este modelo ha afectado a ciertas poblaciones diferenciadas culturalmente compartiendo el mismo territorio, planteándose así una distribución desigual de los bienes y del acceso a éstos. Se buscan modos de corregir las imperfecciones del modelo, pero no se cuestionan sus fundamentos, sus directrices o sus objetivos. Esto conlleva a que el modelo contenga elementos de sacralidad, que se convierta en un Acto de Fe,

¹⁶⁷ Le agradezco de manera muy especial a Minor Mora por las informaciones, reflexiones y bibliografía otorgada para la realización de este apartado.

¹⁶⁸ Boudon, *L'inégalité des chances*, Pluriel, París, 1979, p. 29.

¹⁶⁹ Una vez más nos referimos a la noción de tradición citada anteriormente de Hobsbawm, de que la tradición se inventa y construye cualquiera que sea el grupo cultural y el tiempo de referencia.

que evidentemente choca con las prácticas y creencias de los grupos afectados, inmersos en otros actos de Fe. Por lo tanto se trata de un choque de creencias en competencia.¹⁷⁰

En esta dirección, diferentes propuestas han tratado de dar respuestas a estas cuestiones, pero la mayor parte del tiempo no se han tomado en cuenta lo que unos llaman “los problemas étnicos”, o lo que aquí llamaremos “la cuestión de las creencias” y no los han incluido en sus análisis y teorías. Y esto va desde las teorías económicas que la mayor parte del tiempo tienen como sujeto de análisis el individuo, el intercambio mercantil, y rara vez, sino es que nunca se plantean las cuestiones de la oferta y la demanda a partir de consideraciones colectivas, comunitarias, etc., hasta las teorías antropológicas que “*han descrito muchos casos de economía de prestigio en las sociedades campesinas; es decir, de gastos en fiestas y ceremonias por motivos de prestigio. Pero muchos economistas tienden a descartar este tipo de comportamiento porque no lo consideran racional ni, por lo tanto, digno de atención.*”¹⁷¹ Es claro que la mayor parte del tiempo las teorías sobre la desigualdad tienen un substrato de moralina y del deber-ser, contienen un sistema de creencias que los valida, y que valida política y acciones que afectan que no compartan esas mismas perspectivas, o no entren en los marcos referenciales de dichas teorías

En suma, las propuestas teóricas tanto de la economía como de la política y la sociología en torno a la desigualdad social en contextos culturalmente diferenciados o étnicamente plurales, más que permitimos entender las relaciones de poder y simbólicas intrínsecas en este fenómeno, han reproducido teorías que justifican y avalan modelos de desarrollo modernos, liberales propios a los sistemas occidentales de pensamiento, cuando de lo que se está hablando es de la desigualdad social de grupos alejados en cierta medida de estos sistemas de pensamiento. Finalmente se sigue pensando que se trata de un asunto de una minoría sin importancia (pues hay minorías en el mundo que pesan más que otras), tal y como representa el 10% de la población indígena para los problemas teóricos y políticos del Estado Mexicano.

¹⁷⁰ Otros autores lo plantearían de diverso modo pero llegando a parecidas propuestas; “*En el país A el grupo étnico mayoritario y dominante es el B, que se compromete a crear una integración nacional una vez que se ha deshecho del yugo colonial, lo cual significa crear una “identidad (Sentido de la acción) y unidad A.” Por otra parte, el grupo étnico minoritario C, que no ha sido consultado, no está especialmente interesado en el concepto del país A (que considera una imposición del grupo étnico B), pero le gustaría ejercer la autodeterminación entre sus miembros. En este caso el problema no es sólo el posible conflicto entre B y C sino la diferente percepción de lo que significa el país A*”, Cf. R. Stavenhagen, (2001), *Op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁷¹ Cf. R. Stavenhagen, (2001), *Op. cit.*, p. 25. Asimismo véase a este respecto la propuesta de Weber sobre *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* que sigue siendo interesante en cuanto a la metodología, pero no así deja de plantearse el capitalismo como resultado de un comportamiento desencantado del mundo (racionalista, individualizante, intra-mundano y ascético), es decir, con un tipo de comportamiento quizá diverso del encontrado en las comunidades solidarias.

De este modo, se analizará en una primera parte de este rubro el principal debate que se ha llevado a cabo en las ciencias sociales en torno a la problemática de la desigualdad social, de manera que analizaremos las propuestas hechas por Turner, Tilly, Parsons, Davis Moore, Rawls, entre otros para observar los factores comunes ideológicos, éticos y morales que comparten todas ellas.¹⁷² Se podrá observar que particularmente en lo que terminan estas teorías es en disputarse la corriente o el paradigma a seguir pues comparten los mismos substratos y valores. La cuestión en todo esto es que estas teorías han servido de inspiración para efectuar políticas públicas en países como México. El objetivo de esta sección no tiene meramente el fin de cumplir con esquematizaciones tradicionalistas de síntesis teóricas, sino más bien, dar cuenta de una relación societal existente entre los análisis y proposiciones teóricos que dominan en las ciencias sociales en torno a la desigualdad social y una concepción de sociedad específica, generalmente vinculada con el proyecto de desarrollo occidental europeo y liberal de sociedad.

En otras palabras, las explicaciones y presupuestos teóricos de las ciencias sociales que se ofrecen en torno a la desigualdad social están estrechamente vinculados con una concepción ética específica de un contexto geográfico e histórico particulares, que no permiten dar cuenta en su vasta complejidad de la desigualdad social que se vive en sociedades modernas con un fuerte bagaje histórico colonial, cultural e indígena como el que observamos. Se trata en efecto, de la lectura hermenéutica de las propuestas teóricas planteadas conteniendo en ellas una ética específica sobre la desigualdad social.

En este debate, se desembocará finalmente en la propuesta hecha por el constructivismo genético en torno a la reproducción de la desigualdad social en el interior de los grupos culturalmente diferenciados. Esta corriente social se ha posicionado como una de las corrientes más polémicas y propositivas para entender de manera estructural dicha reproducción, aunque poco se ha estudiado su propuesta desde el punto de vista de la acción del agente social. Se trata de una corriente analizando particularmente la problemática de la desigualdad social en las sociedades contemporáneas y que ha tratado de romper precisamente con el etnocentrismo de las teorías modernas sobre la desigualdad social establecidas en los últimos cincuenta años por las corrientes sociológicas modernas. De esta manera, tomando en cuenta esta corriente presentaremos la propuesta teórica que servirá de base para entender la desigualdad social y la marginalidad que se puede encontrar en la mayoría de los grupos vulnerables del territorio mexicano, particularmente las comunidades indígenas del país.

¹⁷² No será más que a partir del siguiente capítulo que hablaremos de manera detallada y distinguida de todos estos conceptos de moral, ética, ideología, creencias.

Por esta razón se pretende analizar de manera esquemática, las diferentes teorías vinculadas con la desigualdad social, de modo que rastreemos la manera en cómo estas diferentes corrientes teóricas vinculan precisamente en sus análisis de la desigualdad social formas de acción cultural y conducciones de vida que se ven supeditadas a cierto tipo de creencias y éticas de vida inscritas en su cultura de origen. De este modo quedará clara la dificultad de aplicar dichas teorías a contextos nacionales étnicamente complejos.

Como se ha mencionado, encontraremos que el análisis sociológico de la desigualdad social a partir de la propuesta epistemológica de Pierre Bourdieu nos permitirá vincular desigualdad social y sistemas de creencias a través de una mirada de la relación de dominación y los espacios simbólicos de poder que pueden existir entre grupos culturalmente diferenciados. Sin embargo, si bien este autor nos permite comprender esta relación a partir de una reflexión estructural entre factores determinantes en la vida de un actor social, tomando en cuenta los espacios de acción de respuesta de los agentes sociales, no nos permite analizar la manera en la cual se mantienen legítimamente en el tiempo, de larga duración de los pueblos, éstas relaciones de dominación, ni tampoco cómo se van conformando históricamente los diferentes sistemas de creencias en situación de dominación, y cómo se van constituyendo combinadamente con otros sistemas de creencias hasta conformar toda una diversidad de comportamientos y posibilidades de agenciamiento a partir de las concatenaciones y combinaciones culturales. Es aquí donde la propuesta del imaginario social retomará lugar asociado a las teorías sobre los sistemas de creencias.

Así, una vez esbozado los primeros análisis que conforman los puntos más importantes entre estos autores, será posible plantear una primera propuesta teórica para el tema que nos atañe, y encontrar una definición provisoria de los sistemas de creencias y la desigualdad social que nos sirva de base para el siguiente capítulo. Finalmente, se dará una breve reflexión sobre la importancia de los discursos (visuales, retóricos, orales, escritos, de acción) como accionantes de entidades legitimadoras de poder y dominación entre grupos diferenciados.

I.3.1. Desigualdad Social y Ciencias Sociales

Los planteamientos teóricos de la desigualdad social, en las ciencias sociales, son múltiples y variados, de hecho podemos argumentar que la desigualdad social, con sus vocablos y corolarios (marginalidad, pobreza, diferenciación social, estratificación social, clases sociales, movilidad social, etc.) van a la par con la emergencia y continuación de la investigación en las ciencias sociales. Un sin número de temas son asociados a esta noción, ya sea de orden político (democracia y ciudadanía), económico (intercambios, mercado de trabajo, ingresos), social (descentralización) y cultural (que es nuestro tema de investigación). Si hacemos una primera generalización acerca de los estudios sociológicos hechos alrededor de la desigualdad social¹⁷³ podemos empezar diciendo que las desigualdades siempre han existido en todas las sociedades, pero que es a partir de la interpretación y representación que se hace de ésta que se pueden llegar a considerar catalogarlas como naturales, necesarias, injustificables, inadmisibles, normales o providenciales. Estas formas de interpretación se conforman según el tipo de sistema de creencias de donde provengan o se adhieran dichas teorías o interpretaciones. Por lo general, lo que parece ser una constante en la problemática de la desigualdad social (construida así por las mismas ciencias sociales) es el tipo de fundamentos a través de los cuales se ha cuestionado dicho fenómeno: ¿por qué hay desigualdad entre los hombres (enfoque filosófico)?, ¿cuáles son sus causas (discusión sobre el origen de la desigualdad en el siglo XVIII)? ¿Si es posible reducirla o abolirla completamente (discusión sobre la formación de clases sociales en el siglo XIX), o si tenemos que aceptarla necesariamente como un elemento en la estructura de las sociedades humanas (teoría de la estratificación social del siglo XX)?¹⁷⁴

Sin duda el primer enfoque que se preocupó por el cuestionamiento de la desigualdad social fue el argumento aristotélico que afirmaba que la desigualdad social se basaba en diferencias normales, en donde por naturaleza, existían hombres libres y hombres esclavos.¹⁷⁵ Sin duda, se trataba de una primera interpretación que no se alejó mucho, e incluso influyó, como ya se mencionó con el imaginario del indio, de manera importante en los primeros conquistadores que llegaron a América. Esta concepción sin duda se aleja en gran medida de un acercamiento sociológico característico del empirismo lógico, ya que no permite que se analice en términos de

¹⁷³ Ralph Dahrendorf, "On the Origins of Inequality among Men", en André Beteille, *Social Inequality*, Penguin Books, Middlessex, England, 1972; Cf. Turner, Jonathan H., *The structure of sociological theory*, Wadsworth, Belmont, Calif., 1998; Leeds, Anthony, *Social structure, stratification, and mobility*, Pan American Union, Washington, 1967, Hess, Andreas, *Concepts of social stratification : European and American models*, Palgrave, New York, 2001; Boltvinik, Julio, *Pobreza y Estratificación social en México*, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, Aguascalientes, 1994.

¹⁷⁴ Para un resumen sobre el debate filosófico sobre la desigualdad y la pobreza al respecto véase Paulette Dieterlen, *La pobreza; un estudio filosófico*, FCE, UNAM, México, 2003.

¹⁷⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1998.

factores sociales y mediante proposiciones lógicas posibles empíricamente contrastadas. Sin embargo, es importante de esta primera concepción el grado de influencia que ha tenido en algunas opiniones generales, tanto como la participación que ha tendido en la constitución de algunos sistemas de creencias, como en el cristianismo.

Por su parte, Rousseau, y muchos otros que plantearon la existencia de un estado natural del hombre en el mundo, es decir, que los hombres son iguales por naturaleza, dieron lugar a una revolución en la historia intelectual y política del mundo occidental, así como en los enfoques vinculados a la desigualdad social, ya que al proponer esta condición de desigualdad acabaron rompiendo el argumento aristotélico, que había dominado por varios siglos, y que planteaba la naturaleza de la desigualdad social de manera jerárquica y natural. Ahora, la desigualdad era antinatural para la progresión de los seres humanos, hecho que sin duda influyó en las concepciones ciudadanas de las nuevas repúblicas latinoamericanas.¹⁷⁶

Para los contractualistas, las desigualdades no eran naturales, por lo que podían ser abolidas (la *Declaración de los derechos del hombre de 1789* es producto precisamente de esta concepción). En este sentido, en el ámbito de las ideas y de las nuevas interpretaciones sobre la condición del hombre, el cambio significó el inicio de una perspectiva sociológica sobre el problema que es perceptible hasta la actualidad en las discusiones sobre las políticas de erradicación de la pobreza, en el sentido que, si los hombres son iguales por naturaleza, entonces las desigualdades sociales deben ser explicadas desde la sociedad y desde las energías intrínsecas que yacen en ellas, y no a partir de las capacidades propias de cada ser humano en un contexto de diferencias culturales, puesto que la parte esencial (natural) del ser humano es la misma (como que los avances en el ADN, no aportaron más que en fortalecer presupuestos antirracistas ya existentes en tiempos anteriores). En este sentido, la explicación que ofrece Rousseau al respecto es más de orden divino, ya que la desigualdad social es según él, el producto de una especie de pecado original, el cual se produjo cuando los hombres abandonamos el “estado de naturaleza” donde prevalecía la igualdad natural. Y ese abandono tuvo como causa, el inicio de la propiedad privada.

Para Miller y Smith esta visión sería parcialmente cierta, ya que consideraban que existían otros factores que engendraban la desigualdad social además de la propiedad privada como era el hecho de que los hombres competían por las riquezas y admiraban las distinciones, y de acuerdo con esto tendían a diferenciarse en función del ingreso y del prestigio.¹⁷⁷ Este aspecto sin duda coincide muchos con los análisis hechos por Samuel Ramos a propósito de la percepción que se tenían del hombre y su cultura en el México modernista donde “*el hombre no es un ser que pueda atenerse al*

¹⁷⁶ Rousseau, J.J., *Du contrat social en Oeuvres complètes*, III, Gallimard, París, 1964.

¹⁷⁷ S.M. Miller and Martin Rein, *Poverty, Inequality and Policy*, in Howard S. Becker, editor, *Social Problems: A Modern Approach*, John Wiley and Sons, Inc., New York, 1966, 426-516.

logro de lo necesario para vivir cada día. El deseo de sentirse seguro le impele a procurarse mucho más de lo que estrictamente exigen sus necesidades. No hay mejor manera de adquirir la conciencia de la seguridad que ser poderoso. Es así como el instinto de poder se encuentra arraigado en una exigencia vital de la naturaleza humana.”¹⁷⁸ En suma todo pareciera como si la naturaleza humana se rigiera únicamente por el prestigio y el poder en el ingreso que se realice, y no quizá en la consideración del grupo, o en la reciprocidad.

En todo esto, es importante observar que el cambio que se realizó al respecto en términos conceptuales de la desigualdad social, es que se pasó de la aceptación de la desigualdad social por orden natural, a la condenación de la misma por cuestiones divinas y sociales, legitimando así, acciones políticas que reivindicaran la libertad y la igualdad de los seres humanos. Lo anterior (propiedad privada, libertad, prestigio e ingreso) será sin duda, uno de los principales valores acuñados al pensamiento racionalista secular, y que será el bastión de las políticas socialistas o con sentido social de gran parte del siglo XIX y XX, incluyendo México desde sus políticas de la Reforma agraria, hasta aquellas vinculando la educación bilingüe. De hecho los discursos actuales sobre el desarrollo de las políticas públicas no dejan de mencionar la injustificación de la desigualdad social del mundo, y la necesidad de intervenir para paliarla, pero siempre bajo un sustrato ideológico y de valores sobre la manera de alcanzar esta emancipación universal para todos. Efectivamente, no olvidemos que este carácter ideológico dominó en gran parte de la elite criolla independentista de México, llegando en ocasiones a formar verdaderos discursos legitimadores en la creencia de la erradicación de la desigualdad a partir de políticas progresistas, como la reforma de la desajenación de tierras de 1857, o las políticas educativas obligatorias, gratuitas y homogéneas para todos los mexicanos en la misma época.¹⁷⁹

Por otro lado, Marx, Engels, y sobre todo Gustav Schmoller, plantearon que la desigualdad social se originaba en la división del trabajo, propiciada sobre todo por el proceso de la revolución industrial. De acuerdo con esta tesis, las diferencias de rango y la estratificación social son consecuencia de la diferencia de ocupaciones, es decir, de la división del trabajo. Ahora bien, el problema con esta tesis, para el problema que nos aqueja, es que la diferenciación social en sí misma no implica ninguna distinción de rango o de valor, o incluso de creencias, por lo que asociar un rango social a actividades diferenciadas implica un acto adicional de evaluación. En este sentido, el mismo Schmoller trató de superar esta deficiencia añadiendo un “factor psicológico” entre la división del trabajo y la división de clases, el cual permitía que se estableciera un orden jerárquico

¹⁷⁸ Samuel Ramos, *El perfil del Hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe Mexicana, 17 ed. Col. Austral, México.1934, p. 13.

¹⁷⁹ En lo relacionado con las políticas educativas será el Capítulo IV donde se abocará este asunto en específico.

entre las actividades. Dicho autor, se dio cuenta así, que la diferenciación social y la estratificación social no pueden explicarse la una a la otra sin un agente intermediario, que en este caso es de carácter psicológico (para nuestro asunto hacemos referencia al imaginario social). Lo importante de este enfoque o interpretación de la desigualdad social, es que se empieza por primera vez a considerar otros factores que no fueran de índole económica, política o social, sino psicológica, emocional o mental. Este avance sin duda iba a la par con las proposiciones teóricas y metodológicas de los clásicos de la sociología de los cuales profundizaremos más adelante.¹⁸⁰ Ahora bien, hay que considerar que este argumento muchas veces legitimó el mal funcionamiento de las políticas establecidas en el México contemporáneo al argüir que la incapacidad psicológica de los indígenas los llevaba a un mal empleo y adaptación de los programas impuestos, precisamente para sacarlos del letargo y la desigualdad social en la que vivían con respecto a las poblaciones más respetables del país.

Una tercera fase en la historia de la discusión sobre el origen de la desigualdad, está marcada en el paradigma funcional y no crítico, en donde hemos encontrado dos importantes teorías modernas de la estratificación social. La primera es la que publicaron, Kingsley Davis y Moore y que fue enmendada en algunos de sus aspectos por Davis tres años más tarde, y que llegaría a conocerse como la teoría de la estratificación social de Davis y Moore.¹⁸¹ Lógicamente la teoría se construyó para mostrar por qué la estratificación y la desigualdad eran positivamente funcionales, por lo tanto, necesarias en todas las sociedades excepto en las más simples, que por supuesto no tiene que ver con las sociedades indígenas, que se pueden considerar en poco, sociedades simples.

La segunda teoría procede de la perspectiva funcional más abstracta y general de Talcott Parsons. Esta segunda teoría no contradice la de Davis y Moore, pero se centra sobre todo en el orden social más general y en la función de la estratificación social para el mantenimiento de dicho orden. En él, contradiciendo la idea de Rousseau, Schmoller y otros pensadores que consideraban la desigualdad como un fenómeno histórico, Davis y Moore consideraron a ésta como una necesidad funcional de todas las sociedades, indispensable para mantener cualquier estructura social, y por lo tanto imposible de eliminar. Su argumento es similar al de Schmoller, es decir, en una sociedad hay diferentes posiciones (ocupaciones) que deben ser ocupadas. No todas son igualmente placenteras, ni igualmente útiles, ni igualmente difíciles. Para que los individuos las ocupen, debe hacerse de

¹⁸⁰ Gustav Schmoller, *La idea de justicia en la economía política*, 1881; Marx, *El capital*, tomo II; Engels, *Obras filosóficas*, SIGLO XXI, México, 1986.

¹⁸¹ Davis, Kingsley, *La estructura de las clases*, Alianza Universidad, Madrid, 1970; John B. Cullen, Shelley M. Novick, *The Davis-Moore Theory of Stratification: A Further Examination and Extension*, *The American Journal of Sociology*, Vol. 84, No. 6, Chicago, (May, 1979), pp. 1424-1437.

manera diferenciada, por lo que esta diferenciación funcional da lugar a la desigualdad social. Sin duda las principales críticas que le hicieron a la teoría de Davis y Moore, fueron que por un lado, la noción de “importancia funcional”, que es clave en esta teoría, es extremadamente imprecisa, y probablemente implica la diferenciación valorativa que supuestamente explica (imaginario social). Las dos suposiciones de la teoría (que hay una congruencia armoniosa entre estratificación y distribución del talento y que hay una diferenciación de la motivación por incentivos desiguales) son igualmente problemáticas al nivel teórico e inciertas al nivel empírico. Por otro lado, se les critica también de confundir la diferenciación social con la estratificación. Finalmente, Davis y Moore han sido criticados por desestimar las consecuencias negativas y disfuncionales de la estratificación social, las consecuencias disruptivas de la desigualdad, ya que ésta tiene muchas consecuencias para la estructura social, algunas funcionales y otras disfuncionales, por lo que, no puede haber una explicación funcional satisfactoria de la desigualdad.¹⁸²

Para Dahrendorf, la desigualdad social no se origina ni en la naturaleza humana, como diría Aristóteles, ni en la propiedad privada históricamente considerada por Rousseau, Stein, Marx, ni en la división del trabajo o en la multiplicidad de roles como Schmoller, Marx, Davis y Moore. Esta diferenciación valorada del ordenamiento de las posiciones sociales y de las escalas de prestigio o ingreso, tienen lugar sólo por la sanción de la conducta social que se da en términos de expectativas normativas. En este sentido, debido a que hay normas y que las sanciones son necesarias para quitar la conformidad de la conducta humana, tiene que haber desigualdad entre los hombres. La ley, considerada en un sentido amplio, que incluya todas las normas y sanciones sociales, incluso las que no están codificadas para lograr este propósito, es la condición necesaria y suficiente para la desigualdad social.¹⁸³

En suma las teorías de la desigualdad social en los últimos cincuenta años plantean de manera esquemática que en todas las sociedades hay posiciones funcionalmente más importantes que otras, y su ocupación requiere una calificación especial. En este sentido se justifica tanto un sistema meritocrático como el hecho de que haya mejores ingresos para quienes tienen esa calificación. El problema con este planteamiento es el saber quién dictamina posiciones funcionalmente más importantes. Acaso las posiciones de los recolectores de basura no serían posiciones funcionalmente más importantes que otras, o bien la riqueza cultural de México

¹⁸² Talcott Parsons, *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-), Vol. 33, No. 4, UK, (Oct., 1957), pp. 482-483

¹⁸³ Ralph Dahrendorf, (1972), *Op. cit.*; David A. Wooff, *Bounds on Reciprocal Moments with Applications and Developments in Stein Estimation and Post-Stratification*, en *Journal of the Royal Statistical Society, Series B (Methodological)*, Vol. 47, No. 2, UK, 1985.

particularmente el turismo de la plusvalía étnicamente agregada y sus imágenes no necesitan de una calificación especial, cuando que la remuneración no va a la par.¹⁸⁴

Asimismo se plantea que en todas las sociedades hay sólo una cantidad limitada de personas con suficiente talento para obtener la cualificación que requieren esas posiciones. Se observa efectivamente una visión de la sociedad jerárquica y desigual. Así, la transformación del talento en cualificación implica un período de formación durante el cual los que están siendo formados deben hacer todo tipo de sacrificios. Es aquí donde encontramos la base de las políticas públicas educativas, y de meritocracia, donde efectivamente no todos pueden hacer esos sacrificios. Una vez más la cantidad limitada de posiciones, así como los seleccionados para hacer “sacrificios” están dictaminados en referencia a una visión del mundo y sus bienes.

Con el fin de inducir a la gente con talento a que haga esos sacrificios y adquiera formación, sus futuras posiciones deben entrañar un valor de incentivo en la forma de acceso diferencial, es decir, privilegiado o desproporcionado, a las recompensas deseadas y escasas que la sociedad ofrece. En otras palabras para que valga la pena hacer sacrificios y formarse, estudiar e invertir en su formación (profesional etc.), una vez terminada la formación se tendrá mejores ingresos y prestigio. Pero qué pasaría si en el mercado, en las funciones simbólicas lo que valiera más es la transformación de objetos naturales en arte, es decir, lo que se llama artesanías. Vemos efectivamente que las poblaciones indígenas serían favorecidas en comparación con otros grupos. El problema aquí es que la definición de lo que es rentable o no está determinado por un grupo de poder, y en el mejor de los casos por el mercado.

Ahora bien se sustenta que estos bienes escasos y deseados consisten en derechos y requisitos previos ligados o incorporados a las posiciones y se pueden clasificar en cosas que contribuyen, sea al sustento y al bienestar, sea al humor y a la diversión, o bien al auto-respeto. En este sentido, este acceso diferente a las recompensas básicas de la sociedad tiene como consecuencia la diferenciación del prestigio y la estima que adquieren diversos estratos, de ahí su justificación. Puede decirse, entonces que constituye, junto con los derechos y los requisitos previos, la desigualdad social institucionalizada, es decir, la llamada estratificación. Por lo tanto, la desigualdad social entre los diferentes miembros de una sociedad en lo que respecta a la cantidad de bienes escasos y deseados y a la cantidad de prestigio y estima que reciben, es positivamente funcional e inevitable en todas las sociedades.

¹⁸⁴ Otros autores han planteado la problemática del mercado de artesanías y su vinculación con los factores socio-culturales con la dinámica económica, y la afectación para las poblaciones indígenas a raíz de la apropiación por parte de las relaciones capitalista de producción en este nicho. Cf. R. Stavenhagen, (1983), *Op. cit.*, p. 511.

Además de lo planteado precedentemente en cuanto a los términos valoricos de determinación de lo funcionalmente importante y lo que no, estos elementos teóricos tienen al menos dos presuposiciones importantes para nuestro estudio. Primero, se piensa que toda sociedad es una comunidad moral, en donde la retribución dependerá del mérito logrado a partir de los valores promovidos por un grupo y que supuestamente son universales para todo ser humano. Segundo, que todas las sociedades se mueven a partir de la búsqueda de un mejoramiento constante de los beneficios individuales, y no a partir de la conservación de tradiciones y costumbres para mantener los beneficios colectivos, o bien por el hecho de la reciprocidad y solidaridad.

Como podemos observar aquí, estos planteamientos tienen mucho que ver con la manera en la cuál se percibe, o se cree que está conformada una sociedad, o bien por los valores morales que deben regir una organización social y política. Sobre este asunto, lo retomaremos más adelante.

Un poco en el mismo sentido, para Turner¹⁸⁵ es común identificar cuatro tipos de desigualdades, a saber la desigualdad ontológica (o fundamental), aquella creada por la desigualdad de oportunidades para alcanzar los fines deseables, la desigualdad creada a partir de las condiciones mismas de los seres humanos y la desigualdad de resultados, es decir, lo que es permisible y que se puede obtener.

En lo que concierne a la desigualdad ontológica, para Turner se trata de un tipo de dinámica común a las tradiciones religiosas o morales, y que se ha visto modificada a partir del igualitarismo moderno que ha surgido como consecuencia de la secularización. Este tipo de igualdad ha sido a veces descrita en comunidades indígenas, pero describiéndolas como necesariamente desiguales para el mantenimiento del orden tradicional. Sin embargo se pasó de esta desigualdad “ontológica” a la desigualdad ontogénica” propia de las poblaciones indígenas.

El otro tipo de igualdad que identifica Turner, es aquella que está asociada a la desigualdad de oportunidades, es decir, se trata del acceso general a las instituciones sociales que se debe crear en toda sociedad, y que deben estar abiertas a todos los ámbitos, en especial a partir de los logros y talentos obtenidos. El debate de la desigualdad de oportunidades fue importante en el desarrollo de las instituciones educativas modernas donde la promoción o mejoramiento de las desigualdades se ha basado en los méritos obtenidos por cada individuo. La característica de la teoría de la educación, por ejemplo, plantea que la igualdad aumenta con la introducción de la meritocracia en la escuela.

Por otra parte, la igualdad de condiciones está relacionada, y en alguna medida inseparable de la noción de igualdad de oportunidades. Es decir, para que se dé una igualdad de oportunidades

¹⁸⁵ Turner, B., *Types of equalities* en: Equality, Tavistour Publications, U.K. 1986, pp. 34-56.

es necesario que haya una igualdad de condiciones. En este sentido, todos los actores sociales en un territorio tienen iguales desventajas, ventajas y oportunidades entre sí.

Finalmente la igualdad de resultados o de consecuencias, tiene que ver con el hecho de que es a través de la legislación que se debe alcanzar la igualdad de resultados sin tener en cuenta las habilidades naturales de los seres humanos. Por tanto, un programa basado en la igualdad de resultados podría buscar transformar las desigualdades en igualdad de todos. Así podemos observar, cómo en las tradiciones liberales del país, las nociones de igualdad de condiciones y de oportunidades son fundamentales para la buena instauración de la ciudadanía. Así, estas formas de igualdad han podido asociarse con programas políticos de redistribución de tierras por ejemplo, escolaridad gratuita, reformas fiscales, etc. y han tendido gran impacto en las plataformas de políticas, como las socialistas orientadas a remediar las desigualdades sociales características de la dinámica de la competencia y del mercado, como fue el caso de todas las políticas educativas y agrarias durante el siglo XX después al término de la revolución mexicana.

En todas estas teorías, podemos observar, que la mayoría de las propuestas en torno a la desigualdad social están hechas en función de una concepción de la población en rangos ocupacionales, desde el punto de vista de la contribución funcional al mantenimiento y continuidad de un sistema, que como ya lo hemos dicho es particular a una etnia dominante. Asimismo se trata de teorías vinculadas a la motivación social, por lo cual los roles demandados funcionalmente pueden ser suficientemente premiados de acuerdo a los sacrificios que se pueden tener, como por ejemplo, desde el enfoque de la educación y de la dedicación a un aspecto específico de la sociedad. Vale insistir al respecto, pues el problema con este enfoque en relación con nuestro estudio tiene que ver con el hecho de quiénes, o cuál grupo específico, con interpretaciones y representaciones específicas plantean los sacrificios necesarios para obtener una mejor recompensa, así como las verdaderas oportunidades culturales que puede tener cada grupo en competencia. Estas teorías no consideran las interiorizaciones de estigma, la auto-denigración y estigma o finalmente el poco interés que se pueda tener en los objetivos planteados por un modelo de desarrollo.

Estos enfoques de la desigualdad social, consideran que la estratificación social es una característica de todo sistema social y que por lo tanto también, ésta no puede erradicarse sino más bien, sólo puede funcionalizarse para la continuidad de la misma vida social. Se trata en efecto de una teoría esencialmente basada en la igualdad de oportunidades, en donde existe toda una jerarquía de roles sociales donde los individuos ocupan posiciones, reciben premios y privilegios. Como se ha podido observar, estas teorías, no solucionaron los problemas de desigualdad, ni siquiera a través de las políticas basadas en la igualdad de condiciones y oportunidades, ya que estas condiciones

siempre han sido consideradas al nivel material y económico, y no al nivel cultural y de posibilidades de aprehensión mental de las dinámicas inscritas intrínsecamente en estas políticas.

Todas ellas parten de la necesidad de tener igualdad de condiciones materiales, aunque no todos tengan igualdad de condiciones culturales. En este sentido, las funciones más importantes encontradas en estas políticas son premiadas y recompensadas, pero no porque constituyan una unidad cultural y creencias universales, sino porque se sabe que estas disposiciones y dinámicas son importantes precisamente porque son premiadas. Asimismo, se trata de un sistema circular de legitimación, mismo que es explícitamente observable en los ámbitos escolares, cuando analizamos los valores que son recompensados en la movilidad escolar, y en el logro educacional. Estos valores muchas veces no son fácilmente desarrollados en otros ámbitos culturales como en el de los pueblos indígenas.

Asimismo, el prestigio de la posición ocupacional frecuentemente se mantiene por una especie de credencialismo, pero este tipo de posiciones está limitado a un determinado número de candidatos, el cual por supuesto, deben escogerse entre aquellos que mejor maniobran y explotan los recursos propuestos en las políticas que pretenden erradicar la desigualdad social. En este sentido, como ocurre en muchos de los proyectos de desarrollo indígena, no es evidente que el entrenamiento para una ocupación de prestigio implique únicamente sacrificios familiares o materiales, sino que se necesitan sacrificios culturales, en donde muchas veces sólo repercuten en una aculturación alienante, que no beneficia precisamente un *surplus* que pudieran tener grupos culturalmente diferenciados. Por tanto, este tipo de proposiciones teóricas, que sin duda han repercutido en diferentes planeaciones de políticas de desarrollo, no permiten evaluar los sistemas de ocupación, motivación y premios en sociedades con tendencia a favorecer la cohesión de la familia extensa y del grupo comunitario. Finalmente, estas teorías sufren los problemas comunes a un funcionalismo ya muy criticado por la misma sociología, como es la poco sofisticada noción de valor consensual, en donde la relación del prestigio con una determinada posición ocupacional y social (aumento de salario), generalmente se resuelve a partir de las posiciones privilegiadas de poder y por dinámicas subterráneas.

Ahora bien, lo que es importante destacar es que, por lo general los sociólogos argumentan que de alguna forma la desigualdad social es inevitable, siempre acabando por utilizar un discurso funcionalista, culturalista, economicista o biologicista, aunque sea la punta de lanza para criticar las diversas formas en las cuales se hacen políticas en sociedades o grupos que padecen efectivamente esta desigualdad. En otras palabras, se llegó a una perspectiva teórica que yo calificaría de aristotélicamente rousseoniana. Es decir, se llegó a la inadmisibilidad moral, ética de la desigualdad social entre los pueblos, pero se justifica en cierta manera, la existencia de ésta por mecanismos

incontrolables, véase invisibles a la jurisdicción humana. De hecho, todavía podemos encontrar que el debate sobre la desigualdad social se centra en la distribución y concentración de recursos o en la presencia o ausencia de igualdad como tal, véase el Programa *PROGRESA*, ahora llamado *CONTIGO* y *OPORTUNIDADES*. Es decir, la cuestión de la desigualdad, se ve como un resultado que finalmente tiene que ver con una cuestión de igualdad y justicia, y no de percepciones de un tipo de consumo a realizar, una manera de organizar que ni es universal ni unívoca.

En este particular, la justicia se define como una noción simple, en la cual se debe dar a cada persona lo que le pertenece, o tratar a la gente como iguales, cuando en realidad somos diferentes. La justicia como procedimiento puede interpretarse como el hecho de tratar de impartir de acuerdo a ciertas reglas la solicitud de todos. También puede requerir la estipulación pública de reglas y un proceder a un acuerdo de éstas. La justicia puede ser también vista como implicando algún principio distributivo, prescribiendo la distribución de beneficios a toda la sociedad para maximizar las ventajas. Este principio, puede ser también llamado un principio re-distributivo, pos-distributivo, etc. Se refiere en efecto, de un principio complejo y generalmente involucra solamente las relaciones conflictivas entre Estado y economía, y no entre culturas diferenciadas confrontándose a situaciones legítimas de dominación (etnicidad-nacionalismo). Sin duda, estas consideraciones, y enfoques del debate obedecen a una tradición ideológica, a una manera de creer en la sociedad y concebir el mundo, propias al surgimiento de la modernidad y la era secular a principios del siglo XVI, y que no dejó de influenciar las nuevas relaciones ideológicas en el México independiente. Por esto, en las sociedades democráticas capitalistas el conflicto de la desigualdad social está pensado en función de un gobierno, dependiente de un electorado, que no puede ignorar las demandas de redistribución, pero en donde tampoco puede ignorar las necesidades de una economía de mercado. Sin embargo, como hemos vistos estas infraestructuras electorales y económicas no están igualitariamente establecidas, sobre todo en las comunidades indígenas, y no nada más por falta de infraestructura organizativa o material, sino por falta de una *cultura* universal hacia las disposiciones y beneficios del voto y las lógicas llamadas democráticas. Así, las condiciones para el desarrollo capitalista se enfocan en torno a las contradicciones entre el componente político/legal y el componente de bienestar/consumo; y el dilema es precisamente creer en este sistema de relaciones o redistribuir sin una verdadera conciencia de lo que se necesita redistribuir a las poblaciones según su diferencia.

Aunado a esto sigue la idea entonces que tanto los pueblos como las naciones deben de adaptar sus modelos culturales de organización política y económica a lo que demanda valoricamente dichos modelos, puesto que han sido estos modelos los que han funcionado en otros orbes de la sociedad. En pocas palabras se establece que para alcanzar el progreso y desarrollo

técnico de occidente, así como su supuesto bienestar económico se debe renunciar a formas retrogradadas y “tradicionales” de vivir y organizarse, empezando por los sistemas educativos, espacios privilegiados para la instrucción de dichos valores. Así, todavía se sigue en algunos ámbitos de los políticos mexicanos en torno a las poblaciones indígenas con el pensamiento que hace unos años preconizará la teoría de la modernización que afirmaba “*que si los países del tercer Mundo deseaban “alcanzar” a Occidente, también ellos tendrían que pasar por cambios similares y adoptar los valores culturales que habían probado su eficiencia en el desarrollo económico occidental.*”¹⁸⁶

El problema, precisamente en los modernos gobiernos nacionales se agudiza con la internacionalización de las relaciones económicas, que dificultan la realización de programas de desarrollo adaptados a necesidades culturales propias de cada región o comunidad. Por tanto, se sigue vaticinando que la desigualdad social es inevitable, pero éticamente, o políticamente inaceptable, por lo que su disminución dependerá de las circunstancias que se le asocien teóricamente, como los niveles de consumo, la movilidad social y la administración del gobierno de los recursos de “todos”. Así, se promueve la necesidad de que exista la igualdad política (ciudadanía), pero en donde la desigualdad económica (de ingreso) se mantiene o sólo puede reducirse a partir de ciertas políticas públicas, ya que la desigualdad de ingreso, puede tolerarse como consecuencia de la variedad de instituciones existentes en una sociedad, que según el postulado o el credo constituido después del período de posguerra, pueden llegar a ofrecer la igualdad de oportunidades necesarias para todos. Sin duda el llamado Estado “etnocrático” y aquellos apelando a la multiculturalidad ya no pueden seguir funcionando en esta lógica. Este es el desafío a venir y por venir de un modelo y teorías que lo sustentan, que necesitan necesariamente de su laicización.

Al respecto, hemos visto como el INI, u otras instancias no han podido precisamente satisfacer estas necesidades en las comunidades indígenas, por lo mismo que apelan quizá a un modelo que no está en adecuación con lógicas particulares y que no son precisamente fáciles de erradicar, incluso con la inserción a la escuela republicana. De esta manera, lo interesante que se podrá analizar en los estudios de caso (Capítulo IV), es el enfoque que tienen precisamente nuevas teorías y, por tanto, nuevas políticas estatales (como el pluralismo cultural), propiciadas e influenciadas por movimientos indígenas, reivindicando valores que pretenden formar parte de un sistema de creencias étnico-indígena, vinculadas a las nuevas dinámicas del capitalismo flexible y la globalización.

¹⁸⁶ R. Stavenhagen, (2001), *Op. cit.*, p. 31.

Ahora bien, independientemente de las críticas avanzadas a estos teóricos acerca de la funcionalidad de la desigualdad social, es importante observar que más que tomar estas teorías como herramientas para comprender de una manera u otra la desigualdad en una sociedad, hay que tomar estas teorías como el reflejo de la interpretación y percepción de la desigualdad en la sociedad, en las cuales pertenecen los teóricos y que representan culturas y modelos de ver concretos y dominantes. Es decir, los valores culturales de los mismos teóricos, tanto como de los críticos los han llevado a pensar teorías en función de su percepción cultural de una sociedad y en función de la desigualdad social que piensan existe en sus sociedades. Esto quiere decir, que sin duda la sociedad que describen por ejemplo Davis y Moore, tiene que ver con una sociedad, basada en la competencia individual, la búsqueda de beneficios cada vez mayores, la diferenciación entre los individuos, y dudo que esto sea universalmente válido. Sin duda, estos valores no son precisamente los que pueden compartir todos los pueblos del mundo y todas las comunidades diferenciadas culturalmente, menos aún las sociedades indígenas que comparten una percepción de sociedad en donde la diferenciación entre individuos es muy estrecha, en donde la presencia de competencia en el interior de la comunidad es poco incitada, en donde la búsqueda individual de beneficios no es precisamente la constante de estas comunidades, etc. Aunado a los procesos de mestizaje, aculturación y otros que no les permite situarse en ninguna de las dos lógicas. En este sentido lo que se quiere destacar, es por un lado la pretensión universalista para evocar causas, razones y comportamientos alrededor de la desigualdad social comunes a todos los seres humanos, como si el reflejo de una sociedad altamente desarrollada fuera el reflejo del ser humano en general. Y por otro lado, al tener una visión e interpretación de la desigualdad social influenciada por sus valores específicos a su cultura de pertenencia, las políticas para erradicarla se constituyen en el mismo sentido, tanto culturalmente como en su pretensión universalista. Esto no es precisamente alguna desviación de comportamiento sino un resultado de formas de ver, sentir, creer compartidas que se van constituyendo en el tiempo, hasta consolidarse de manera casi inconsciente, y cuando estas formas tienden a dominar en un espacio y momento específicos, se piensan como iguales para todas las sociedades y como las formas más lógicas de responder a una circunstancia dada y coyuntura específica. Lo anterior solo alude sin lugar a dudas a lo que denominamos sistemas de creencias en disputa por la apropiación legítima de la producción de símbolos y sentido. El análisis hermenéutico de estas teorías sin duda podría ser más detallado y a profundidad tomando en cuenta todos los teóricos representativos en la actualidad y que han planteados nuevas alternativas teóricas para estudiar la desigualdad social, y por ende han influenciado las acciones y estrategias de desarrollo. Empero esto sería ocioso en la medida que encontraremos en la mayoría la misma raíz, y sólo discusiones endógenas sobre los detalles “técnicos” que se deben de vigilar.

Creemos más pertinente extender esta discusión a las políticas educativas y los modelos propuestos en la actualidad para que sociedades étnicamente diferenciadas se integren, y observar una vez más si corresponden a la lógica de contemplar modelos de desarrollo (s) en las diversidades.

I. 4. Notas reflexivas en torno al debate de la desigualdad social y los sistemas educativos

Los debates en torno a la desigualdad social frente a la escuela no nada más han sido largos y extensos, sino que son la esencia misma de la sociología cuando se trata de las disparidades de acceso, de oportunidades y de resultados que puedan existir en los grupos humanos, particularmente en un contexto de diversidad étnica. Estudiar los sistemas de enseñanza no solamente remite a su comprensión a partir del estudio de las relaciones que mantienen con otras instancias sociales y externas, sino también el tipo de relación que se da de manera endógena, como la gestión del poder, los sentimientos de pertenencia, las identidades (Sentido de la acción) que se conforman y que ahí se ponen en juego.

Para establecer un vínculo en el análisis sobre la desigualdad social y económica en las poblaciones indígenas, la construcción de imaginarios y de los sistemas de creencias a partir de los efectos de la educación, es necesario tener en mente las diversas relaciones que la escuela mantiene con otras instituciones como la familia, la política y la economía, de ahí la pertinencia del análisis en términos de sistemas, ya no de creencias pero si societales. Asimismo, para la comprensión de la problemática aquí planteada será necesario analizar los resultados de funcionamiento de los mecanismos de socialización, el nivel de asimilación de adquisición de los saberes y el impacto que los modos de hacer, las prácticas y las creencias que se elaboran en dichos espacios de socialización, como son el aula y la familia, tiene sobre la desigualdad social. Estamos hablando de analizar la manera en la que se transmiten los órdenes morales y de conocimientos en un espacio social dado. Evidentemente que en este modo de proceder los elementos pedagógicos inscritos en dichas dinámicas son herramientas esenciales para la comprensión, como lo son los libros de texto, los maestros, los manuales etc.

De manera sumamente esquemática el estudio de las cuestiones ligadas a la educación han sido vistas desde puntos variados en la sociología, ya desde la transmisión e inculcación de nuevos valores morales adaptables a las necesidades de las nuevas sociedades, tal y como Durkheim lo hizo en su momento, o bien desde el enfoque de tipos ideales de la organización del poder que va desde elites con dones particulares aprendidos en el ascetismo de escuelas especiales como se conoce bien en la China antes de la revolución, llegando hasta el tipo ideal del burócrata especializado cuyas características son concomitantes con las sociedades industriales, tal y como lo plantearía Max Weber en su tiempo. A estos aspectos de tipo político e historicista, habría que agregarle las preocupaciones analíticas de tipo empirista y morales, cuyos estudios se centran en las variables exógenas y endógenas que influyen en la jerarquización social y cultural.¹⁸⁷ En suma, la

¹⁸⁷ Emile Durkheim, *Education et sociologie*, PUF, París, 1966; *L'éducation morale*, PUF, París, 1963; Max Weber, (1999), *Op. cit.*

importancia de la educación en las sociedades modernas tanto para la normatividad de valores y conductas, como para la vehiculación de proyectos de sociedad y sus creencias en los miembros de dichas sociedades ha crecido a la par con el discurso de la modernidad y la sociología misma. Sin duda, la cuestión educativa es una cuestión de la modernidad y por ende de la sociología.

En efecto, la educación es el bastión de los discursos emancipadores de la modernidad y elemento político de la sociología. Si hay un espacio en donde se puede vincular política y creencias es el espacio educativo, particularmente si se trata de creencias modernas, seculares y republicanas. Es conocido de todos que la necesidad de un cambio de sociedad, particularmente en las sociedades independentistas del nuevo mundo, necesitaban un cambio en los sistemas de transmisión de saberes. Se trató de transformar la institución educativa para alcanzar las ambiciones de un sistema de pensamiento emergente y dominante. En este sentido la escuela tenía que favorecer la cohabitación de la diversidad en las diferentes instituciones que conforman la sociedad.

Tal y como sucede con las teorías de la desigualdad, los planteamientos de la teorías educativas hacen destacar la importancia de un sistema de enseñanza que adapte a los ciudadanos a esos cambios, tecnológicos, económicos políticos, administrativos, etc. En otras palabras la escuela es el espacio estratégico para el cambio de pensamientos y modelación de las creencias. Es aquí donde encontramos la otra corriente de investigación que va en el sentido de la búsqueda de las relaciones que se mantienen entre política y educación.¹⁸⁸ Y esto tiene que ver particularmente con la influencia de lo político sobre el aspecto educativo y el control que el Estado establece en este rubro, a través de recursos de toda índole, programación curricular y elaboración de programas de enseñanza. Si bien este hecho es conocido, no ha sido trabajado de manera sistemática considerando los grados de intensidad de influencia que ejerce el Estado en todo el aparato educativo, particularmente en lo que concierne la tendencia política del gobierno a orientar la búsqueda de problemas educativos y los sustratos morales que tienen dichas orientaciones. Esto es sin duda el objetivo de la educación laica; buscar soluciones al problema educativo sin que se ejerza ningún elemento religioso sobre dichas orientaciones.

Para decirlo de manera concreta, en el advenimiento de las nuevas sociedades morales como las republicanas, la escuela tendría que ser la inculcadora hacia los individuos de los sentimientos y actitudes con respecto a un sistema político particular establecido. En este sentido si las comuniones entre fieles católicos e Iglesia católica son una manera de confirmar su adhesión a un sistema de creencias, la escuela es el espacio de confirmación al sistema de creencias de la republica llamada laica y secular.

¹⁸⁸ Easton, David, *The function of formal Education in a Political System*, en *School Review*, vol. 65, 1957; y J. S. Coleman, *Education and Political Development*, University Press, Princeton, 1965.

Es claro por tanto que las representaciones colectivas (observables en los sistemas de creencias) van de sí en la relación política y de educación. Así, a lo mucho que un sistema escolar moderno puede aspirar, es a su imparcialidad en las orientaciones dadas pero jamás pretender una neutralidad.

Hay varias teorías acerca de esta relación, que pueden resumirse especialmente a partir de sus objetivos y presupuestos planteados. Por un lado se considera que al establecerse los mecanismos lo suficientemente racionales y metódicos en el sistema educativo, éste podría llevar a los individuos de manera racional y programada a que adquieran los elementos valóricos pertenecientes al sistema dominante y actúen por medio de creencias y valores interiorizados. En este presupuesto todo depende de la capacidad del sistema educativo para actuar. Es claro que esta perspectiva va en el sentido de la desigualdad de oportunidades de la que hablamos hace un momento, donde lo que cuenta para erradicar la desigualdad social es un buen sistema adaptado al buen acceso de todos a los sistemas de aprendizaje del modelo propuesto. También es curioso que se trate de presupuestos muy vinculados con los estados totalitarios y homogeneizadores. En una palabra, es el sustrato de los nacionalismos modernos y estatales.¹⁸⁹ Como sabemos *“ideologías y mentalidades se distinguen en cuanto al grado de formulación reflexiva con el que se elaboran. Las primeras se construyen de manera más o menos sistemática a partir de los contenidos de mentalidades persistentes. Las segundas, como lo aprecia Braudel, son el producto de antiguas herencias culturales, de creencias muchas veces inconscientes, cuyas génesis se hunden en el pasado, si bien se transmiten de generación en generación. Su ritmo (y el tiempo propio de la historia de las mentalidades) es de ‘larga duración’ [...] el tiempo histórico no fluye en una sola corriente sino en planos simultáneos que deben examinarse como ‘historias paralelas con distintas velocidades’ [...] la cosmovisión no implica necesariamente su manejo ideológico, aunque puede llegar a cumplir funciones de este tipo.”*¹⁹⁰ Así, las ideologías de este tipo se basan en una visión del mundo global y unitario. Su objetivo ha sido moldear al hombre nuevo que correspondiera al proyecto de sociedad establecido, el cual necesitaba de un sistema de enseñanza nuevo. Fue el caso como veremos para la nueva república independiente naciente en México en el siglo XIX. Aquí el lugar de los sistemas educativos es central.

Por el otro lado tenemos el planteamiento según el cual hay y debe haber una decisión autónoma y una resistencia de los individuos frente al poder de manipulación del sistema. Aquí la educación forma parte del sistema social pero no es central. En cierta medida se trata de presupuestos que van más bien en el sentido de la desigualdad de resultados, y va más en la lógica

¹⁸⁹ Evidentemente que esta lógica también se puede encontrar en los regímenes fascistas, nazistas, las pedagogías de los jesuitas del siglo XV al XVIII incluso de la antigua Esparta.

¹⁹⁰ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coord.), (2001), *Op. cit.*, pp. 19-20.

de las sociedades llamadas democráticas modernas. En México como se verá en el Capítulo IV, a partir de 1992, este tipo de presupuestos se manejaron para fomentar políticas educativas de corte indigenista. En este enfoque los sistemas educativos permiten la integración política de los individuos. Ahora bien este enfoque encuentra dos vertientes. El primero apela al establecimiento de sistemas educativos centralizados, con el objetivo de generar una identidad (Sentido de la acción) nacional, de manera que los regionalismos, particularmente en los países con fuerte diferenciación étnica, se conformen en una unidad cultural. La analogía que existe con la postura totalitaria es que también busca de un cierto modo la absorción y la unificación de las diversidades. La otra vertiente de este enfoque es aquel que evidentemente que busca la descentralización educativa con el objetivo de adaptar proyectos comunes a contextos locales. Evidentemente habría que preguntarnos si la descentralización tanto educativa como de desarrollo ha tenido los frutos esperados.¹⁹¹

Por tanto, el objetivo primordial de la escuela tiene que ver con los procesos de modernización, el pasaje de una sociedad simple y compleja, con el acrecentamiento de la llamada democracia, y el desarrollo cada vez mayor de las comunicaciones, desde lo trenes en el siglo XIX hasta la actualidad, y con la necesidad de alfabetizar a la población y brindarles elementos de base a la instrucción, todo ello capital para la emancipación de los individuos. Es claro que lo que se pretende dar son los elementos para la adaptación y adhesión a los nuevos sistemas de creencias.

Desde la Revolución Francesa, hasta la emancipación de los estados modernos, pasando por las independencias americanas, la alfabetización ha sido el pilar del proyecto de sociedad el cual es capital para un funcionamiento óptimo de los sistemas socio-económicos. Quien dice aprendizaje de una nueva lengua es aprendizaje de una nueva cultura, así el objetivo no es solamente el castellanizar y generar una lengua común, sino también una cultura común. He aquí el verdadero problema vinculado con la desigualdad social indígena, a saber, si estas poblaciones han aprendido la cultura común al proyecto moderno de sociedad. Si sus modos de ver el mundo están *ad hoc* con las formas de intercambiar y organizar del sistema socio-económico establecido en los Estados nación.

El presupuesto es de por más representativo para el problema de la desigualdad social que analizamos. Es evidente que, ya sea que se trate de las poblaciones indígenas con respecto al resto de la población mestiza en México, ya sea en términos de países subdesarrollados y desarrollados, se piensa incuestionablemente que para que un país se desarrolle y logre el progreso anhelado por “todos” es necesario al menos tener altas tasas de alfabetización. Y como vimos no son los

¹⁹¹ Al respecto, véase; Jan Revel Mouroz, *Pouvoir local, regionalismes, decentralisation. Enjeux territoriaux et territorialité en Amérique Latine*, ORSTOM, París, 1996; Alberto Arnaut “El debate sobre centralización y descentralización educativa. Síntesis documental, 1889-1969”, México, SEP, México, 1990

indígenas en México los que tienen los más altos índices de alfabetización en México, así como México no es el país con la más alta tasa de alfabetización. Pero valdría la pena preguntarnos si no se trata más bien de una *Creencia* (porque es incuestionable y creída por todos) el pensar que hay verdaderamente una relación entre las dos variables (alfabetización y desarrollo).

La respuesta evidentemente tiene que ver con la manera en la que definamos el tipo de desarrollo que se busca, si es el tipo de desarrollo occidental, prometeico moderno, ciertamente la alfabetización es necesaria, diríamos esencial para ello. Pero también es cierto que no es alcanzable por todos. Se trata evidentemente de un tipo de desarrollo centralizado o unitario, inserto en el productivismo, y particularmente centrado en la cultura escrita. Es claro que en la actualidad con los problemas ecológicos, este tipo de desarrollo no puede considerársele el mejor, el único y el universal. Las nuevas propuestas de desarrollo llamado local, sustentable y durable van precisamente en dirección hacia la armonización de saberes que no están precisamente vinculados con la alfabetización, sino con el conocimiento ambiental del entorno para no generar disfunciones ecológicas.

Huelga decir que la alfabetización tiene consecuencias culturales y políticas importantes, que se diferencian de manera sustantiva de las culturas llamadas orales, que están particularmente inscritas en otra lógica de comportamiento, de prácticas y creencias.

No es aquí el lugar para discutir sobre tradiciones orales y escritas, ni tampoco se pretende decir que la alfabetización debe de borrarse de los programas educativos indígenas, simplemente nos permite entender o dar algunas pistas de análisis para comprender lo que está implícito en el problema que abordamos aquí, que es el conflicto entre sistemas diferenciados de pensamiento y de creencias. Se sabe que en las sociedades orales, adquirir y transmitir saberes se hacen de manera constante y sin una lógica de acumulación o previsión. Las sociedades escritas tienden más a uniformizarse, por lo mismo que el almacén de conocimientos es elevado. Por el contrario, el aprendizaje oral promueve la constante improvisación y los mecanismos de socialización en la comunidad. Si no se lee ni se escribe, el medio de comunicación es esencialmente con los otros, ó a la inversa, el hecho de estar en una fiesta leyendo o escribiendo, rompe categóricamente con lo simbólico de la fiesta que es socializar, y no el de aislarse. Leer y escribir son actividades solitarias, y quien más que los académicos para saberlo. Por eso la individuación de las sociedades modernas también es causa y efecto de los mecanismos de alfabetización.¹⁹²

¹⁹² E Cassirer, *Essai sur l'homme*, Editions de Minuit, París, 1978; Cole y Scribner, *Cognitive Consequences of formal and informal education*, en *Science*, New York, 1973, p. 182; J. Goody y I. Watt, *The consequences of Literacy*, en *Comparative Studies in Society and History*, 5, pp.304-345; y *The domestication of Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Por otro lado la cultura oral se apoya particularmente en la movilización constante de la memoria, y a través de las constantes conversaciones entre miembros de un grupo y de manera directa. De ahí que el sentido de abstracción se desarrolle menos, pues la información que debe ser retenida es la esencial y la que tenga los elementos prácticos y técnicos para la supervivencia.¹⁹³ Ahora bien, todo esto no es para entrar en una apología de lo escrito y lo oral, sino un punto de reflexión esencial para el tema que nos atañe, a saber, como bien lo recalca con justeza Max Weber, lo característico de la Modernidad es que la organización burocrática, que es la organización por antonomasia de los Estados naciones modernos, tiene como base lo escrito. Sin documentos escritos, todo el sistema se colapsa, desde la acumulación de información, y las llamadas pruebas de verdad, hasta la impersonalización, anonimato e imparcialidad que caracterizan los fundamentos ideológicos del sistema estatal moderno. Es sabido, que no hay sociedad en la historia que no sea constante, una fuerte relación entre escritura y progreso de la administración en las civilizaciones, sea la egipcia, la sumeria, los mayas, los aztecas, la china, etc. Lo interesante en todo esto es que se trata de culturas que son monoteístas ó tienden al monoteísmo (henoteísmo). Evidentemente las sociedades modernas con sus sistemas de emancipación progresista se diferencian de las anteriores por este proceso que el mismo Weber evoca e su introducción a la *Ética protestante...*¹⁹⁴ de la racionalidad instrumental.

A este respecto, es claro que cualquier sistema de escritura conlleva a una jerarquización y a que una minoría pueda tener acceso a este lenguaje, más aún al sustrato de valores que trae consigo. No es porque se aprenda el chino que ya pensamos como chinos. En este sentido planteamos que no es garantía que al alfabetizar a toda la población indígena adquieran automáticamente el modo de pensar y de creer que se necesita para insertarse en el modelo de desarrollo impuesto por los nacionalismos modernos estatales. La educación es por lógica, fuente de estratificaciones sociales y de desigualdades en la repartición de bienes y de riquezas y del poder. Aunque se controle la escritura y la lectura, la cultura escrita engendra una diferenciación social de envergadura, tanto en sociedades antiguas como en las modernas. Sin contar que cada cultura escrita tiene sus grados de complejidad en la captación de conocimientos.

Relacionado con lo anterior, recordemos las etimologías de las nociones como alfabeto que tiene que ver con el aprendizaje del alpha y del beta, es decir, con la adquisición de códigos particulares que nos conducen a conocer un lenguaje particular para sintetizar, definir y conocer de

¹⁹³ Veremos en el siguiente capítulo como esta lógica entre lo práctico y lo abstracto es característico también de los sistemas de creencias con una fuerte tendencia mágica como las culturas chamanicas o religiosidades populares. Por lo contrario sucede con los sistemas de creencias con una fuerte tendencia a lo abstracto, como lo son todas las religiones históricas de salvación.

¹⁹⁴ Max Weber, (1999), *Op. cit.* y (2003), *Op. cit.*

una manera particular el mundo que nos rodea. Por su parte educare tanto como pedagogía en griego significan acarrear hacia, hacer social a alguien... Esto significa llevar a alguien hacia un lugar de conocimientos, valores y creencias específico.

Con lo anterior, lo que se quiere simplemente señalar es que la fuente de desarrollo de las repúblicas modernas ha sido la educación y la alfabetización, cuando que dentro de una sociedad étnicamente diferenciada, no puede ser el único elemento en el que se base el desarrollo, en la medida que conducirá de manera ineluctable a la desigualdad social entre grupos diferenciados.

Todo ello evidentemente tiene una fuerte relación con el desarrollo económico y por ende en el mercado de trabajo, particularmente en lo que se refiere con el ingreso, que como pudimos percibir en los datos, el más bajo es el de las poblaciones indígenas. Como ya lo mencionamos el postulado teórico tiene que ver con la relación que hay entre grado de instrucción e ingreso, y que conlleva por concatenación a mejores niveles de crecimiento productivo. Varios son los elementos de definición de las problemáticas vinculadas con el nivel de instrucción y el ingreso, que pueden ir desde la edad, el sexo, la clase social de origen, etc.

Así se plantea que el salario aumenta con la edad hasta que termina por estancarse si el grado de instrucción no aumenta. Si por el contrario el nivel de educación o de instrucción es alto, tenderá a aumentar rápidamente y a estabilizarse de manera paulatina con el tiempo. Finalmente si hay un aumento del nivel de instrucción permite que se retraiga la estabilización del ingreso a partir de la edad. Si por el contrario el hecho que en cierta edad el salario disminuya significa que la experiencia y el grado de instrucción disminuyen con la edad. Vemos claramente que estos presupuestos corresponden particularmente a sistemas socio-económicos industrializados y urbanos, pues la experiencia por ejemplo que existe en el conocimiento de plantas medicinales por parte de algunos miembros de los pueblos indígenas no es proporcionalmente valorada según los postulados mencionados.

Lo que se mide en estos planteamientos, que son interesantes para nuestro enfoque son los tipos de socialización, los deseos de triunfo, las actitudes de flexibilidad, la motivación para alcanzar los objetivos, la capacidad de adaptación, la toma de decisiones rápidas, más que capacidades, virtudes y competencias adquiridas en el mundo cotidiano. El llamado saber oculto. Y precisamente el diploma de tal ó cual carrera, de tal ó cual escuela, de tal ó cual institución educativa pretende medir y marcar estos rasgos distintivos culturales, fungiendo de filtro en el espacio social. Nos preguntamos si esta lógica la podemos encontrar de manera frecuente en el seno de las familias indígenas. Será esto particularmente lo que se observará en el estudio de caso.

A partir de estos presupuestos es claro que la educación es en gran medida resentida por los actores como una inversión a largo plazo, y más aún cuando se va subiendo en el de instrucción.

Esta lógica conlleva de manera paralela a calcular y a apostar por los niveles de ingreso más alto conforme se aumenta el nivel de instrucción, pensando por tanto en un ingreso de inicio y en un ingreso mayor conforme la edad aumenta. Evidentemente no estamos todavía en la posición de decir si esta lógica es advertida por las poblaciones indígenas, pero si es posible en todo caso afirmar que los elementos de decisión de una familia indígena con respecto a si el miembro de la familia debe continuar la escuela depende de si realmente es “bueno en las calificaciones” o de lo contrario “pues que se ponga a trabajar y a participar en los gastos de la casa.” Evidentemente esto nos lleva a las variables que vincula grado de instrucción de los padres y logros en la escuela por parte de los alumnos. Es claro que si los padres conocen mejor la doctrina de una iglesia, le enseñarán y compartirán mejor con sus hijos los saberes, las creencias y los valores morales de dicha doctrina encontrándole un sentido mayor al aprendizaje de dichos valores. Lo mismo sucedería con la escuela republicana –considerada pues como una doctrina del Estado- en donde dependiendo del grado de vinculación de los padres tendrán los hijos a beneficiarse. De ahí la gran importancia del rol de la familia.

En este sentido ha sido evidente que el objetivo de la escuela laica republicana ha sido el quitarle mayor peso a la familia en la transmisión de valores y creencias, y secularizar (separar a la esfera de lo privado) las costumbres concretas a cada familia de manera que el aprendizaje sea igual para todos y nadie entre con desventaja en este proceso meritocrático. Esto significa cantonar la pluralidad al ámbito de lo privado. El problema con todo esto es que en este tipo de divisiones, los valores y las creencias más adaptadas y asociadas con los valores impartidos en la escuela se ven favorecidos de manera privada, tal y como de manera privada se ven desfavorecidos los otros sistemas de valores.¹⁹⁵

Todo lo anterior nos lleva evidentemente a hablar de la igualdad de oportunidades escolares y de movilidad social. En efecto, por paradójico que parezca una de los espacios privilegiados para combatir la desigualdad social, y no es excepción con los indígenas, son las políticas educativas. Pensar la educación como arma de erradicación de la pobreza es un elemento característico del último siglo en las sociedades llamadas modernas. En este sentido, la educación es supuestamente un medio de integración, así como de movilidad social, al tiempo que no se niega que pueda ser fuente de estatificación social y segregación. Por lo que las reformas educativas van más en el sentido de reducir estas funciones segregativas y promotoras de la movilidad, que de cuestionar los fundamentos sobre los cuales se basan los sistemas educativos.

Por tanto el problema que se plantea es el de la escuela única y la igualdad de oportunidades. Así se propone el establecimiento de la educación gratuita e universal en un nivel

¹⁹⁵ Véase M. Blaug, *Economics of education*, Penguins Books, Harmondsworth, N. Y., 1970.

mínimo de inserción, de manera que todos obtengan una distribución del saber técnico igualmente repartido, donde la igualdad de recursos escolares se promueva con las mismas ventajas materiales y la misma formación de docentes en todos lados y para todos. Así, la problemática es saber como evitar la segregación bajo el postulado de que en la escuela hay una composición social y étnica igual. Y esto incluye en términos de erradicar las diferencias en cuestiones de orígenes sociales. De esta manera podemos deducir que si la gratuidad de la escuela elimina las fuentes de desigualdad económica no significa que no tenga costos para las familias en sí, y que haya algunas que puedan sustentarlo más que otros.

Empero lo más complicado en todos estos presupuestos es constituir efectivamente un programa escolar válido para todos o diferenciado según los grupos, sin que esto genere desigualdad social entre los grupos étnicamente diferenciados, en la medida que al proponer un programa válido para todos necesariamente se va a favorecer a un tipo de alumnos, y si se trata de un programa diferenciado según la población, la desigualdad será ineluctable si no se cambia de igual modo las valoraciones de lo que es más rentable para una sociedad. Si se favorece por ejemplo más el estudio técnico que literario en una sociedad, pues serán aquellos que se inscriban en las adquisiciones de conocimientos de tipo técnico los más beneficiados en la escala jerárquica. La discusión al respecto nos llevaría a discutir más bien aspectos morales que sociológicos, por lo que baste con decir que el meollo del sistema educativo y la desigualdad de oportunidades tiene que ver particularmente con los sistemas de creencias en lucha en un espacio social jerarquizado.

Finalmente en esta reflexión sobre la desigualdad educativa y de oportunidades es necesario mencionar uno de los reportes que han marcado un hito en la medición de la desigualdad social y los aspectos socio-culturales de los grupos involucrados. Nos referimos al Reporte Coleman, que parte precisamente del debate sobre la igualdad de oportunidades e igualdad de resultados entre estudiantes del mismo origen social o diferente.

De esta manera se puede observar que la existencia de diferencias en las calificaciones y eficiencia terminal es más bajo en todas la minorías étnicas frente a las mayoría blancas. Las variables utilizadas para esta medición son aquellas que se ligan con el origen social, con las variables escolares en si mismas y con aquellas que tienen que ver con las aspiraciones y orientaciones de los mismos alumnos. Sin duda para el caso que nos compete esto se puede traducir por las variables como son la familia (origen social), el (aula) la variable escolar y la condición del indígena, sea en el imaginario sea en las condiciones económico-sociales (aspiración).

Los resultados fueron tan parecidos como los presentados precedentemente con los indígenas, en la medida en que se estipuló que las minorías étnicas que empiezan la escuela con déficit escolar lo acarrearán el resto de su vida, y la escuela no encuentra los medios alternativos para

hacer menos dependiente la herencia familiar y cultural de estas minorías. Sin duda este estudio reafirma los efectos de la composición social del medio escolar sobre la eficiencia terminal y las aspiraciones que pueda tener un alumno. Se señala entonces la fuerte relación de dependencia entre las variables que tienen que ver con la herencia cultural y las aspiraciones de los alumnos. También se destaca el componente étnico del medio escolar para explicar los efectos de la desigualdad escolar, pues se constata que a medida que crece la proporción de logros escolares en los grupos blancos, crece de igual manera para los negros y otros grupos étnicos. Para nuestro caso esto será medible a través de los sistemas de creencias y lo que llamaremos el *capital racionalista*, así como a partir de la legitimidad que se le otorga al sistema educativo por parte de las poblaciones indígenas.

Otro factor muy importante para nosotros que nos permitirá conocer los factores intervinientes en esa desigualdad escolar en los indígenas es el del maestro, pues se ha constatado el importante efecto que tienen sobre los alumnos vulnerables o culturalmente desfavorecidos. Recordemos que las políticas indigenistas sobre la educación han sido precisamente el formar a los maestros indígenas o rurales que tengan la posibilidad de adecuarse y adaptarse a las circunstancias locales de su comunidad de origen. Ahora bien en todo esto sin duda uno de los factores más interesantes para nuestro estudio es la imagen que el alumno se ofrece y le ofrecen, el interés y legitimidad que le dan a los estudios escolares, y la *creencia* que se tenga en la posibilidad de cambiar su destino con los estudios escolares. En todo esto vale la pena recalcar que a pesar de que se reconocen las problemáticas internas en la desigualdad escolar, poco se cuestionan las conclusiones y los fundamentos de las políticas educativas. Estos fundamentos son particularmente la relación que se pretende entre educación y movilidad social.

Finalmente la relación entre origen familiar, nivel de instrucción y estatus social fue llevada a cabo por Raymond Boudon en un libro ya clásico (*L'inégalité des chances*), donde pone en evidencia el efecto que tienen sobre la desigualdad las estructuras llamadas de dominancia y *meritocrática* cuya combinación explica en gran medida la movilidad social entre generaciones. En la primera estructura, la de dominancia no solamente el diploma de los individuos afecta su estatus social, sino de la misma manera la situación social y educativa del padre. Esto significa que la aptitud de los individuos teniendo un origen social elevado tiene mejores posibilidades de sustraer mayores beneficios del sistema social, pero sobre todo tomar el lugar de las posiciones sociales más elevadas, con respecto a los individuos con un origen social menos elevados. En otras palabras cualquiera que sea el nivel de instrucción lo que determina el posicionamiento social es el origen social de los alumnos. Esto es lo que se llama la célebre paradoja de Anderson.

Por el contrario, un nivel elevado de instrucción no garantiza una movilidad social, ni protege el descenso en la posición social. Esto nos indica sin duda, que se trata de relaciones asimétricas de poder las que determinan la movilidad social de los grupos e individuos. En este sentido la cuestión de la desigualdad social tiene que ver con las jerarquías sociales que se crean, y en un país con un pasado de colonialismo, con un colonialismo interno, y con las estratificaciones sociales que se crean, así como su combinación, son los factores influyentes de manera importante en la desigualdad social. Así, si bien la escuela puede afectar y determinar la repartición de los individuos o grupos en la escala social, es poco eficaz para reducir las desigualdades sociales. Además de que como lo reitera Boudon si se igualaran las oportunidades escolares, la desigualdad social subsistiría.

De esta forma, el proyecto del Estado-nación y la importancia del rol que le da a la escuela para la erradicación de las desigualdades sociales son mínimos, y solo la pertenencia étnica, de clase y de grupo determinaría el destino social de cada individuo. Queda entonces el encontrar la relación que existe entre educación y política, así como educación y creencias para conocer como se dan estas relaciones asimétricas de poder legitimadas a través de procesos de socialización en la familia y en el aula.

I.5. Propuesta teórica a la problemática indígena

“Si se tomase seriamente a la vez la hipótesis durkhemiana de la génesis social de los esquemas de pensamiento, de percepción, de apreciación y de acción, y el hecho de la división en clases, esto conduciría necesariamente a la hipótesis de que existe una correspondencia entre las estructuras sociales (propiamente hablando, las estructuras del poder) y las estructuras mentales, correspondencia que se establece por intermedio de la estructura de los sistemas simbólicos, lengua, religión, arte, etc., o, más precisamente, que la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo, y en particular del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones en el cual, la estructura objetivamente fundada sobre un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos.”

Pierre Bourdieu.¹⁹⁶

En suma, para entender la situación de desigualdad social en grupos diferenciados como las poblaciones indígenas es necesario partir del postulado según el cual, el establecimiento a lo largo de la historia mexicana de ciertas estructuras dominantes, primero durante la época colonial y después en la era independentista, han representado una imposición sobre las estructuras diferenciadas de los sistemas de reproducción cultural que se han constituido históricamente en las comunidades indígenas en el ámbito local, regional y nacional. Es en este sentido que se puede dar cuenta de la relación que existe entre los sistemas de reproducción cultural que han dominado en el proceso histórico del territorio mexicano y la desigualdad social que se ha constituido en la mayoría de las comunidades indígenas. Es esta problemática, la que a nuestro entender nos permitirá analizar históricamente la desigualdad social indígena reiterada en los datos estadísticos y en el imaginario social.

Se trata de comprender por tanto, la posibilidad de que se puedan encontrar en el territorio nacional y a lo largo de su historia, una concomitancia entre los niveles de desigualdad social – sobre todo en lo concerniente a la educación– en zonas con una fuerte presencia cultural étnico-indígena. En este sentido, la realidad cotidiana que viven los otomíes de Querétaro (grupo de estudio) será un ejemplo emblemático, al menos en términos estructurales de lo que ocurre en gran parte de las comunidades indígenas en el país, en donde persisten estructuras políticas, como la familia y la escuela, que continúan teniendo un fuerte impacto en los principales espacios de sociabilidad y reproducción cultural indígena. Será esencial, así enfocarse en el análisis socio-histórico del impacto que han tenido estas estructuras políticas en las comunidades indígenas a

¹⁹⁶ Pierre Bourdieu, *Génesis y estructura del campo religioso*, en *Revue Française de Sociologie* Vol. XII, París, 1971, Trad., Laura Pizzi.

partir de los espacios concernientes principalmente con la educación, la religiosidad y los valores de la vida cotidiana particularmente en el área rural.

De esta manera, se pretende que a partir del análisis histórico de estas políticas se llegue a entender el distanciamiento que se ha constituido entre las conducciones de vida¹⁹⁷ en las diferentes comunidades indígenas, tanto al nivel local como regional y la concepción, organización y establecimiento de objetivos en políticas públicas de desarrollo. Al analizar dichas conducciones de vida se pretende encontrar un fondo común entre las diferentes comunidades en lo que a percepciones, y cosmovisiones del mundo se refiere, pero al mismo tiempo una capacidad de respuesta diferenciada entre cada comunidad frente a dichas estructuras políticas dominantes, situación que pretendemos nos brindará una mejor comprensión de las problemáticas culturales relacionadas con la desigualdad social de las diferentes poblaciones indígenas.

Ahora bien, una de las corrientes que ha tratado los problemas de la desigualdad social, desde un enfoque que tome en cuenta tanto los aspectos subjetivos que intervienen en los comportamientos ligados a la reproducción cultural y de la desigualdad social en el tiempo, así como los factores objetivos que predominan en las relaciones e intercambios ligados a la constitución de desigualdades sociales entre diferentes grupos diferenciados culturalmente, es el constructivismo genético de Pierre Bourdieu. Fundamentándonos entonces en la proposición teórica bourdiana, planteamos que el estudio de la desigualdad social en los pueblos indios se puede observar desde sus aspectos determinantes, estructurales insertos en las dinámicas históricas y en las coyunturas sociopolíticas, pero también en la capacidad de respuestas de los mismos pueblos indios.

¹⁹⁷ El término de conducciones de vida, lo encontramos principalmente en la introducción de Max Weber, (*Lebensführung*) cuando dice que “esta investigación ha de tener en cuenta [...] la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de conducción de vida práctico racional”, (2003), *Op. cit.*, p. 65. “La *Lebensführung* adquiere ya en Weber el *status* de una categoría analítica equivalente al rango que tiene en la fenomenología de Husserl la categoría de *Lebenswelt* o “mundo de vida” y que tanta influencia tuvo en el desarrollo de la teoría sociológica a partir de las aportaciones fundamentales de Alfred Schütz y seguidores suyos como Berger y Luckmann”. Véase los comentarios críticos de la misma obra citada de Weber de Fco. Gil Villegas, p. 299.

I.5.1. Estructuralismo genético y problemática indígena

La hipótesis del estructuralismo genético según la cuál existe una correspondencia entre las estructuras sociales (estructuras de poder) y las estructuras mentales, refleja claramente la hipótesis de esta investigación según la cual existe una correspondencia entre la estructura de las políticas públicas de desarrollo aplicadas a las comunidades indígenas de México (estructuras sociales de poder) y la desigualdad social (estructuras mentales), correspondencia que se establece por intermedio de la estructura de los sistemas de creencias (sistemas simbólicos). Dicho de otra manera, los sistemas de creencias contribuyen a la imposición (disimulada y por tanto legitimada) de los principios de estructuración de comportamientos y acciones, así como de percepciones del mundo –sean éstas las políticas públicas o los modos de actuar cotidianos de individuos, grupos y colectividades frente a su entorno. Se trata por tanto de una imposición (legítimamente fundada) de prácticas y representaciones que fundamentan un principio-de-división-política, el cuál conceptualizaremos aquí como la estructura de la desigualdad social, pues se trata claramente de un principio jerárquico en donde los grupos y/o colectividades se encuentran gradualmente distribuidos de manera vertical en una escala social en función de su nivel de acumulación de capital.¹⁹⁸

Ahora bien dicha desigualdad social (división-política) si bien es cuestionada cuanto a los resultados que pueda arrojar, no lo es por tanto en su principio de estructuración, pues dicho

¹⁹⁸ La noción de capital aunque proviene de un enfoque económico, Bourdieu la utiliza para describir contextos de acumulación, de inversión, de transmisión hereditaria, potentados de los elementos etc. Estas características hacen un concepto heurístico, que se puede usar no solamente a partir de una función económica, sino al análisis social, cultural o educativo. Existen cuatro tipos de capital principal y fácil de distinguir en nuestras sociedades actuales, aunque no significa que se no puedan analizar otros tipos de capital encontrados en otras sociedades. El capital económico sería el que esta constituido por los diferentes factores de producción (tierras, fábricas, trabajo) y el conjunto de bienes económicos: ingreso, patrimonio, bienes materiales; -el capital cultural que corresponde al conjunto de calificaciones intelectuales, ya sea producido por el sistema escolar, o transmitidas por la familia. Este capital puede existir bajo tres formas: como dispositivo durable del cuerpo (facilidad oral); al estado objetivo como bien cultural (obras, cuadros); al estado institucionalizado, es decir socialmente sancionado por las instituciones (como los títulos escolares o los diplomas). Asimismo, es importante definir según cada sociedad lo que se entiende por cultural, o definir el tipo de cultura que predomina. También tenemos - el capital social que se define esencialmente como el conjunto de relaciones sociales del cual dispone un individuo o grupo. La obtención de este capital implica un trabajo de instauración y de mantenimiento de relaciones, es decir, un trabajo de sociabilidad: invitaciones recíprocas, ocios en común, palancas etc. Finalmente, - el capital simbólico que corresponde al conjunto de rituales (etiqueta y protocolo) ligados al honor y al reconocimiento. Es como una especie de crédito y de autoridad que se le confiere a un agente el reconocimiento y la posesión de tres formas de capital. Permite entender que las múltiples manifestaciones del código de honor y de las reglas de buena conducta no son solamente exigencias del control social, sino que ellas están constituidas por ventajas sociales y consecuencias efectivas. Así podemos decir que la posición de los agentes sociales en el espacio de las clases sociales depende del volumen y de la estructura de su capital. Entre las diferentes formas de capital, es el capital económico y el capital cultural que proporcionan los criterios de diferenciación que caracterizan la construcción del espacio social de las sociedades desarrolladas.

principio de división política o desigualdad se presenta en el mundo social como normal, lógico y natural –como la estructura natural-sobrenatural del cosmos, en donde lo que se debe corregir o cuestionar son los procedimientos técnicos y prácticos en el establecimiento de esta división, pero no los valores que convergen con dicha división política. Esto ocurre por lo mismo de que hay todo un sistema de creencias involucrado en este proceso. De hecho es justamente porque se trata de principios de estructuración –fundamentados en los sistemas de creencias – que una de las mayores preocupaciones intelectuales y políticas que han existido durante la modernidad (que encuentra sus momentos culminantes a partir del siglo XIX) ha sido los resultados directos o indirectos de dicho principio (igualdad) sobre las prácticas y representaciones en los grupos y sociedades. En otras palabras, puesto que estamos hablando del intermediario de los sistemas de creencias en la imposición de principios de estructuración, las preocupaciones en torno a la desigualdad social se han centrado en las prácticas y representaciones y no tanto en los principios morales que fundamentan el principio de estructuración de la desigualdad social yacente en ciertos grupos y colectividades. Por consiguiente nuestra preocupación principal ha sido en este trabajo, observar cómo ciertos comportamientos y representaciones que no reflejan efectivamente las estructuras sociales y de poder impuestas por un sistema de creencias dominante (políticas públicas republicanas), han repercutido en la reproducción histórica de la estructura de la desigualdad social (principio de división política).

Cuando hablamos de estructuras mentales, sociales y de poder hacemos efectivamente alusión al proceso que se van consolidando a lo largo del tiempo (en un lapso de larga duración) y que van conformando el esqueleto (la estructura) sobre el cual se sustentan los modos legítimos y “verdaderos” de comportarse e interpretar el mundo. La consolidación de dicha estructura sólo puede llevarse a cabo a partir de los sustratos inmateriales que son las creencias y el aspecto del imaginario que las constituyen. Cuando hablamos en términos de sistemas de creencias, hacemos alusión efectivamente a toda una red de elementos interconectados y estrechamente relacionados entre sí con carácter autónomo, que constantemente están transformándose según su entorno y su coyuntura. Por tanto, nuestro interés primordial es, conocer cómo se ha establecido por medio de los sistemas simbólicos, (sistemas de creencias) la correspondencia entre estructuras sociales (políticas públicas) y estructuras mentales (desigualdad social en las comunidades indígenas) en los últimos lustros en México.

Efectivamente, si esquematizáramos las diferentes críticas realizadas a este enfoque, podríamos mencionar la lectura un poco abusiva que se ha hecho en torno al tema de la Estructura y la Agencia contenidas en las reflexiones del autor. Muchas veces se ha reducido la propuesta del constructivismo genético en torno a este tema, a la relación de un agente condicionado por la

estructura en las dinámicas sociales de dominación. Sin lugar a dudas una de las principales críticas que se han hecho a esta propuesta teórica, es el peso que tiene su análisis estructuralista en los fenómenos sociales, en donde en cierta medida el agente social no tiene mucho margen de maniobra y en donde en lo único en lo que se puede conformar es en una cierta reproducción social, es decir, en una serie de prácticas que proporcionan al agente social la ilusión de encontrarse en un campo de elección multivariado, pero en realidad pertenecen dichas prácticas y elecciones a mecanismos inscritos en un sistema social desigual que por dinámicas de legitimación tienden a ser reproducidas por los mismos agentes sociales que se encuentran en situación desigual y de dominación. Habría que notar que la noción de agente social no se circunscribe solamente en el espacio reproductivo de lo social, más aún su sociología pretende develar las dinámicas de dominación escondidas atrás de los procesos sociales con el objetivo de proporcionar herramientas a los agentes sociales para romper con dichas prácticas.

Vale mejor recordar que los temas frecuentes en este enfoque son los que se circunscriben alrededor de los mecanismos de la dominación y la lógica de las prácticas de los agentes sociales en el espacio social desigual y conflictivo y ciertamente en la mayoría de las obras de dicho autor, el análisis de la reproducción social tiende más a favorecer la predominancia que la estructura tiene sobre la agencia, es decir, el análisis de los condicionantes estructurales, más que el margen de maniobra que el agente social pueda tener. Pero esto no significa que la reflexión no le inscriba al agente social la capacidad de reacción y de confrontación frente a la estructura. Es por esta razón, que se considera como válvula de inicio esta proposición teórica para analizar el tema aquí propuesto, y tener presente la dinámica entre agencia y estructura, así como el proceso de reflexividad que debe tener cada enfoque teórico.

Se puede aunar, acerca de la estructura y la agencia al destacar la visión según la cual, los procesos de dominación no constituyen una lógica mecánica, en donde no hay capacidad de respuesta, sino por lo contrario, la relación entre estas dos entidades está constantemente en confrontación construyendo así diferentes procesos sociales que se pueden constatar en los diferentes contextos geográficos y temporales. En otras palabras, este enfoque teórico, además de considerar los factores de reproducción social, muestra los procesos de dominación de una visión y creencias del mundo (doxa), de un grupo específico sobre otro. Es la confrontación/cohabitación o (combate/lucha) de maneras de ver y actuar diferenciadas en un espacio de interrelación social específico. Por tanto, el análisis de la educación o del sistema educativo; de las políticas de salud y del campo, pueden plantearse bajo la dinámica de una visión del mundo imponiéndose sobre otras. Ciertamente el planteamiento del constructivismo genético, con respecto al sistema educativo francés no se inscribe -al menos en primera instancia- en una dinámica de divisiones étnicas

diferenciadas, sino más bien en una dinámica de clases sociales, pero este enfoque no invalida la posibilidad de un análisis –ya no en función de clases sociales– sino desde el punto de vista de una sociedad jerarquizada a partir de su posición como clases étnicas.

Para entender la envergadura de esta reflexión para el tema de las políticas públicas aplicadas a los pueblos indígenas, habría entonces que circunscribirla en el campo de las visiones, actitudes y comportamientos culturalmente diferenciados. Y en este sentido la escuela, el centro de salud y el campo han sido los medios más eficaces para reproducir, legitimar un sistema en donde prevalece una de las tantas visiones del mundo que existen en el territorio nacional (en este caso la hispana-católica-racionalista). Sin embargo, es importante tomar en cuenta que aquí no se niega la capacidad del agente social (poblaciones indígenas) de aprender de diferentes experiencias y construir diferentes respuestas y reacciones en cada momento social e histórico.

Finalmente podemos observar en el fondo de estos intereses y preocupaciones, que la sociedad está fundada sobre dos aspectos inseparables. Por un lado, la sociedad global mexicana está jerarquizada en núcleos sociales, definidos en un enfoque estático, por posiciones sociales ligadas a las desigualdades de distribución de los capitales, y por el otro desde un enfoque dinámico, por las trayectorias sociales diferenciadas, en donde la distribución desigual de los capitales tiene una tendencia marcada a la estabilidad, ligada a las estrategias de reproducción de los diferentes agentes.

Campos y espacio social indígena

Por otra parte, la sociedad no es un conjunto unificado, ella constituye numerosos campos sociales en donde la estructura presenta homologías con aquellas del espacio social en el cual, la dinámica está ligada a los juegos de los participantes.

Para el constructivismo genético la sociedad está compuesta por una variedad de campos (religiosos, políticos, económicos, simbólicos). Estos campos son llamados así, por la referencia que tienen con el espacio social en donde se encuentran todos ellos en constante lucha y confrontación. Lo que significa que en una sociedad específica, encontraremos un campo predominante sobre los otros. Por otro lado estos campos en su interior están jerarquizados por una distribución desigual de lo que Bourdieu llama capitales. Así encontramos una sociedad jerarquizada en su exterior por la importancia que tenga cada campo en cada sociedad, y una sociedad jerarquizada en el interior de los campos. La descripción de la sociedad en términos de campos permite acentuar la dimensión relacional de las posiciones sociales. Partiendo del principio metodológico que un hecho social se construye, Bourdieu pone en obra criterios de clasificación para dar cuenta de la estructura social. La expresión de Espacio social marca una ruptura con las

representaciones tradicionales de la jerarquía social fundadas en una visión piramidal de la sociedad.

“Uno puede así representar el mundo social bajo la forma de un espacio (a varias dimensiones) construida sobre la base de principios de diferenciación o de distribución constituidas por el conjunto de propiedades accionantes en el universo social considerado. (...) Los agentes y los grupos de agentes están así definidos por sus posiciones relativas en este espacio. Cada uno de ellos está cantonado en una posición o en una clase precisa de posiciones vecinas (es decir en una región determinada del espacio) y no se puede ocupar realmente - incluso si se puede hacer a través del pensamiento- dos regiones opuestas del espacio. (...) Se puede describir el espacio social como un espacio multidimensional de posiciones de manera a que toda posición actual pueda ser definida en función de un sistema multidimensional de coordenadas en las cuales los valores corresponden a los valores de diferentes variables pertinentes: los agentes se distribuyen así, en la primera dimensión, según el volumen global del capital que ellos poseen y, en el segundo, según la composición de su capital –es decir, según el peso relativo de las diferentes especies en el conjunto de sus posesiones.”¹⁹⁹

En otras palabras, el constructivismo genético hace un análisis en términos de campos sociales. Es decir, la sociedad es un conjunto de campos sociales, más o menos autónomos, atravesados por una lucha entre fuerzas. En el fondo de la teoría de los campos, existe la constatación que el mundo social es el lugar de un proceso de diferenciación progresiva. La evolución de las sociedades tiende a hacer aparecer los universos, los dominios, los campos producidos por la división social del trabajo. Esta recubre toda la vida social ya que es el proceso de diferenciación por el cual se distinguen los unos de los otros, las funciones religiosas, económicas, jurídicas, políticas, etc. Así, un campo puede ser considerado como un mercado donde los actores se comportan como jugadores. *“En términos analíticos, un campo puede estar definido como una red, o una configuración de relaciones objetivas entre las posiciones [...]. En las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está constituido por el conjunto de esos microcosmos sociales relativamente autónomos, espacios de relaciones objetivas que son el lugar de una lógica y de una necesidad específicas e irreductibles a aquellas que reaccionan con los otros campos, como el campo artístico, el campo religioso o el campo económico obedeciendo a lógicas diferentes.”²⁰⁰*

En este sentido para entender mejor; un campo se puede concebir como un mercado de productores y consumidores de bienes. Los productores en tanto que individuos dotados de

¹⁹⁹ P. Bourdieu, *Espace social et genèse des «clases»*, Actes de la recherche en sciences sociales, no. 52/53, 1984, p. 3.

²⁰⁰ P. Bourdieu con L.J.D Wacquant, *Réponses*, Ed. Seuil, Paris, 1992, p. 72.

capitales específicos, se afrontan. El juego de estas luchas es la acumulación de la forma de capital que permite asegurar la dominación del campo. El capital aparece así, como un medio y un fin. La estructura del campo, a un momento dado de la historia, atestigua entonces, de la relación de fuerza entre los agentes sociales. Así, el campo es un espacio de fuerzas opuestas. Las estrategias de los jugadores van a depender del volumen del capital, de su estructura, y del objetivo del juego. Los individuos que dominan van a optar por una actitud de conservación. Pero los jugadores también pueden buscar transformar las reglas del juego, desacreditando por ejemplo la especie de capital sobre la cual se apoya la fuerza de su adversario. Lo que se llaman estrategias de subversión. En las políticas educativas, el capital étnico ha sido en la mayoría de las veces desacreditado y, por tanto, desprestigiándola como fuente de saber.

Los campos no son espacios con las fronteras estrictamente delimitadas, totalmente autónomas: estos están articulados entre ellos. La posición de los agentes sociales en un campo, es dependiente de su posición en el espacio social, existe entonces una homología entre la estructura social y los campos sociales, cada campo, aunque posee su propia lógica y una relativa autonomía, está atravesado por problemáticas idénticas a las que se oponen las diferentes clases. Por otro lado existe una interpenetración de los campos. Así, por ejemplo la lógica del funcionamiento del campo económico tiende cada vez más a invertir en otros campos: como en el campo artístico, en donde las obras plásticas tienden a volcarse cada vez más en un mercado en donde la lógica de la inversión económica y la especulación rigen los intercambios y explican las fuertes variaciones del valor de los artistas. O como en el campo burocrático que no está dotado de una autonomía absoluta frente al poder económico. El campo económico parece ser el más criticado por Bourdieu, ya que se apoya sobre una lógica específica, opuesta a las sociedades “tradicionales.” En efecto, la producción y el intercambio de bienes son actividades necesarias, pero nada exige que ellas sean totalmente autonomizadas con respecto a las otras actividades, ni que ellas se apoyen sobre una voluntad de beneficio individual. En las sociedades indígenas, la producción y el intercambio son fundamentalmente actividades sociales. Los intercambios, no monetarios, se fijan en los lazos sociales y se efectúan como dones gratuitos en los cuales se espera que ellos sean pagados bajo otras lógicas de reciprocidad. Es decir, el aspecto utilitario es secundario en este tipo de sociedades. Así, Bourdieu releva de una economía precapitalista donde la moral de la buena fe y del honor se opone a la del mercado, considerado éste como el lugar del cálculo o incluso de la astucia sin escrúpulos. Un ejemplo de esto es el saber medicinal que es compartido de manera homogénea por la comunidad. Las plantas, los tratamientos, las terapias y el simbolismo que contienen, son igualmente compartidos por ser de interés para la comunidad. Mientras que en una lógica capitalista, el saber médico contiene un cierto prestigio social y es utilizado de manera calculada

para la obtención del monopolio de la salud, creando así una forma de dominación. Pero Bourdieu no excluye los análisis weberianos en donde la emergencia de un grupo social específico como lo es la burguesía coincide con el nacimiento de valores que fundan el capitalismo, es decir, como diría Polanyi (1944), la constitución económica es inseparable del desarrollo de una filosofía liberal: la noción de interés económico, en el sentido de la maximización del provecho y de la minimización de costos, tal cual se pueden observar en el modelo del *homo oeconomicus*, es una construcción históricamente y socialmente situada. De ésta manera el campo económico está estructurado por una multiplicidad de organizaciones e instituciones. El Estado interviene como regulador en las cuales las decisiones políticas económicas fijan o modifican las reglas del juego del propio campo. Ya sea que se realice a través de las instituciones escolares o a través de las instancias mediáticas especializadas. Esta lógica es llamada a ser la misma en los otros campos. Esta lógica la podemos encontrar con la descalificación que se hacía hasta mediados de los noventa a la medicina tradicional indígena o la magia utilizada como forma de terapia en las comunidades indígenas. Así, en cada contexto histórico y geográfico encontraremos que varían los tipos de campos que rigen los valores y comportamientos.

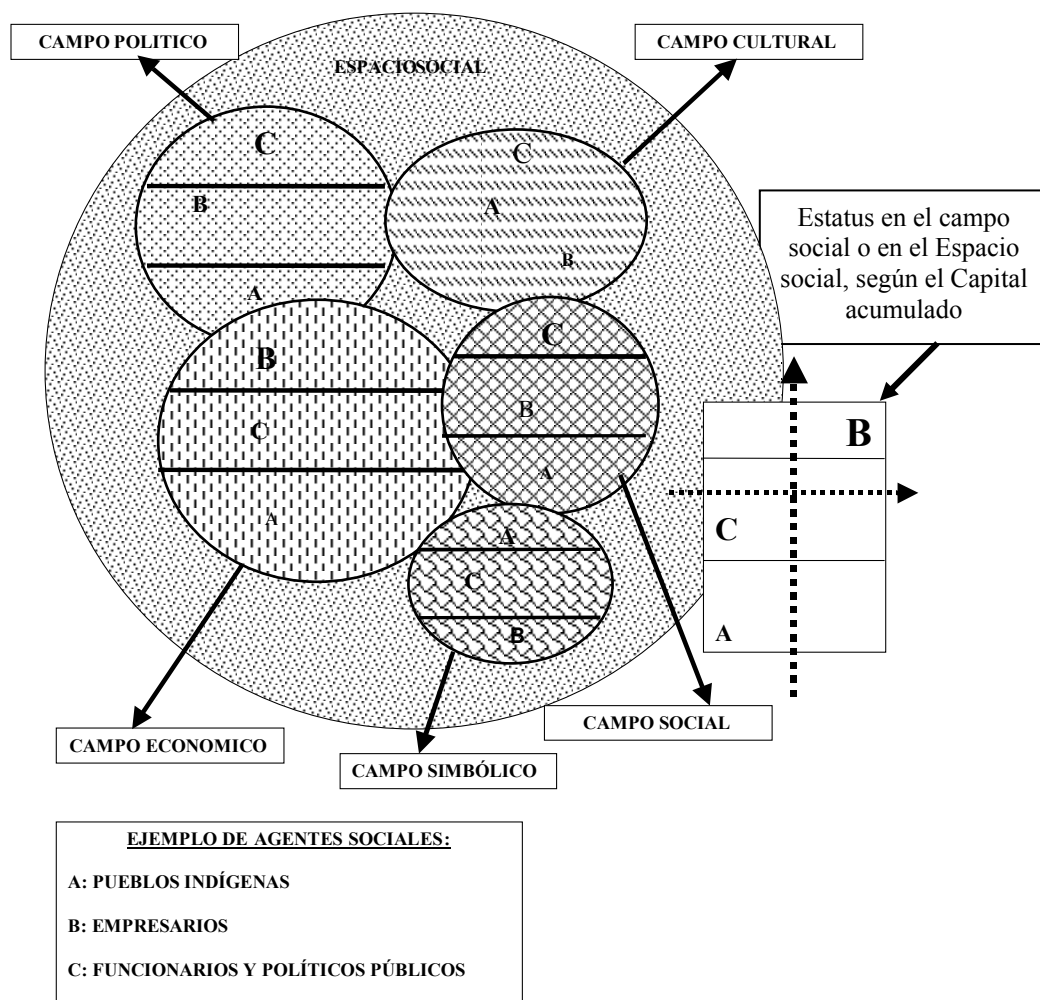
Ahora bien, esta proposición en función de campo, puede ser utilizada en su misma lógica, si lo llevamos a la esfera del Espacio social educativo y su relación con los campos predominantes en la sociedad en diferentes épocas. Pero antes de pasar a este trabajo de utilización teórica habría que entender lo que se entiende por capital, siguiendo la Gráfica 1, ésta nos indica que las diferentes formas de capital permiten estructurar el espacio social²⁰¹

Así, el marco conceptual aquí planteado es el de una sociología relacional con el fin de sobrepasar las falsas alternativas, particularmente aquellas que oponen individuo y sociedad, y en donde una distinción de este orden se presenta poco pertinente. En este enfoque, efectivamente una oposición dual es artificial, ya que el *habitus* se interpone como una mediación entre las relaciones objetivas y los comportamientos individuales. Las prácticas no son más que ejecuciones de normas explícitas, pero que traducen un sentido del juego que se va adquiriendo a través de los procesos de socialización y asimilación; es decir lo que se denomina el *sentido práctico*. Es en este eje de reflexión que se define al sujeto social estudiado, como un agente social más que como un actor social. El agente social actúa del interior, pero también hacia el exterior.

²⁰¹ Como podemos observar en la Gráfica 1 del Anexo “Espacio Social”, los tres agentes sociales que funcionan como ejemplo (pueblos indígenas «A», empresarios «B» y funcionarios y políticos públicos «C»), se sitúan en los diferentes campos, en términos de jerarquía social, según el grado de capital que tenga cada uno, observando así que si bien el agente «B» está en el más alto grado en el Campo económico, no lo está, por tanto, en el Campo simbólico. Sin embargo, como el Campo económico tiene más peso en el Espacio social (al menos en la actualidad) encontraremos una homología entre el Campo global y el campo económico, de manera que encontraremos el agente social B en la jerarquía más alta, y, por tanto, influyendo sobre los otros campos. De ahí que la esfera que representa el Campo económico sea mayor con respecto a las demás.

Por tanto, las comunidades indígenas están fuertemente impregnadas de variabilidad desde el interior. Esto lleva por supuesto a una complicación mayor en la planeación de políticas adecuadas a cada comunidad. Y es este grado de diferenciación de agencia que hay que definir más específicamente. Es precisamente por medio de los sistemas de creencias que habría que analizar toda esta complejidad. Ahora bien, como lo hemos dicho, para analizar las hipótesis según la cual las políticas públicas particularmente las de educación que tienden a reproducir la desigualdad social en los pueblos indígenas debido a que éstas conforman una manera de ser, creer, sentir, interpretar, percibir y organizar diferente a los valores y circunstancias fomentadas por dichas políticas, se debe tener en cuenta entonces algunas herramientas propuestas por la sociología y antropología de las religiones, ya que se trata de analizar dicha desigualdad a partir de la repercusión de los sistemas de creencias de cada grupo. Sobre esto profundizaremos en el Capítulo III.

DIAGRAMA I
SOCIEDAD DIFERENCIADA
CAMPOS, CAPITAL Y ESPACIO SOCIAL



Elaboración: Daniel Gutiérrez Martínez.

En efecto, habíamos hablado de la reproducción del orden social que se explica según este enfoque a través de las múltiples estrategias que los agentes sociales ponen en obra para la conservación o la apropiación del capital obtenidas, que no es más que la búsqueda por parte de cada agente de mantener o aumentar la posición social obtenida. Los mecanismos de conservación del orden social predominan en razón de la importancia que puedan tener las estrategias de reproducción (ancladas en los sistemas de creencias). Para eso los agentes, harán gala de una

diversidad de estrategias, desde las estrategias de inversión biológica (controlar el número de descendientes con el fin de asegurar la transmisión de los capitales, estrategias de cómo mantenerse sanos previniendo enfermedades), estrategias de sucesión, buscando mantener el patrimonio material, las estrategias educativas que buscan garantizar la reproducción de agentes capaces de transmitir los valores del grupo, las estrategias de inversión económica con el fin de perpetuar el incremento de capital, así como las estrategias de inversión simbólica donde el objetivo es de reproducir los esquemas de percepción y de apreciación. La multiplicidad de estas estrategias de reproducción no implica la ausencia de modificaciones de la estructura social, ya que la eficacia de las estrategias de reproducción depende de los instrumentos de reproducción puestas a la disposición de los agentes, que se modifican con la evolución estructural de la sociedad. Es en este sentido, que el estudio de los sistemas educativos nos dice mucho de la manera en la cual se relacionan los pueblos indígenas y su relación con una visión impuesta, ya que la posición de las diferentes etnias en el espacio social está modificada por la evolución estructural de la sociedad.

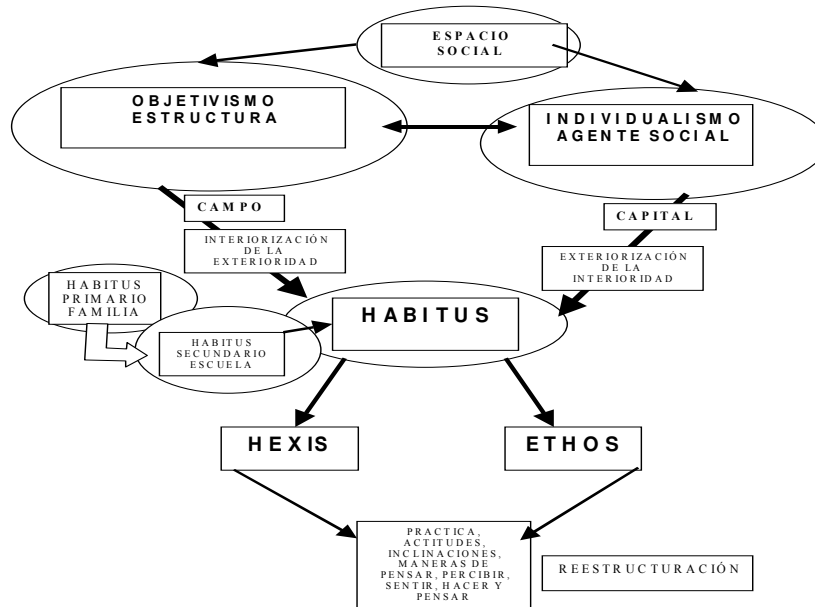
Por otro lado, como lo hemos mencionado, la manera en la cual podemos entender la relación entre el agente social y la estructura es a través de la noción del *habitus*, que proporciona la articulación, la mediación entre lo individual y lo colectivo. Es en la socialización que se asegura la incorporación de los *habitus* de grupo. El concepto de *habitus* permite comprender el conjunto de los mecanismos por los cuales los individuos aprenden de las relaciones sociales entre los hombres y asimilan las normas, los valores y las creencias de una sociedad o de una colectividad. La intensidad de las adquisiciones varía según la edad; así uno distingue tradicionalmente la socialización primaria, o socialización del niño, y las socializaciones secundarias, en los procesos de aprendizaje y de adaptación de los individuos a lo largo de su vida. La socialización está caracterizada por la formación del *habitus*, mismo que es definido como; “*los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposición durables y transportables, estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su fin sin suponer el objetivo consciente de fines y del control expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas.*”²⁰² Esta definición subraya que el *habitus* es un sistema de disposiciones durables adquiridas por el individuo en el curso del proceso de socialización. Las disposiciones son actitudes, inclinaciones para percibir, sentir, hacer y pensar, interiorizadas por los individuos por el hecho de que sus condiciones objetivas de existencia funcionan como principios inconscientes de la acción, de la percepción y de la reflexión (véase la Gráfica II, *Conformación del habitus*). La

²⁰² El constructivismo genético, (1980), *Op. cit.*, p. 88-89.

interiorización constituye un mecanismo esencial de la socialización en la medida en que los comportamientos y los valores aprendidos están considerados como lógicos, como naturales, casi instintivos; es decir la interiorización permite actuar sin estar obligado de acordarse explícitamente de las reglas que hace falta observar para actuar. Se pueden distinguir dos componentes del habitus. Hablaremos de ethos para designar los principios o los valores al estado práctico, la forma interiorizada y no consciente de la moral que regula la conducta cotidiana, son los esquemas en acción, pero de manera inconsciente (el ethos se opone así a la ética, que es la forma teórica, argumentada, explícita y codificada de la moral). El *hexis* corporal corresponde a las posturas, disposiciones del cuerpo, relaciones al cuerpo, interiorizadas inconscientemente por el individuo en el curso de su historia.

DIAGRAMA II

CONFORMACIÓN DEL HABITUS



Elaboración: Daniel Gutiérrez Martínez

El habitus es una clave de lectura en la cual se percibe y juzga la realidad y produce las prácticas. Estas dos perspectivas son indisolubles y en el fondo es lo que define la personalidad de un individuo o la identidad (Sentido de la acción) de un grupo. La pertenencia social estructura las adquisiciones y produce un habitus de grupo. *“Las representaciones de los agentes varían según su posición y según su habitus, como sistema de esquemas de percepción y de apreciación, como*

estructuras cognitivas y evaluativos que ellos adquieren a través de la experiencia durable de una posición en el mundo social."²⁰³

El habitus primario constituye las disposiciones más antiguas adquiridas y las más durables. El grupo familiar juega un rol específico preponderante. Toda la familia ocupa una posición de grupo; es adquirir las disposiciones para reproducir espontáneamente, en y por sus pensamientos, sus palabras y sus acciones, las relaciones sociales existentes en el momento del aprendizaje. Así el habitus puede ser considerado como un mecanismo de interiorización de la exterioridad. De esta manera sujetos situados en las condiciones sociales diferentes van a adquirir disposiciones diferentes. El habitus primario se adhiere al habitus secundario entre los cuales hay que subrayar la importancia particular del habitus escolar que viene generalmente a reforzar el habitus familiar. Hay que llamar la atención que nuevas adquisiciones se van integrando al conjunto formando así, un solo habitus que no cesa de adaptarse, de ajustarse en función de las necesidades inherentes. El habitus es una estructura interna siempre en vías de reestructuración. Es el producto de nuestra experiencia pasada y presente, que muestra que el habitus no está totalmente fijo. Lo que significa que nuestras prácticas y representaciones no están ni totalmente determinadas (ya que hay campo de elección), ni totalmente libres, (ya que las elecciones están orientadas por el habitus).

En esta forma, cada campo está marcado por los agentes dotados de un habitus idéntico. Si el habitus es el producto de la pertenencia social, éste se estructura igualmente en relación con un campo. El campo científico supone la existencia de los agentes dotados de un habitus diferente que aquel de los individuos inscritos en el campo de la política. Todo campo ejerce sobre los agentes una acción pedagógica multiforme teniendo como efecto hacerlos adquirir los saberes indispensables a una inscripción correcta en las relaciones sociales. Es así que se puede decir, que el habitus asegura la regulación social. La práctica colectiva debe su coherencia y su unidad al efecto del habitus. Además el habitus ajusta las posibilidades objetivas y las motivaciones subjetivas; dando la ilusión de que se elige en la práctica y las representaciones, mientras que en realidad los individuos no hacen más que poner en obra el habitus que los ha modelado.

En fin, el concepto de habitus propuesto por el constructivismo genético permite abarcar en un mismo enfoque, las problemáticas que atraviesan el campo de la sociología desde su formación. Muestra primero que el ser humano es un ser social, que sus comportamientos nos son más que el producto de múltiples adquisiciones sociales: la personalidad social se constituye dentro y por medio de la pertenencia a una clase social, permitiendo comprender la lógica de las prácticas individuales y colectivas, el sentido del juego social que nos permite actuar en los diferentes

²⁰³ P. Bourdieu, *Choses dites*, ed. Minuit, París, 1987, p. 156.

campos. Permite igualmente, dar cuenta de los mecanismos de la reproducción social por medio de “la interiorización de la exterioridad y la exteriorización de la interioridad.”

Finalmente, para comprender los procesos de reproducción social y cultural, es importante entender, de qué manera la estructura de relaciones y campos (económica, social, política, cultural) que existen en un conjunto de creencias, prácticas, valores pertenecientes a una cosmovisión específica, funge como catalizador para legitimar relaciones de poder asimétricas (dominante-dominado) y visiones del mundo instituidas en ciertos momentos históricos. Verbigracia, en la educación institucional aplicada a las poblaciones indígenas, se puede observar la relación que existe entre un sistema de creencias dominante que contiene en su dinámica, relaciones de poder asimétricas entre dos entidades, grupos e individuos que divergen en cuanto a su visión del mundo y una reproducción legítima y aceptada de esta dominación. Con esto, se abre todo un campo de análisis entre la doxa y la violencia simbólica en los procesos sociales, en donde se encuentran mecanismos por los cuales los dominados participan a la aceptación de su dominación, por medio de una concordancia y acuerdo entre la lógica de las prácticas culturales y los sistemas de creencias y legitimación. *“Es este acuerdo inmediato y tácito (en todo lo opuesto al contrato explícito) lo que fundamenta la relación de sumisión dóxica que nos une, por todos los lazos del inconsciente, al orden establecido [...] la legitimidad [...] se enraiza en el acuerdo inmediato entre las estructuras incorporadas que se volvieron inconscientes [...] La doxa es un punto de vista particular, el punto de vista de los dominantes, que se presenta y se impone como punto de vista universal; el punto de vista de aquellos que dominan dominando el Estado.”*²⁰⁴

Así, a través del análisis de la relación que existe entre doxa y la reproducción social y cultural de un sistema de dominación establecido podemos entender la violencia simbólica, que *“es todo poder que logra componer significaciones como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza. O, de manera más sencilla, es aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste y que se empieza a desconocer como violencia, de manera que, los agentes sociales empiezan a considerarla como auto-evidente: es la aceptación dóxica del mundo.”*²⁰⁵

En suma, este enfoque permite explicar y entender las divergencias y los comportamientos que están intrínsecos a partir del sentimiento de pertenencia a un grupo social, así como los procesos vinculados con la desigualdad social. De esta manera, es posible analizar y encontrar, otro tipo de influyentes sociales inscritos en la lógica de la reproducción social y las relaciones de poder, pero también, incluir en los análisis la capacidad de agencia que tiene el actor social ante los

²⁰⁴ P. Bourdieu, (1994), *Op. cit.*, p. 129.

²⁰⁵ P. Bourdieu, con L.J.D. Wacquant, (1992) *Op. cit.*, p. 143.

posibles “determinismos sociales.” Así, la gran propuesta aquí es analizar, concomitar, las relaciones que existen entre los diferentes campos que rigen en las sociedades actuales y anteriores, lo que nos abre sin duda alguna, la posibilidad de adecuarlos desde el punto de vista de la dominación que rige entre las diferentes esferas de la sociedad y en las relaciones entre los agentes sociales.

A partir de estos planteamientos teóricos, podemos suponer que los programas educativos realizados y concebidos a lo largo de la historia de la educación en México contienen un habitus específico a una esfera de la sociedad. Ciertamente este habitus se ha ido reestructurando con el tiempo y se adapta a los cambios, pero sin lugar a dudas la esencia del habitus, el núcleo duro común común –López Austin- de este habitus continúa existiendo hasta la actualidad. Este será precisamente el análisis del próximo capítulo con el estudio que se hará de los sistemas de creencias.

Ahora bien, para analizar “las afinidades electivas”²⁰⁶ entre sistemas de reproducción cultural y desigualdad social indígena es necesario tomar en cuenta un enfoque etnosocio-histórico ya que los procesos implicados en esta relación tienen sus pilares constitutivos desde tiempos históricos, a partir de la conquista española y con el proyecto de homogeneidad identitaria del Estado-Nación.²⁰⁷ Para entender entonces la problemática aquí propuesta es necesario tomar en cuenta que la identificación y relación que existen entre sistemas de reproducción cultural étnica y la desigualdad social indígena se gestó y se produjo subrepticamente y simbólicamente desde los tiempos de la colonización española, hasta llegar al proceso de neocolonialismo o del *colonialismo interno* del Estado-Nación.²⁰⁸ Estos periodos han estado definidos por políticas que se han

²⁰⁶ Una vez más hacemos recurso de la propuesta weberiana para el análisis de la problemática aquí planteada. *Wahlverwandtschaften*, hace referencia, no a una relación de causalidad directa entre un tipo de conducción de vida y una actividad vinculada con el desarrollo, sino que se trata de un nexo mucho más abierto y flexible de afinidad y coincidencia. Para Gerth y Mills este término constituye “*la noción decisiva mediante la cual Weber relaciona ideas con intereses*”; para Werner Stark es la alternativa teórica de Weber para matizar y flexibilizar las relaciones de causalidad entre ideas e intereses. Lo cierto es que Weber no lo utilizó exclusivamente para relacionar “ideas e intereses”, sino para establecer conexiones abiertas de “adecuación”, precisamente entre el ámbito de la “economía” y de la “sociedad”, adopta la modalidad de ser una regida por las “afinidades electivas.” Véase Weber, (2003), *Op. cit.*, pp. 30 y 152, así como las notas críticas de Fco. Gil Villegas, contenidas en la misma obra, pp. 304 y 318.

²⁰⁷ En el caso que nos ocupa, consideramos que este último aspecto histórico puede ser estudiado parcialmente, pero de manera sustanciosa a partir de 1820 hasta el año 2004, en diferentes aspectos vinculados a las políticas de educación establecidas en las comunidades indígenas.

²⁰⁸ Recordemos que para Stavenhagen y González Casanova el *colonialismo interno* es un sistema de dominación y de explotación, históricamente determinado, en el cual un grupo dominante que se identifica con la sociedad nacional mantiene a otros grupos sociales en un estado de sujeción y subordinación, en particular en países con gran población indígena. González Casanova, Pablo, *Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo*, América latina, núm. 3 1965, Rodolfo Stavenhagen, *Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*, América Latina, núm. 4, 1963.

contrapuesto a las prácticas y creencias que yacen en los sistemas de reproducción cultural de la población indígena: como se vio con el imaginario del indio, el primero ha estado caracterizado principalmente por principios y éticas contenidos en el sistema de creencias judeocristiano barroco colonial y que repercutió en un proceso de segregación; el segundo ha estado sustentado por un sistema de creencias racionalista secular del Estado-Nación independentista heredero del iluminismo y que repercutió en la integración y homogenización de los pueblos indios. En la actualidad las políticas se ven influenciadas por una concientización de la pluralidad cultural y étnica del país, pero las políticas siguen teniendo los mismos substratos unificadores que los dos anteriores.

Uno de los primeros referentes que encontramos, en donde se relacionan los sistemas de reproducción cultural dominante y la desigualdad social en las comunidades indígenas, está en las políticas de educación, de salud y de producción agraria aplicadas desde tiempos de la Conquista. Si bien estas dos últimas no serán estudiadas en este trabajo es importante mencionar su gran importancia para los fenómenos que nos compete.

Tal y como se planteó al inicio de esta investigación encontramos que se construyó una relación de subordinación y discriminación cultural, así como una deslegitimación de los procesos de reproducción cultural aplicada a los grupos autóctonos que transformó de manera sustantiva la organización económica, demográfica y política. Como lo comentamos esta relación se encuentra sintetizada y encuentra su mayor representatividad en la denominación que se les dio de “indígenas” a dichos pueblos. En este sentido, en referencia al elemento ligado a los sistemas de reproducción cultural y la desigualdad social que se analizarán en este proyecto (políticas de educación), se tomará en cuenta el papel determinante que en este ámbito ha jugado el cristianismo como institución religiosa (católicos, protestantes, evangélicos), no solamente durante la época colonial en su época dominante, sino también durante el periodo independentista, y el actual. Asimismo, se analizara con más detalle el papel que tuvieron los planteamientos y proyectos de nación de los independentistas laicos seculares y de los modernos revolucionarios del siglo XX, así como los liberales de la actualidad.

Discurso y legitimidad

Es necesario tener en mente que todo proceso de desigualdad social, está asociado a una forma de legitimidad de esta desigualdad que se refleja en los discursos vinculados para su erradicación. Es precisamente a través de los discursos encontrados a lo largo de la historia efectuados por las diferentes instancias y actores aquí mencionados que podemos vincular desigualdad social y sistemas de creencias. Cabe mencionar que por discursos, queremos entender toda forma de

expresión (visual, oral, escrita, gestual, corporal, bailes, ritos, etc.) vinculada a la producción de ideas, representaciones e interpretaciones del mundo compartida por un grupo específico.

Asimismo, puesto que se trata entonces de una visión dominante, existen formas de respuesta y de resistencia llevadas a cabo principalmente por los grupos indígenas. Estas respuestas nos permitirán observar la capacidad de movilización de los pueblos indígenas de sus discursos y sistemas de creencias. Así, se querrá demostrar históricamente que las políticas de educación aplicadas en las comunidades indígenas contienen valores y creencias divergentes de las del sistema de reproducción cultural específico de los indígenas, sean estas de tipo étnico-indígenas originarias, o bien con tintes o matices católicos y sincréticos, por lo cual constituyen un campo de lucha, un espacio de poder en pugna, altamente observable en los sistemas de creencias y sus formas de expresión.

Asimismo es necesario clarificar la manera en cómo se han ido integrando diferentes valores y formas de hacer y pensar en los sistemas de creencias de las poblaciones indígenas, encontrándonos con una mezcla importante de los diferentes sistemas de reproducción cultural dominantes en la historia de México. Resumiendo, se trata de analizar la manera como las estructuras hegemónicas del entorno regional y nacional vincularon históricamente la condición étnica de las sociedades indígenas con una situación de permanente pobreza y desigualdad social, a través del estudio de la dinámica registrada en espacios claves del sistema de reproducción cultural (como los sistemas de creencias) y en los procesos de socialización organizados por estas estructuras hegemónicas (políticas de educación).

Propuesta de estudio

Desde nuestro punto de vista, consideramos que la desigualdad social está asociada a cada unidad cultural diferenciada que comparte un espacio determinado implicando un modo de ser diferenciado, es decir, un “*Zeigeist*” un espíritu específico de época. Todos estos espíritus distintos forman tonalidades sociales, sistemas de relaciones e intercambios ya sean éstos (religiosos, simbólicos, materiales, lingüísticos o de otra índole) que fluyen en el ámbito social. Para el caso de esta investigación las unidades culturales diferentes, con sus respectivos sistemas de creencia que podemos conceptualizar en México como: el étnico-indígena, el cristianismo y el racionalista-secular. Estas tres unidades culturales hacen referencia a diferentes polos, en donde al combinarse, se producen una serie de matices culturales. Sin duda, estas tres unidades culturales representan los tres tipos de poblaciones ó grupos que principalmente han dominado en el espacio de lo que hoy es la República Mexicana, a saber, los pueblos indios, las poblaciones cristianas emprendidas en primera instancia por los diferentes católicos (jesuitas, dominicos, franciscanos, agustinos, en donde cada uno representa un campo de lucha específico en el interior del credo católico, así como

los protestantes y evangélicos que en un momento tuvieron injerencia en resoluciones concernientes con la educación), y por último los herederos de la ideología liberal revolucionaria de principios del siglo XIX representada en su mayoría por los criollos liberales y conservadores, así como los políticos revolucionarios del siglo XX, y los socialistas y neoliberales de tiempos recientes. Por tanto, entendemos como unidades culturales los grupos que tienen una organización política, social y económica específica y que se vincula particularmente con los valores culturales compartidos por el grupo (principio, moral, ética, objetivos, metas, memoria colectiva, etc.).

Por tanto, para analizar la desigualdad social en México es necesario considerar la existencia de una totalidad social (el territorio mexicano) compuesta por estas entidades culturales diferenciadas y que según su grado de mestizaje, sincretismo, hibridación cultural repercute en la gestión, administración y concepción de formas de control de la desigualdad social. En efecto, cada unidad cultural construida (denominada a veces como grupo cultural, etnia, comunidad de pertenencia, etc.) tiene una manera diferente de apropiarse, reproducir o interpretar los intercambios que se mantienen entre los diferentes grupos y con la totalidad del conjunto, esta última muchas veces representada virtualmente por el Estado-nación.

Refiriéndonos específicamente a los sistemas diferenciados que rigen y coexisten entre los pueblos indios, encontramos que existen invariantes propias de estos grupos étnicos y, por tanto, un “fondo común”, un “núcleo común duro”, “un estructurante cultural” compartido por todos estos pueblos (Capítulo II). Estas invariantes son específicamente estructuras sociales gobernadas por el modelo endógeno propio de cada uno de los pueblos indígenas, como son: las relaciones familiares, las relaciones económicas propias a cada grupo cultural, reproducción de vínculos de parentesco, la tradición en ciclos de reciprocidad asociadas a la persecución del honor y el prestigio como las velas y las fiestas, integración tácita de todas las prácticas comunitarias (economía, religión, organización política). Cada una de estas unidades culturales tiene, por tanto un comportamiento, adaptación y percepción diferentes frente a las coyunturas históricas, políticas y económicas encontradas en las políticas de desarrollo estatales, como las educativas.

Por lo mismo, cada comportamiento y sentido de respuesta es diferente frente a las políticas públicas de desarrollo aplicadas por las diferentes instancias dominantes en la historia del México independiente (iglesia católica y cristiana, Estado, grupos dominantes locales). En el caso que nos ocupa, es necesario subrayar que estas políticas estuvieron principalmente aplicadas por los ideólogos de la naciente República independiente, constituidas por un fuerte sistema ideológico, de valores y de creencias inspirado del secularismo europeo y el progresismo individualista. Es decir, por toda una estructura mental heredera de los ideales de la revolución francesa, la revolución industrial y el racionalismo secular ilustrado dominante durante finales del siglo XVIII y principios

del XIX y que muchos han llamado el proyecto racionalista de la Modernidad. Así, en este sentido podemos decir que cada grupo étnico indígena ha ciertamente reaccionado de diferente manera frente al sistema cultural y de creencias del racionalismo secular, a pesar de que comparten valores y estructuras culturales comunes a los otros pueblos. Pero estas formas de respuestas diferenciadas de los grupos indígenas no se deslindan de una forma de organización, de una “ética” del trabajo y una concepción de la desigualdad social común.

En este eje de reflexión, no se desdeña igualmente las fuertes influencias que han tenido los grupos cristianos en el desarrollo local de las políticas públicas. Así, las diferencias de respuestas las podemos encontrar principalmente en la manera de movilizarse para rechazar este proyecto, o bien en la manera de apropiarse de dicho proyecto, y lo que encontramos común a todos estos pueblos son las demandas, reivindicaciones culturales hechas alrededor de estas políticas.

En suma, desde nuestro enfoque teórico dos fenómenos se destacan principalmente en el estudio de las desigualdades sociales en las poblaciones indígenas. Por un lado tenemos, que la mayoría de las políticas de desarrollo fundamentadas bajo el discurso de la erradicación de la desigualdad social, han sido construidas a partir de principios del siglo XIX alrededor de una estructural mental y cultural específica al racionalismo secular, representada en una primera instancia por la elite gobernante de principios del México independiente y después por la autoridad gobernante representada por la imagen del Estado-Nación. Por el otro lado, tenemos en la historia del México independiente una serie de unidades culturales (étnico indígena, cristianismo, racionalismo secular) compartiendo un territorio específico, en donde cada una de ellas comparte un núcleo común de creencias y valores, formas de hacer y de percibir el desarrollo y la desigualdad social que los identifican como un grupo homogéneo, pero en donde en el interior de estas unidades culturales existen otras sub-unidades culturales con formas de actuar y responder diferentes y específicas a los diferentes contextos políticos y económicos que se han presentado.

Habitus histórico y desigualdad social

Estas dos lógicas los hemos conceptualizado con el término de *habitus histórico*, es decir, cada unidad cultural se comporta, interpreta, reproduce, adhiere, rechaza plantea políticas de desarrollo y respuestas frente a la desigualdad social que corresponde a formas de pensar, de sentir, de hacer, de actuar específicas, que son el resultado de su constitución a lo largo de la historia, ya que van constituyendo y reforzando con el tiempo en un sustrato común, pero variando conforme a la coyuntura económica y política que se va constituyendo. Pero al mismo tiempo cada grupo heredero de estas formas de actuar y pensar (de un *habitus histórico*) responde de diferente manera a las circunstancias históricas. En otras palabras, hacemos referencia a una serie de creencias,

valores, prácticas que se han conformado históricamente y que permiten comprender la interacción de las estructuras históricas y relaciones objetivas con los contextos del presente y los comportamientos subjetivos. Se trata en efecto, de un habitus histórico totalizante interiorizado a lo largo del tiempo y que repercute en la producción social y en las lógicas de la acción. Se ha podido demostrar constantemente que los pueblos indígenas tienen en sí un núcleo común que los identifica en cuanto a creencias, éticas y técnicas se refiere.²⁰⁹ Es un núcleo común durable, “*estructura estructurante con la potencialidad de ser estructurada*” por el agente social, es decir, del interior hacia el exterior. Habitus histórico que traduce así los principios generadores de la acción y la percepción, las disposiciones, actitudes e inclinaciones, así como la reproducción social de los miembros de cada comunidad o esfera social. Cada habitus se construye a partir de elementos éticos morales (principios designando lo bueno y lo malo para la reproducción y bienestar de la especie humana), es decir un ethos-histórico que se traduce en los sistemas de creencias que condicionan en gran medida las acciones y la relación entre los individuos, grupos o esferas sociales, sin que por tanto los constriña de sus respuestas individuales o diferenciadas.

Este habitus histórico se representa efectivamente por lo que denominamos sistemas de creencias. La relación entre cada sistema de creencias traduce una asimetría de poder (legitimidad y control de los recursos) que fundamenta su existencia a partir de una acción discursiva legitimadora, impositiva y/o seductora propia de sus elementos éticos. De esta manera, podemos afirmar que las categorías en las cuales nos describimos el universo social o las prácticas y representaciones no son productos individuales sino productos sociales que están enmarcados en un contexto histórico-temporal específico y posible de analizar. Por otro lado, cada universo social se interrelaciona con otros encontrando así una tendencia, un juego implícito en la voluntad de imponer la manera legítima de ver el mundo. Al respecto, ciertamente la institución juega un papel importante, siendo el Estado, la Iglesia, la familia o la comunidad las principales instituciones que canalizan y transmiten los valores preponderantes y realizan gran parte del trabajo de codificación. Sin embargo, dicho trabajo de codificación se expresa en su forma dominante y oficial a través de las políticas públicas aplicadas a la diversidad étnica de los pueblos indígenas de México, produciendo así esquemas de percepción y términos nuevos para designar la realidad. Estos valores entran en el lenguaje cotidiano, pareciendo disponer de la fuerza de la evidencia y la universalidad. Su discurso no es independiente, sino que responde a características sociales.

Se trata entonces de “super-estructuras” culturales con posibilidad de agencia en el interior de ellas. Y es precisamente en esta posibilidad de agencia que hay que analizar los fenómenos para conocer las especificidades regionales, para adoptar una política nacional adecuada a un habitus

²⁰⁹Broda Johanna y Baez-Jorge Félix coordinadores, (2001), *Op. cit.*.

histórico común a los pueblos indios, pero tomando en cuenta estas especificidades locales de respuesta. Esto quiere decir, que hay diferencias en todos los grupos indígenas que por supuesto, se pueden analizar esquemáticamente conociendo sus semejanzas. Sin embargo, es más factible conocer de igual manera los comportamientos estructurantes y estructurados a partir de condiciones específicas (económicas, políticas y sociales), construyendo tipos ideales (en el sentido estrictamente weberiano) de comportamientos indígenas.

Estas diferencias de comportamiento se pueden explicar debido a los sistemas de creencia que se van conformando y transformando con el tiempo a partir de un sustrato común, pero que conforme a sus experiencias, intercambios espirituales, etc., conforman una manera de creer y de interpretar el mundo diferente, incluso perceptibles entre generaciones en una misma etnia. Esto es lo que denominamos la doxa intraétnica o doxa familiar. Se trata del punto de vista particular, el punto de vista dominante en la comunidad, la etnia, el grupo, de la familia, o de los líderes del grupo, que se presenta y se impone como punto de vista a todos, es el punto de vista de aquellos que legítimamente dominan dominando el grupo, la familia, la comunidad, o el clan.

Ahora bien, este habitus histórico de los pueblos indígenas, puede y se constituye por elementos pertenecientes a otros sistemas culturales diferentes que los que radicalmente o fundamentalmente se encuentran en los pueblos originarios indígenas o mesoamericanos. Así, el habitus histórico se compone por elementos vertientes de los sistemas de creencias cristianos y de los sistemas de creencias racionalista secular. Asimismo cabe señalar que el habitus histórico, también se compone por las experiencias vividas de los pueblos indígenas en el ámbito (social, político y sobre todo económico). Por lo que sin duda habría que hacer posteriormente un estudio que dé cuenta del factor económico en la conformación de dicho habitus histórico, ya que son principalmente los factores económicos, políticos y sociales los que hacen la diferencia al reproducir, adaptar, interpretar sistemas de creencias comunes a una entidad cultural (etnia) o condición antropológica común (pueblos indígenas).

El fenómeno que está asociado con la desigualdad social y su vínculo con los sistemas de creencias, es que la aplicación de las políticas públicas de desarrollo ha sido a partir de un modo de pensar dominante, que con el paso del tiempo se ha vuelto legítima y autorizada. En el caso y tiempo histórico que nos ocupa, estamos hablando del habitus histórico del racionalismo secular, es el que ha predominado en la concepción y construcción de las políticas públicas, principalmente las del campo, la de educación y la de salud, bastiones principales del sistema de creencias del racionalismo secular. De esta manera la apropiación de las prácticas del capitalismo impuesto desde mediados del siglo XIX requiere del desarrollo de disposiciones temporales que no son universales -como las estructuras de la conciencia temporal, bien analizadas en su época por Heidegger y

Husserl, incluso aún por Max Weber- sino que florecen en el sustrato de determinadas condiciones sociales de existencia. El espíritu del cálculo, la experiencia del futuro como un horizonte abierto que puede ser previsto y planeado constituyen modalidades de la conciencia temporal que están en gran medida, ausentes de los intereses de los indígenas mexicanos. Los modos de apropiación, de explotación, potencialización correspondientes a las políticas aplicadas están inscritos en estos modos de percepción e interpretación de la etnia dominante.

Por el contrario, en cierta medida encontramos que uno de los patrones comunes a los pueblos indígenas en su sistema de creencias, es la percepción e interpretación del movimiento cotidiano de manera cíclica, reiteración de lo ya visto y heredado, asociado a un modo de reproducción destinado a la subsistencia del grupo. Se trata de un ethos que excluye la calculabilidad exacerbada y que considera la voluntad de iniciativa como una impertinencia y una manera de traicionar el espíritu de grupo, el espíritu colectivo, única dinámica que pudieron desarrollar los indígenas a partir de la marginalización con respecto al resto de la población, que experimentaron de manera cada más vez más importante a lo largo de la historia.

Sin duda la experiencia del tiempo y de la descendencia corresponde en poco a rutinas de vida capitalista, urbana en su mayoría. Se puede constatar, que los comportamientos de la mayoría de las comunidades indígenas, tienen conductas poco diferenciadas de la magna social y marcadas por relaciones familiares, y de la reproducción del grupo. En este sentido, la mayoría de las veces, las transacciones de bienes o al acaparamiento de bienes monetarios, no obedece precisamente a la obtención de beneficios personales, sino a la preservación de un sistema de alianzas y a la acumulación de prestigio y de honor, como lo podemos ver en las mayordomías, el padrinazgo de velas, y fiestas comunales. En otras palabras, las políticas públicas de desarrollo corresponden en un sustrato ideológico y de valor, a un habitus específico y a un capital cultural específicos los cuales la mayoría de los integrantes de las poblaciones indígenas, no puede, no quiere, adherir o adquirir.

Indudablemente, el factor más importante de desigualdad social en las comunidades indígenas es del orden del capital cultural, adquirido originalmente en un medio familiar (habitus primario), el cual es heredado y es decisivo a la hora de determinar el triunfo o el fracaso en el sistema de enseñanza, en la mejoría de la salud, y en la potencialización de las tierras. El tipo de valores e intereses fomentados en la escuela, en los centros de salud, en las políticas agrarias, han hecho parecer que el progreso y desarrollo de una entidad o un individuo se deba a algún privilegio heredado, al mérito o a una entidad innata, por lo que el capital cultural aprendido en la casa o en la familia, no se ven ni recompensados, ni valorados, ni potencializados en las instancias políticas mencionadas anteriormente.

A esta imposición de la forma, a este factor dominante, lo conceptualizamos con la noción de *Conquista dóxica*, esquemáticamente esbozada con el imaginario social del indio. Es decir, los valores que tienden a dominar en una sociedad y que se legitiman y se promueven a partir de los procesos genéticos de políticas específicas de acción con el fin de disminuir o erradicar la desigualdad social, no se realizan precisamente de manera consciente para reproducir la desigualdad social en dichas comunidades, sino en razón de maneras de actuar específicas a su ética histórica (en el sentido weberiano) y un habitus histórico representada por su sistema de creencias particular.

Esta *Conquista dóxica* hace referencia al proceso de conquista cognoscitiva y de valores, que se ha llevado a cabo paralelamente a la conquista territorial, a partir de 1512 en México.²¹⁰ Se trata de la imposición de un punto de vista (de los dominantes), a toda la esfera social, política y cultural, a través de la promoción o conformación de herramientas que sustentan dicha visión, de manera que progresivamente se convierte en un punto de vista universal, válido e incuestionable. Se trata de la conquista que unos dirían espiritual, otros simbólica,²¹¹ pero que en este caso se lleva a

²¹⁰ Recordemos que el 27 de enero de 1512 en la ciudad de Burgos se reúne la Junta de Burgos para debatir el asunto de si los indios tenían alma. Se trata de una serie de ordenanzas dictadas para el gobierno con mayor justicia de los *naturales*, *indios* o indígenas. Las ordenanzas recogieron las conclusiones adoptadas por una junta de teólogos y juristas, conocida como Junta de Burgos que se había reunido como respuesta al famoso sermón de Montesinos (1511) y su denuncia por las condiciones sociales de los indígenas, y se concluye con siete principios. En las Leyes de Burgos se reconocía: que los indios son libres; que los Reyes Católicos son señores de los indios por su compromiso evangelizador; que se podía obligar a los indios a trabajar con tal de que el trabajo fuese tolerable y el salario justo, aunque se podía pagar en especie y no en dinero; se justifica la guerra esclavista si los indios se negaban a ser cristianizados; y para ello se creó la institución del requerimiento, una conquista sólo estaba justificada si los indios se negaban a ser evangelizados. Hay que tener en cuenta que el concepto de libertad medieval es diferente al actual. Que una persona sea libre significa que es sujeto de derechos, a pesar de tener la obligación de realizar trabajo servil, al cual estaban obligados tanto los indios como los españoles de la península; por lo tanto, el trabajo en la encomienda no quitaba la libertad a los indios. Las leyes de Burgos fueron las primeras leyes que la Monarquía Hispánica aplicó en América para organizar su conquista. La causa de su promulgación era el problema jurídico que se había planteado por la conquista y colonización de las Indias o Nuevo Mundo, en donde el derecho común castellano no podía aplicarse. El ámbito de implantación de las leyes debía comenzar por la isla de La Española, para extenderse más tarde a las islas de Puerto Rico y Jamaica. Las ordenanzas autorizan y legalizan la práctica de los repartimientos en encomienda de indios por parte de los colonizadores a razón de un mínimo de 40 y un máximo de 150 individuos, pero se esforzaron en establecer una minuciosa regulación del régimen de trabajo, jornal, alimentación, vivienda, higiene y cuidado de los indios en un sentido altamente protector y humanitario. Se prohibió terminantemente a los encomenderos la aplicación de todo castigo a los indios, el cual se reserva a los visitadores establecidos en cada pueblo y encargados del minucioso cumplimiento de las leyes. Las mujeres embarazadas de más de cuatro meses eran eximidas del trabajo. Se ordenó la catequesis de los indios, se condenó la bigamia y se les obligó a que construyan sus bohíos o cabañas junto a las casas de los españoles. Se respetó, en cierto modo, la autoridad de los caciques, a los que se eximió de los trabajos ordinarios y se les dio varios indios como servidores. El incumplimiento de las leyes en una multitud de casos, originó numerosas reclamaciones y protestas. La siguiente generación de debates que profundizó sobre la misma cuestión (que se conocerá con el nombre de polémica de los naturales o justos títulos) fue tras las Leyes Nuevas de 1542 con la Junta de Valladolid.

²¹¹ Cf. S. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

cabo a partir de los procesos educativos por medio de las infraestructuras de transmisión de conocimientos, las acciones médicas por medio de la infraestructura de salud establecida, así como a partir de la manera de trabajar la tierra por medio de la selección de productos producidos y los sistemas productivos incorporados, que sustentan valores específicos establecidos “legítima y oficialmente.” De esta manera, como veremos los valores hispanos, católicos y racionalistas seculares se han visto reflejados en los materiales didácticos elaborados en los programas educativos convirtiéndose a través del sistema de políticas nacionales, en una doxa, es decir, en valores y formas de actuar frente a la únicas y legítimas en las poblaciones indígenas generando corolarios como la reproducción de la desigualdad social de los indígenas.

Así, la acción combinada de la aculturación y de las intervenciones colonizadoras, tanto externas (época colonial) como internas (Estado-Nación), han resquebrajado con distinta intensidad según las regiones, estos modos de vida indígenas. Podemos observar cómo durante el siglo XIX, y ahora, en los últimos 10 años el fomento a la propiedad privada individual, los usos de la economía monetaria, los reasentamientos forzosos han fragmentado las tierras que pertenecían, de manera indivisible, a grupo familiares sólidamente conformados, lo que ha generado rupturas del parentesco extenso, o se ha obligado al abandono de los campos y han destruido en ciertas comunidades, autoridades tradicionales que fungían también como transmisores de conocimientos locales, que por cierto son ahora muy bien aprovechados por la etno-bio-prospección, pero también que fungían como reguladores de pleitos y conflictos generacionales.

Dado lo anterior, las políticas públicas más que paliar las desigualdades sociales tienden a reproducirla y a acrecentarla. El cómo llegan a reproducirse estas desigualdades sociales es el objeto de esta investigación, haciéndolo principalmente a través de su asociación con los sistemas de creencias inscritos en los sistemas de reproducción cultural y en el habitus histórico.

En suma, planteamos que existen políticas homogéneas en el sustrato común, aunque diferenciadas en su manera de aplicación según el tiempo, constituidas con base en los sistemas de creencias del habitus histórico dominante, que al no corresponder con el sistema de creencias propio al habitus histórico étnico-indígena, dichas políticas tienden a reproducir la desigualdad social en esas poblaciones. Ahora bien, estas políticas son aplicadas y practicadas de manera no sólo homogénea, sino como si fueran universales en todas las comunidades indígenas. Por tanto, no se trata de cambiar de estrategias y promulgar políticas multiculturales, ya que estas políticas continúan teniendo los sesgos culturales y de creencias reflejando los ideales de sociedad de los propietarios del habitus histórico dominante.

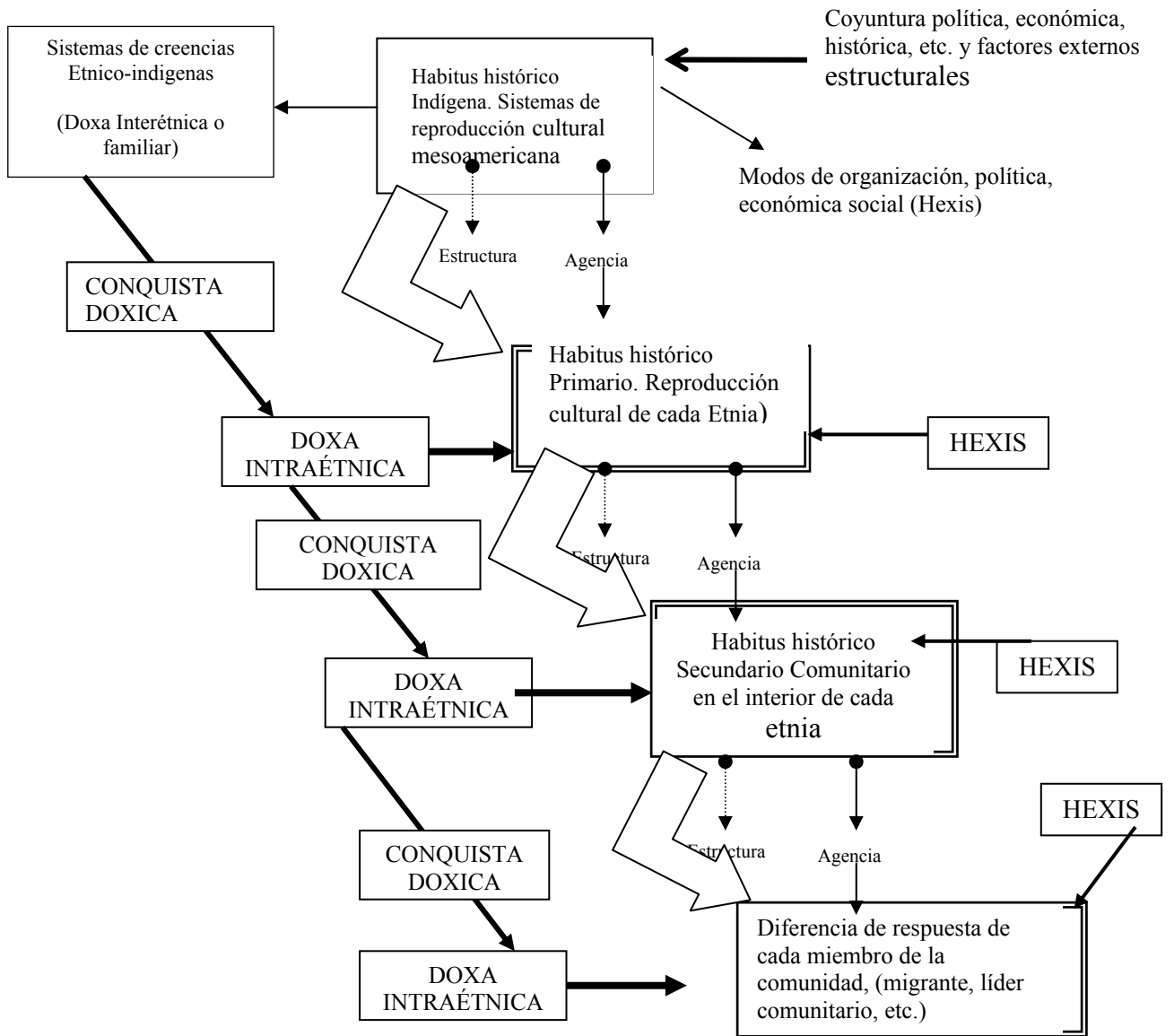
En este sentido la desigualdad social tiene que ver particularmente con un índice de comparación y de relaciones asimétricas de poder. Sé es desigual con respecto a una norma y con

respeto a un grupo dominante. Sé es desigual en relación con un grupo específico. Sé es desigual conforme a un modo legítimo de hacer, y pensar las cosas, una forma de hacer política dominante y con respecto a los valores que ésta fomenta. Por tanto, la mayoría de las poblaciones indígenas, al interesarse por otros aspectos del mundo y de la vida, fueron perdiendo legitimidad conforme a su espacio de posibilidades, encontrándose cada vez más en una situación de mayor desigualdad social, casi irreversible, de la que se postula que solamente al potencializar sus intereses se podrá encontrar un factor de posibilidades para disminuir dicha desigualdad, y es solamente a partir de la comprensión de la estructura de los sistemas de reproducción cultural que esto será posible.

Para leer entonces la complejidad social de los pueblos indígenas y su vínculo con la desigualdad social es necesario partir de la existencia de habitus históricos comunes (núcleos duros y respuestas diferenciadas) entre los indígenas (los pueblos indígenas de México), los cristianos (católicos, evangélicos, protestantes) y los racionalistas seculares (laicos, ateos, agnósticos, etc.). Cada uno de ellos se ha bañado de manera explícita o implícita de los demás habitus según su grado de intercambio a lo largo del tiempo.

Estos habitus se componen por: a) un habitus histórico primario (que es la herencia histórica cultural común, las coyunturas, lo que les rodea); b) un habitus histórico secundario (especificidad cultural de cada etnia indígena o grupo específico). El habitus secundario también tiene especificidades en cada comunidad en el interior de la etnia (con características dinámicas y estéticas, como es el caso de los Otomíes), pero también entre cada generación, ya que tiene miembros que se diferencian unos con otros, según su experiencia vivida como la migración por ejemplo, que los lleva a tener una capacidad de respuesta diferente. Hay una capacidad de Agencia (respuestas) de cada grupo y/o comunidad sobre la base de su habitus histórico y su entorno (doxa intraétnica o doxa familiar). Existe a partir de una lógica de dominación simbólica, la legitimación de formas de hacer, de percibir, de creer, de construir que se desembocan en políticas públicas, sobre todo las relacionadas con el campo, la salud y la educación. Se trata de una *Conquista dóxica* interna y externa (véase la Gráfica III, *Componentes del habitus histórico de los pueblos indígenas*).

DIAGRAMA III
COMPONENTES DEL
HABITUS HISTÓRICO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS



CAPÍTULO II

CONFORMACIÓN DE LOS SISTEMAS DE CREENCIAS

“Está escrito en función de una doble tesis auspiciada por la economía, que detrás de las Iglesias que perduran y la fe que permanece, la trayectoria viva de lo religioso en el seno de nuestro mundo está esencialmente acabada; y que la originalidad radical del Occidente moderno tiene que ver con la reincorporación en el seno del lazo social y de la actividad de los hombres, del elemento sacro que por siempre los ha modelado desde el exterior. Si acaso existiese un fin de la religión, éste no se inscribe en detrimento de la creencia, sino en la recomposición del universo humano social no solamente por fuera de la religión, sino a partir y en contra-choque de su lógica religiosa de origen. El estudio de este proceso de disolución y de su dinámica de regreso de la inmemorial empresa organizadora de lo religioso es lo que nosotros hemos privilegiado.”

Marcel Gauchet²¹²

La problemática de las creencias y la religión

La inmemorial empresa organizadora de lo religioso y de la religiosidad es precisamente lo que analizaremos en este capítulo, y que la hemos denominado en sus diferentes modalidades como sistemas de creencias. En un primer abordaje entendemos por sistemas de creencias la estructura de relaciones, de prácticas y de valores que se dan en el contexto de una cosmovisión específica.²¹³ Con ello nos remitimos a una noción que nos permite involucrar las prácticas que se organizan alrededor de un mundo simbólico que da sentido a una colectividad concreta y en referencia a una realidad contextualizada, que al *comunalizarse* se generan elementos de sacralidad. Estos sistemas de creencias se insertan no solamente en realidades y experiencias trascendentes, sino también en otras bien concretas que refieren a los procesos de integración, de identificación, de entendimiento de la vida colectiva, y de adquisición de elementos de significado. Estos sistemas, como se mencionó se han constituido a partir de una contextualización geo-histórica específica, pero también se han consolidado a través de su historia particular, es decir, en la re-actualización de los

²¹² Gauchet, *Le Désenchantement du Monde, une histoire politique de la religion*, Gallimard, París 1985, p. 9.

²¹³ En palabras de Johanna Broda; *“La cosmovisión es la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que se sitúan la vida del hombre. La cosmovisión también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos”* (ética). En palabras de Alfredo López Austin, *“la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en recursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo (ética)(...) Su carácter histórico implica su vinculación dialéctica con el todo social y, por lo tanto implica también su permanente transformación (a través de la técnica).”* Cf. López, Austin, (1999), *Op. cit.*, p.120. Johanna Broda y Báez-Jorge Félix (coordinadores), (2001), *Op. cit.*

marcos colectivos de la memoria (Halbwachs). Así la cosmovisión, a través de sus diversas *manifestaciones simbólicas* (elementos presentes pero no forzosamente visibles por todos) es considerada sagrada por una comunidad. Dichas manifestaciones se componen por elementos cognitivos y mentales emanados de un imaginario social y colectivo. Éstos últimos son de índole mágico, mítico, religioso-institucional y racionalista-secular, que se expresan a través de una acción auspiciada por una técnica, avalada por el dogma, una moral, una doctrina y legitimada por la incuestionabilidad de la creencia del grupo de pertenencia. Los cuatro elementos se interrelacionan entre sí, y el resultado de esta interrelación caracterizará la tendencia que se presente en el mismo sistema de creencias en un momento específico. Así, habrá sistemas de creencias con tendencias mayormente mágicas o míticas, o religiosas o científicas, pero sin que esto signifique la desaparición de alguna de las cuatro, o la relación que mantienen entre sí. Hablar de sistemas, es referimos también a la estructura; que al mantener relaciones en una lógica de redes, el efecto de un elemento particular repercutirá en toda la estructura. Son los momentos coyunturales los que favorecerán el efecto de un elemento sobre la estructura. Esta organización de la religiosidad es precisamente la que termina por influir los modos de organización de lo político y de lo económico, cualquiera que sea la estructura social de referencia. La pregunta de partida sería precisamente saber de qué manera los diferentes sistemas de creencias se conforman con sus tendencias particulares, se establecen, se relacionan y el impacto que pudieran tener sobre otros sistemas de organización, estructuras sociales y/o sistemas de pensamiento. En este sentido, lo que se muestra en este capítulo es la relación que mantienen diferentes sistemas de creencias entre sí y la existencia de relaciones de poder que reflejan asimetrías entre las creencias dominantes y las marginales²¹⁴, que efectivamente permiten legitimar la predominancia de un mecanismo de organización político y/o económico, o bien legitimar la contraposición y cuestionamiento por parte de otros sistemas de creencias frente al sistema predominante. En otras palabras, un sistema de creencias vela dentro de su dinámica las relaciones de poder que puedan existir entre varias entidades, grupos o individuos que divergen en cuanto a su visión y concepción del mundo. Esta relación de poder se sustenta en la lucha por la legitimidad de la producción de sentido, que es lo que se infiere con el establecimiento de una o varias creencias.

En este sentido, la historia de la sociología de las religiones nos muestra precisamente la dificultad que ha sido el estudiar los fenómenos de lo simbólico y su vínculo con lo político y lo

²¹⁴ Por marginales entendemos las creencias que se encuentran al margen, en la periferia de las creencias y prácticas tradicionalmente institucionalizadas y definidas como religiones. Todas ellas, ciertamente, están adscritas a una tradición o cultura religiosa, mágica o mítica, pero no siempre han sido consideradas, dentro de la historia cultural religiosa universal, como prácticas y creencias concretas a la par de las de religiones dominantes tradicionales e históricas.

económico. Por tanto no faltará en una primera instancia analizar las discusiones que se han dado en torno a la comprensión del fenómeno de lo religioso, particularmente en la actualidad. De este modo será pertinente, asimismo el observar de qué manera es posible hablar de la necesidad de hacer una distinción entre sociología de las religiones y sociología de las creencias, para dar cuenta cómo esta última da mejor cabida de comprensión a la complejidad que adviene en la actualidad con los asuntos vinculados con lo sagrado y lo simbólico, particularmente en lo que concierne la instauración legítima de sistemas y modelos de desarrollo económico y político particulares de larga duración histórica.

Así, observaremos la manera en la cual las teorías de la secularización han intentado dar explicación a los nuevos fenómenos religiosos que se creían desaparecidos, y las interpretaciones que cada teoría propone para conceptualizar dichos fenómenos. Dichas teorías en cierta medida hicieron una reinterpretación de las propuestas clásicas de la religión, particularmente las que tienen que ver con Durkheim, Weber y Simmel, y poco se potenciaron las herramientas heurísticas que cada autor legó a la sociología. A nuestro parecer, es a partir de una gran tradición de erróneas interpretaciones cuyo cenit son las teorías de la secularización, que la sociología de las religiones no ha tenido la fortuna de insertarse en una continuidad de análisis y comprender las nuevas formas, o transfiguraciones de lo religioso que se dan a lo largo de los avatares históricos. El principal elemento de esta discontinuidad radica, a nuestro entender, en la manera en la cual lo religioso, la religiosidad y lo sagrado habían querido ser evacuados al ámbito de lo privado, al menos en el discurso, por las interpretaciones modernas hechas de la religiosidad y de las propuestas clásicas que la sociología de las religiones había legado. El vocablo *Religión* abarcó todos los análisis hechos alrededor de lo simbólico.

Será únicamente a través del cuestionamiento de esta tradición reflexiva que se podrá analizar la relación entre desigualdad social y sistemas de creencias, que tienden a ser llamados también, procesos simbólicos, reproducciones culturales y representaciones sociales, particularmente en lo que conciernen culturas étnicamente diferenciadas, insertadas en el marco de una modernidad secularizada.

Es a partir de lo anterior que surge la necesidad de retomar las teorías alternativas de la religiosidad y de las creencias con el fin de abrir los espectros de análisis que hoy es necesario llevar a cabo si se quiere entender la manera en la cual los discursos se legitiman, las creencias se conforman y sobreviven en un mundo que se auto-define como secular-moderno y a-religioso. De esta manera observaremos cómo estas propuestas alternativas vinculan de una u otra manera los elementos mágicos y/o míticos en el marco de la religión misma, para entender el acontecer de lo sagrado, lo simbólico y lo espiritual.

De todo ello se emana forzosamente un análisis sistémico en términos de la sociología de las creencias. La noción de sistemas, como se mencionó da cuenta de una lógica de redes, que vinculada con la noción de creencias, cuya principal característica radica en lo incuestionable de su sustrato, de su proveniencia; nos permiten entender la manera en la cual un proceso y un modelo de desarrollo se pueden imponer legítimamente a todos los grupos compartiendo un mismo territorio (Estado-nación) aunque estos grupos muestren una diferenciación en su concepción y creencia en el mundo (diversidad cultural).

Asimismo, daremos cuenta que un sistema de creencias traduce la dinámica interna que puede existir entre tres elementos conceptualizados por la sociología clásica de la religión, a saber, la religión, el mito y la magia, cuya relación traduce la lucha endógena de estos tres elementos por el monopolio de la producción de sentido simbólico y de lo sagrado. Esta lucha se verá subsumida por el llamado pensamiento racionalista secular que al no negociar con aquello vinculado con lo sagrado, monopolizará la producción de sentido simbólico canalizándolo a la única realidad de lo verificable, la lógica, lo científicamente medible, y entendible por la razón, transfigurándose por ende en un sistema de creencias particular a la modernidad. Será, precisamente, a través de los planteamientos esbozados por la sociología clásica de la religión y por diferentes autores, acerca de las dinámicas de la magia, del mito en todas sus modalidades, de la religión como institución, y del racionalismo como monopolizador de los espacios simbólicos y sagrados tradicionales, que podremos trazar un modelo alternativo para el análisis de las creencias desde un enfoque en términos de sistemas, y de este modo participar en el enriquecimiento del objeto de estudio de la sociología de las creencias, de manera que se detecten los procesos políticos y económicos vinculados tácitamente con las creencias en diferentes actividades humanas, en cuyo caso será la educación.

Así, se propone, por tanto la formulación de una clave de lectura que permita entender la gama de conexiones, de redes y relaciones que se dan en el interior y del exterior de los elementos constitutivos de la creencia, que involucra ineluctablemente a lo religioso y/o a la religiosidad. Se busca plantear una herramienta de análisis, que permita salir del círculo de debates etnocentristas sobre las definiciones de la religión y sus tradiciones de manera que se pueda observar a través de las creencias y la religiosidad, la relación entre modos de vida diferenciados por grupos étnicamente diversos, y las relaciones de poder que se establecen dentro de un marco de legitimidad del creer. Esta herramienta planteará como postulado que la religión tal cual ha sido analizada por las distintas escuelas y corrientes desde los llamados clásicos, es en *grosso modo*, una modalidad del creer, un elemento más de los sistemas de creencias que yacen en la realidad societal, que sin duda

hacen referencia a una autoridad específica y a una tradición concreta, pero que no son la parte de esencialidad en la definición de las creencias ni de a religiosidad.

Lo anterior con el fin, en cierta medida, de ordenar la confusa esfera sobre lo religioso que se ha generado en los últimos años. Esto en cierta medida pretende igualmente distinguir en el debate, aquello que es factible de mención como las religiones, lo sagrado y aquello que sólo compete al mundo de la cultura, de las ideologías, de lo simbólico, pero que no funge particularmente como una instancia de poder institucional y de producción de sentido sacramental, tal y como ha sucedido con las religiones históricas. Así, más que intentar definir una noción ya bastante retocada, se podrá observar la diferencia entre religiosidad, religión y sistemas de creencias dentro del cuál el racionalismo-secular guarda un lugar de predilección en nuestras sociedades y en nuestros tiempos.

No dudamos que en el camino encontremos algunas contradicciones en el análisis, tarea lógica cuando se toma en cuenta que el análisis de las desigualdades sociales pocas veces se ha analizado desde el ámbito de las creencias, y sobre todo cuando las mismas definiciones sobre lo religioso permanecen en la esfera de lo confuso. No se trata efectivamente de hacer tabla rasa sobre lo reflexionado en torno a lo religioso y la religión, sino de actualizar y contextualizar de manera integral todas estas reflexiones al contexto de la religiosidad mexicana, y particularmente de las comunidades indígenas de México y su relación con las instituciones estatales, consideradas éstas como parte del funcionamiento de los sistemas de creencias racionalistas-seculares. Todo ello evidentemente a través de las políticas educativas del Estado, en el marco de una construcción social como lo es la desigualdad.

Sin duda esta reflexión dará pauta más adelante a reflexionar más allá de la relación desigualdad y creencias, y observar en términos teóricos los procesos y fenómenos informales subterráneos, invisibles que juegan un rol preponderante en la dinámica societal. Lo anterior no es más que interesarse en las relaciones de fuerza que se dan en las sociedades y grupos humanos, desde el objeto de estudio de lo simbólico, es decir, de aquello que es invisible pero que representa una significación importante para algunos grupos e individuos, hasta la práctica concreta de la interpretación de lo sagrado. Al respecto, el mismo Le Bras ya diría con respecto a la tarea de la disciplina, que el objetivo de estudio tiene que ver con analizar la relación “*entre dos mundos visibles y la atracción de lo invisible* [...lo que supondría...] *una tipología, una etiología, una*

*discreta nomología, cuya perfección estará en la punta hipotética de la audaz pirámide” de las sociedades.*²¹⁵

Se pretende, así contribuir en el marco de la sociología de las creencias al análisis de los sistemas de reproducción cultural y su vínculo con lógicas de desigualdad social. Para ello será necesario establecer las diferencias epistémicas entre creencias, religión, religiosidad, ética, moral, sagrado, simbólico, profano, el vínculo con la memoria colectiva, el imaginario social, y el rol imprescindible del rito.

²¹⁵ Véase Gabriel Le Bras, “Sociologie religieuse et science des religions”, en *Archives de Sociologie des Religions*, No. 1 (enero-junio 1956) citado en Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona, 2005, p. 25.

II.1. De la sociología de las religiones a la sociología de las creencias

“La exclusión de lo religioso, en el sentido que provocaba problemas hace cincuenta años, es el fenómeno más característico de la actual etnología. Juzgando por la pasión que establecen algunos en hacer definitiva esta exclusión, algo muy importante debe estar en juego. Según E. Evans-Pritchard, por ejemplo, no hubo jamás y no habrá jamás nada de bueno en las teorías de lo religioso. El eminente etnólogo trata a todas con tanto desprecio que uno se pregunta por qué les dedica una obra intitulada Teorías de la Religión Primitiva.”

René Girard.²¹⁶

De la interpretación a la definición de lo religioso

Los estudios sociológicos sobre la religión o más aún de las religiones muestran el problema epistemológico que existe aún para abordar de manera clara los fenómenos societales que se ven relacionados con ellas, particularmente en lo concerniente con las sociedades contemporáneas. En la actualidad, sigue a debate y a discusión la manera en la cuál se deben estudiar los fenómenos religiosos, simbólicos y sagrados desde su definición hasta sus análisis empíricos. Sin duda alguna no existe en la actualidad una definición que genere consenso entre los estudiosos de la religión, sino corrientes de opinión. Cada una de las definiciones o propuestas traen consigo y reflejan una orientación específica, tanto en términos de escuela y corrientes como en términos de concepción de la sociedad. Creemos que el problema radica en el hecho de querer subsumir en una sola definición conceptual una variedad de sistemas de creencias y significados.

Efectivamente, el obstáculo mayor de las definiciones hechas sobre la religión, ha sido la búsqueda de abarcar en una misma definición toda una gama de sistemas de significados, de querer dar un sentido total al mundo, tal y como las religiones de salvación pregonan en sus dogmas. *“Por el lado de la sociología este choque entre el proyecto unificador de las ciencias sociales nacientes y la visión unificadora de los sistemas religiosos tomó la forma de una empresa de de-construcción racional de las totalizaciones religiosas del mundo”*²¹⁷ y a su vez de totalización conceptual de la realidad social. Ciertamente se puede pensar en la posibilidad de conceptualizar en un solo término todos los actos que advienen en las diferentes religiones históricas constituidas, aunque en cada una la formulación varíe de manera importante; sin embargo lo anterior, nos llevaría sin duda a postular que el punto nodal del concepto de definición de la religión es el carácter de institución permanente que representa. En otras palabras, uno de los elementos que pueden conceptualizarse de manera común a lo que se denomina Religión, es su carácter de institucionalización. Siendo así habría toda una serie de características de la religiosidad que no entrarían en la concepción de religión. Para esquematizar las lecciones de Durkheim sería decir, en cierta medida, que religión es igual a

²¹⁶ *Les choses cachées depuis la fondation du Monde*, Bernard Grasset, Paris, 1978.

²¹⁷ Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona, 2005, p. 30.

Iglesia. Empero a pesar de dicha posibilidad y las opciones de análisis que ha podido brindar esta conceptualización en el mundo occidental, tal y como lo muestra la lógica misma del concepto, ésta encierra y limita a veces en demasía las dinámicas y las lógicas que advienen en un proceso societal como el de la religiosidad, lo cual conllevaría como ha sido el caso durante gran parte de la modernidad, a velar otras lógicas simbólicas y sagradas que quizá tengan impactos importantes en la vida social y que permiten comprender la gran movilidad que muestra el fenómeno de la religiosidad desde siempre, y particularmente de las sociedades en la actualidad. De ahí que se les atribuya otras denominaciones como Religiones populares, sincréticas, etc.

Aludiendo a lo anterior, incluso tal y como lo mencionan algunos autores, la dificultad de traducir la palabra religión en ciertas lenguas “*muestra la necesidad de incluir, en la reflexión sociológica sobre lo religioso, una investigación de semántica histórica: lo que nosotros entendemos por religión es también un constructo social que tiene una historia.*”²¹⁸ Este constructo nos dice sin duda mucho de la misma historia de la disciplina, y no cabe lugar a desdeñarla, revalorando sus aspectos heurísticos para la comprensión de los fenómenos en cuestión. La misma complejidad etimológica de la palabra religión, muestra los diferentes enfoques y escuelas que se han hecho alrededor de este concepto. Cada uno de ellos, ha planteado sus teorías, proponiendo puntos de vista que sin duda dan cuenta de la visión de sociedad y del rol que se le ha atribuido a las estructuras simbólicas de significación.

En el debate actual sobre la definición de la religión, ciertamente se aboga por la superación de las falsas dicotomías con el fin de avanzar hacia una construcción más amplia de la religión. No obstante, en lo que se refiere a las cuestiones de lo sagrado y lo simbólico, parece ser más pertinente dilucidar las relaciones que se tienen en el seno de los procesos simbólicos, y las inferencias que tienen del exterior, que aplicar al análisis un juicio de valor sobre su importancia funcional en la sociedad, su evolución, su tradición histórica o su esencialidad.

²¹⁸ J. P. Willaime, *Sociologie des religions*, PUF, París, 1995, p. 115. Incluso a este respecto es conocido el debate entre la raíz de *relegere* de Cicerón (recolectar/recoger la cosecha) y *religare* de Lactancio (*religar*). Una alude al aspecto simbólico de una tradición, mientras que la otra al sentido de *comunalización*. No tenemos porque entrar en este debate pues con el tiempo sin duda las religiones se han convertido en tradiciones con contenido simbólico importante que vincula y religa a los grupos e individuos. Lo importante de recalcar en la actualidad y que va a la par con el florecimiento de las investigaciones sociológicas es que estas consecuencias (*relegere-religare*) se han institucionalizado de manera importante a lo largo del tiempo. Este aspecto de institucionalidad será el aspecto característico de las definiciones y teorías de la sociología de las religiones, y quizá el punto capital de inflexión de las teorías de la religión y de la secularización (que se verá más adelante), pues en cierta medida el término de religión se ha constituido en relación con otras lógicas no consideradas como dignas de ser denominadas religiones, a saber, las supersticiones, la herejías, la fe y la in-creencia. Esta lógica sin duda refleja el procedimiento de nominación, y por tanto de exclusión y deslegitimación de la que hablan los estudiosos del discurso. Se trata de distinciones que tienen como función oponer algo religioso *verdadero* y lo que no es.

Efectivamente, este último aspecto sobre la cuestión de la esencia de lo religioso o de su fundamento ha bañado y dominado las discusiones de la sociología de la religión, y en gran medida de las religiones, tal y como en su momento lo fue en el ámbito de las discusiones teológicas de las diferentes religiones constituidas. Al respecto, recordar la manera en el que el mismo Durkheim planteó gran parte de sus cuestionamientos sociológicos, a partir de la pregunta sobre la estructura específica de la experiencia religiosa, o sobre su modalidad en lo social, en otras palabras, sobre su *esencialidad funcional*, no es más que un ejemplo de predilección. La cuestión se matiza cuando recordamos que un Roger Caillois, se planteó la misma pregunta, pero ya no tanto en torno a la esencialidad de la religión como experiencia, sino alrededor de la categoría fundamental de lo sagrado, es decir, alrededor de la esencialidad de lo sagrado. Por el otro lado, Rudolf Otto no dudó en plantearse su investigación a partir de la esencialidad de lo mágico, de lo trascendente y de lo inefable. Tanto como, otro pensador lo hizo a partir de la esencia de lo sagrado en las hierofanías.²¹⁹

A decir de D. Hervieu-Léger, desde hace un largo rato el debate sobre la definición de la religión se ha concentrado en las cuestiones de lo sustancial o funcional de las creencias, aunando también al debate sobre la proyección de las religiones institucionales en las sociedades. Tal diversidad de enfoques nos da cuenta de la complejidad y la pluralidad del contenido de lo religioso y de la religiosidad, pero particularmente de la dificultad de dar alguna definición que abrace toda esta pluralidad de la experiencia religiosa en su totalidad. Todo ello nos da cuenta de la procedencia del debate en torno a la definición de la cuestión, y que nos remite a la ineludible problemática de las cuestiones epistemológicas, más que a problemas teóricos o metodológicos. Es una cuestión de enfoque y de corrientes, más que de objeto de estudio.

En este sentido, no parece muy alentador entrar en el debate sobre la funcionalidad o esencialidad de lo religioso, ni plantear con detalle las diferentes definiciones de religión que se han dado en el acontecer sociológico, sino ver de qué manera se constituyen esos espacios que se han llamado de tantas maneras (simbólicos, de significación, sagrados, etc.). Desde los conocidos universos de significados de Weber, hasta los cimientos de sentido-concepción existencial del universo en el que se desarrolla la acción humana, así como el módulo de sentido que le permite al hombre superar las decepciones, las incertidumbres y las frustraciones de la vida diaria de un Peter Berger, pasando por las preocupaciones últimas en una sociedad dadas por Parsons, o los problemas últimos y significados fundamentales. En todas ellas podemos observar esa intensa obsesión de dar un significado total a la significación fragmentaria de lo invisible. No falta quienes han definido la religión, como una ciudadela de esperanza constituida en el límite de la desesperación, tanto como

²¹⁹ Cf. Roger Caillois, *Le mythe et l'homme*, Col. Folio/Essais, Gallimard, París, 1938, Rudolf Otto, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, El libro de bolsillo, Religión y Mitología, Alianza Editorial, Madrid, 2001; M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Col. Folio/Essais, Gallimard, París, 1957.

quienes la acercan al referente del más allá donde se encuentra una creencia en la relación entre el hombre y ese más allá que proporciona una visión supra-étnica de una realidad total más amplia. “*En el contexto de esta realidad, las desilusiones y las frustraciones infringidas sobre la humanidad por la incertidumbre y la imposibilidad, y por el orden institucionalizado de la sociedad humana pueden obrar significado en algún sentido último, de modo que la aceptación y la adaptación se torna posible.*”²²⁰ En fin, es interesante observar que en gran parte de estas propuestas circundan los caracteres de eternidad, de estatismo, de adhesión perenne a creencias trans-históricas.

Sin duda es aún más interesante el observar como estos sistemas de interpretación han tendido a saturarse y se comienza a hablar de la relación con lo simbólico y el más allá en términos de procesos y de sistemas circulares de significados. Lo anterior nos permite distinguir de manera más clara aquellos elementos heurísticos que para nuestro objeto de estudio tienden a ser pertinentes. Uno de ellos, es a contragolpe el carácter institucionalizado de la creencia que se le ha atribuido a la religión, y que como lo presenciemos quizá el carácter más universalizable de lo que se entiende por religión. Este carácter de institucionalización permite circunscribir un elemento más de la relación del mundo social con lo simbólico y lo sagrado que ha caracterizado la lucha de las creencias en el mundo moderno, es decir, la lucha por monopolización legítima de la interpretación y producción de lo sagrado y lo simbólico.

Al respecto, basta con señalar que la religión se ha definido la mayor parte de las veces como aquella instancia (institución) que apela a las *producciones de sentido* apegadas en su formulación a las llamadas religiones históricas tradicionales, es decir, a todas esas construcciones de sentido que implican una adhesión moral institucional, con sus dogmas, sus iglesias y sus liturgias de manera “permanente.” De hecho algunos autores hacen mención de las representaciones religiosas como “*el conjunto de las construcciones imaginarias a través de las cuales la sociedad, algunos grupos de ésta y algunos individuos de estos grupos intentan eliminar la brecha vivida entre los límites y determinaciones de lo cotidiano y estas aspiraciones a la observancia, cuya referencia la constituyen las promesas seculares de la modernidad que sustituyen a las promesas religiosas de salvación.*”²²¹ En suma, las definiciones sobre la religión pueden ser variadas y controvertidas, pero todas se encuentran en el común acuerdo de su relación de tipo institucional, de esencialidad y perdurabilidad de las creencias.

Ciertamente este posicionamiento ha permitido no caer en el relativismo de lo sagrado, donde terminaríamos por ubicarnos en el ámbito de extensividad de las creencias a toda la realidad

²²⁰ D. Hervieu Léger (2005), *Op. cit.*, p. 63.

²²¹ Danièle Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 14.

social, hasta terminar por señalar todo aquello relacionado con la “salida de sí” como una creencia sagrada, y ya no encontrar un límite al espacio de estudio de lo religioso. No obstante, estas conceptualizaciones, como efecto de bumerang, terminaron por encerrar desde un solo punto de vista lo que podía o no considerarse como religión. Los conceptos terminaron en la implosión. De esta manera “*los calificativos que habitualmente se unen a la palabra religión para designar formas religiosas [...] que no depende de las religiones históricas como religiones seculares, para-religiones, religiones analógicas, religiones políticas, no deberían, en rigor, tener razón de ser. Nada debe obstaculizar que se analicen como religiones en pleno sentido del término, aquellas manifestaciones cuyo parentesco funcional con las grandes religiones sea constatado empíricamente por los investigadores incluso cuando estos no siempre se permitan dar el paso teórico que este “parentesco” justifica.*”²²² En otras palabras, si los sistemas de significados, o para nuestro entender de las creencias, se acercan, al menos, de manera empírica, al formato antes establecido de la religión a partir de las iglesias tradicionales e históricas de salvación, es factible conceptualizarlas como religiones. Esto no deja, ciertamente de mostrar avances en los análisis como el e la transfiguración de las religiones, pero no deja de desdeñar y poner fuera del mismo lo simbólico y lo sagrado expresándose a partir de otras formas mucho menos institucionalizadas del creer, que el de las religiones de salvación. Sin embargo, no está de más repetirlo, esta caracterización de la concepción de lo religioso, más que bloquearnos el análisis que aquí está en cuestión, nos permite segmentar los elementos que participan en la configuración de un sistema de creencias a partir de una clave de lectura. Podríamos acordar por tanto, que la religión representa el aspecto institucionalizado de la religiosidad, pero no es el único y absoluto para entender esta última, y menos aún las creencias que subyacen en el mundo cotidiano.

En este mismo eje de investigación John Coleman, plantea el debate desde la llamada religión civil definiéndola como el “*conjunto de creencias, ritos y símbolos que vinculan el papel del hombre en cuanto ciudadano y su lugar en la sociedad, en el tiempo y la historia, con los significados últimos de la existencia.*”²²³ Es precisamente a partir de la expresión de una serie de características rituales que el autor se ve obligado a dejar de lado por un momento la definición de religión desde el ámbito de la institucionalidad y la esencialidad. Sin embargo una vez más no deja esbozar la necesidad de una funcionalidad de la religión, dejando así fuera del análisis a aquellos aspectos de tipo carismáticos, efímeros, sin una función de ser, pero que sin embargo tienen un impacto en la representación y la vinculación de los actores sociales con su entorno y su sociedad. Lo mismo sucede con Bellah cuando define la religión solamente a partir de su cumplimiento de

²²² Danièle Hervieu Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 65.

²²³ Véase J., Coleman, “*Civil Religion*” en *Sociological Analysis*, vol. 31, no. 2, 1970 y D. Hervieu Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 69.

proporcionar “un conjunto significativo de valores últimos, susceptibles de servir de base a la moral de una sociedad.”²²⁴ Es claro que la referencia a la cuestión del más allá está inscrita en una definición no nada más institucionalista, sino funcionalista, que limita el espectro de análisis precisamente de los aspectos no-institucionales y sin un objetivo fijo de las creencias.

Ciertamente, la propuesta de la religión como institución de lo sagrado y lo simbólico, es una noción heurística para nuestro propósito, con tal de que estemos concientes de que hay otras formas que están involucradas en la religiosidad, y que la religión no es el único elemento definitorio de la relación de los grupos humanos (*religare* y el *relegere*).²²⁵ Lo interesante igualmente en todo esto es observar de qué manera hablamos de una concepción que ha dominado a los análisis sociológicos, frente a otras concepciones posibles. Esto representa no solamente una relación de poder entre los diferentes elementos que configuran los sistemas de creencias, más aún de la dominación entre diversos sistemas de creencias, sino la relación de dominación que ha marcado efectivamente las teorías de la religión sobre otras. Este enfoque desde las relaciones de poder, nos da pauta a proponer tipos ideales de concepciones de religión (funcionalistas, esencialistas, explicativas, estructuralistas, sistémicas, etc.); tipos ideales de elementos formativos de los sistemas de creencias (magia, mito, religión, racionalista), y tipos ideales de diferentes sistemas de creencias (étnico-mágico, religioso-institucional, racionalista-secular), lo que nos permite dar cuenta del sustrato histórico y cultural en el que se han movido cada uno de ellos, y de la manera en la que han tendido a legitimarse. Las concepciones no son neutras, tanto como las relaciones de poder.

En este sentido, retomando un ordenamiento teórico proveniente particularmente de la antropología del poder, la propuesta de Wilson sobre la religión nos permite sin duda considerarla en el sentido institucional del término, como aquellas instancias que utilizando el recurso de lo sobrenatural, es decir, de lo que está más allá de la comprensión concreta de los seres humanos, pueden actuar de manera eficaz en la legitimación de proyectos y acciones que se insertan en el cambio ideal de la sociedad.²²⁶ Es aquí, en esta definición donde se inscribe directamente la lucha por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico, y de la interpretación de lo sagrado, que se puede tener en mente para analizar la institucionalidad del concepto de religión, y su implicación en el significado de la religiosidad. La religión sirve entonces para legitimar discursos

²²⁴ Véase Robert Bellah, *Tokugawa Religion*, The Free Press, Glencoe, 1957; y D. Hervieu Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 69.

²²⁵ De hecho podríamos decir que mientras la religión *comunaliza* en el marco de una institucionalización y monopolización de las creencias, la religiosidad tiene la característica de la *relianza* (de *religare* y *rely on* –en inglés), es decir la *confiabilidad* y el *lazo social*.

²²⁶ Bryan Wilson, *Religion in a sociological perspective. A sociological comment*, Penguin Books, Baltimore, 1969 y D. Hervieu Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 67.

sobre la relación del hombre con el mundo de lo simbólico en el marco de una institución que puede tender a ser monopolizante de lo sagrado.

En todas estas definiciones, estamos en común acuerdo con D. Hervieu-Léger, cuando dice que “*la definición no puede fijarse de una vez por todas de manera sustantiva, salvo para cosificar este ámbito histórico (premoderno) que produjo la creencia religiosa (occidental) sobre el modo de recurrir a lo sobrenatural y a la utopía del reino de los cielos. [...así como...] limita considerablemente las posibilidades de explorar los fenómenos de recomposición, desplazamiento e innovación que proceden de la pérdida de plausibilidad social y cultural de estas grandes religiones instituidas en el mundo moderno, entre otras causas.*”²²⁷ Sin embargo, la cuestión es que la religión se ha convertido en una palabra fetiche para los análisis sociológicos al grado que religión quiere decir una y muchas cosas, generando por tanto poco consenso entre los estudiosos en cuanto a la fórmula a utilizar para comprender los fenómenos societales vinculados con lo simbólico y lo sagrado, a partir del concepto de religión.

Como se puede observar, si se entran en los debates en torno a las definiciones de la religión, como instancia suprema esencial y significadora de las creencias, excluiríamos de manera importante el estudio de caso de esta investigación, que es el de la comprensión de la convivencia de grupos étnicamente diferenciados en un espacio preñado de diversas sacralidades y de producciones de lo simbólico. Ahora bien, a todas estas problemáticas de la definición de la religión D. Hervieu-Léger ofrece algunas pistas que nos podrían ser de utilidad para dicha investigación. Al citar las investigaciones de Campiche, plantea la posibilidad de partir del ordenamiento de una situación empírica que ha sido modelada por una historia específica. En otras palabras, se trata de preparar una herramienta de análisis que funcione para cada estudio de caso, ajustándola a los objetivos de investigación propuestos, de manera que se puedan rebasar los diferentes límites que las diferentes definiciones presentan, actualizando, utilizando y controlando los diferentes elementos que se puedan extraer de cada propuesta.²²⁸

Trabajar de esta manera, invocaría sin duda alguna a que se obtuviera de cada una de las propuestas un elemento heurístico de análisis, tal cual un rompecabezas, permitiendo aclarar el camino tan escabroso que se ha constituido en torno a la definición de la religión. No obstante, el problema que presenta en cierta medida para nuestro estudio esta propuesta, es que todas las definiciones establecidas siguen elaborándose en referencia a tradiciones netamente etnocentristas y vertientes de las regiones históricas de salvación. Como se mencionó al principio del apartado, con el establecimiento del objeto estudio de la sociología de las religiones, la referencia a las religiones

²²⁷ D. Hervieu Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 71.

²²⁸ Véase R., Campiche Bovay C. *et al*, *Croire en Suisse (s)*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1992. y D. Hervieu Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 73.

históricas de salvación ha sido casi una constante ineludible. Y ello no excluye las referencias a las teorías de la secularización que se llevan a cabo en la actualidad o al menos en los últimos treinta años, y que parten casi todas de las propuestas conceptuales de la religión cuyos referentes eran las religiones de salvación. Así, la cuestión es que se parte con base a lo que se mira en algunos contextos geo-históricos y con base a lo que en esos contextos se interpreta como modernidad. Verbigracia, la referencia del concepto de religión que tiene el mismo Luckmann es completamente modernista, en el sentido que alude a la fragmentación de los significados elaborados por cada individuo, lo que tiende a *exclure* la integración de estos individuos a sistemas de creencias que proporcionen a la acción colectiva orientaciones coherentes, poder de movilización y recursos que *nutran el imaginario*. En efecto, es perceptible en esta cita que la definición se circunscribe a modelos de percepción netamente provenientes de lo que se considera ser una modernidad específica a Occidente, más aún, se podría decir que se trata de un modo específico de interpretar la modernidad, que es el de las teorías de la secularización, y de una sociología explicativa. Pero, ¿acaso es la única interpretación de la modernidad que se puede hacer, o el único tipo de modernidad que existe?

Lo anterior lo decimos en el sentido efectivamente, que en primer lugar no está aún constatado que la fragmentación de los significados por parte de los individuos, se realice únicamente en referencia a las dinámicas de una modernidad occidental e instrumentalista. Esto alude por tanto al hecho que no sólo no hay un solo tipo de modernidad al que se pueda hacer referencia, sino que no hay un solo referente a la misma interpretación de modernidad occidental. Por otro lado, no está tampoco constatado, al menos en todas las culturas, que la individualización de los significados, excluya a los individuos de la integración a sistemas de creencias, más aún se podría decir que a lo que puede conllevar es a lo contrario, es decir, a integrarse a varios sistemas de creencias a la vez, que ciertamente fragmentan la acción colectiva, pero no forzosamente el sentimiento de pertenencia a diferentes sistemas de creencias. Los agrupamientos colectivos religiosos urbanos que se llevan a cabo en la actualidad son muestra de ello.²²⁹ Asimismo la cuestión del imaginario está completamente traslapada e imbricada en la interpretación, al menos para una corriente en específico, que planeta que por lo contrario el imaginario es el que nutre a los sistemas de significados.²³⁰

²²⁹ Véase Daniel Gutiérrez Martínez, *Multirreligiosidad en la Ciudad de México*, en *Economía y Territorio*, vol. V, núm. 19, septiembre-diciembre, 2005, pp. 617-658.

²³⁰ Véase Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, biblio essai, le livre de Poche, París, 1942 ; *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, biblio essai, le livre de Poche, París, 1943, Gilbert Durand, (1994), *Op. cit.*; Patrick LeGros, Frédéric Monneyron, Jean-Bruno Renard y Patrick Tacussel, *Sociologie de l'imaginaire*, Cursus, Arman Colin, París, 2006. Más adelante hablaremos de esta corriente de pensamiento.

Al respecto, valdría la pena entonces preguntarnos si lo que se ha fragmentado, no son los sistemas de creencias o las significaciones de los grupos humanos, sino el monopolio interpretativo de lo sagrado y la producción legítima de lo simbólico que se había constituido a lo largo de esta modernidad occidental instrumental, y que la secularización y sus teorías pregonaban. ¿No será que tal y como sucedió con el auge del discurso de la Modernidad en donde tuvo lugar la fragmentación institucional de las religiones de salvación en cuanto a lo simbólico y lo sagrado se refiere, y cuya interpretación (por parte de dicho discurso de la modernidad) era que la religión iba a terminar por desaparecer en la actualidad con la llegada de otro discurso, el rompimiento de los metadisursos y grandes relatos; el monopolio de lo simbólico y sagrado que se había *transplantado* al discurso de la modernidad, ahora pierde sus bríos, gestándose otro tipo de discurso de tipo politeísta; precisamente este politeísmo de valores al que Weber hace mención?²³¹

Lo anterior es posible de presuponer, cuando se observa la pérdida de legitimidad interpretativa y representativa absoluta o monopólica que habían tenido los modelos tradicionales o históricos de la religión frente a otros sistemas de significados, los cuales han encontrado en la actualidad un espacio de legitimidad, tanto para su expresión como en sus propuestas y sus ofertas. Lo anterior significa entonces no sólo el rompimiento a la única referencia sobre lo religioso que se tenía con las iglesias históricas, que con el advenimiento del discurso secular se les habían cantonado a la esfera de lo privado, sino que además esta privatización de las expresiones religiosas así como su supuesta desaparición, no sólo dio cuenta de ser un presupuesto secular, sino que en la actualidad es perceptible que las creencias sagradas y aquellas relativas a lo simbólico se advierten con mayor fuerza, tal cual un resorte que al ya no ejercerle demasiada presión, después de tanto tiempo de hacerlo, termina por impulsarse con mayor fuerza.

Con ello no estamos haciendo alusión a la mencionada religión invisible de Luckmann, sino al proceso de religiosidad que adviene con todo proceso societal. Ciertamente, estamos de acuerdo con D. Hervieu-Léger en cuanto que la definición de Luckmann, es una de las definiciones más abarcadoras, no obstante, la crítica de Luckmann sigue otorgando poco peso en la realidad social a los procesos no-institucionales de la religiosidad, y por lo contrario permanece particularmente apegada a la referencia a las religiones históricas como el ejemplo de religiones más concreto en el sentido amplio del término. Esta mirada, no nos permite por tanto distinguir una vez más los matices que se dan en la religiosidad y en la conformación de las creencias, confundiendo una vez más religión con religiosidad o con creencias sagradas de lo simbólico. Esto se debe, baste insistir al respecto, porque su definición está basada a partir del referente a los debates explicativos de la religión, desde una mirada de la secularización caracterizada por una visión particularista e

²³¹ Véase particularmente Max Weber, *El político y el científico*, Alianza editorial, Ciencia Editorial, 1967.

individualizante de la modernidad, pero no haciendo referencia a otros factores sociales del cotidiano que se dan en el mundo de las creencias y de lo simbólico.

Efectivamente, cabe además mencionar que existen no sólo otras modernidades sino otras interpretaciones de la Modernidad que la que hace únicamente referencia al aspecto particularista e individualizante de las creencias. De hecho la misma modernidad podría analizarse desde el aspecto religioso de sus contenidos. En este sentido la modernidad se podría analizar como el discurso mayor en relación al control y transformación de la naturaleza por parte del ser humano. La cuestión con esta caracterización, es que este control y transformación del hombre sobre la naturaleza, ha tendido a considerarse cada vez más, como un dogma como una creencia, más que como un modelo de sociedad con sus substratos de valores y presupuestos. Otrosí, este discurso al dogmatizarse no se contempla como una relación diferente entre tantas otras frente a la naturaleza y a la par con las demás. Esta dogmatización al institucionalizarse en diferentes esferas de la sociedad (educación, desarrollo, salud, etc.), constituye un espacio legítimo de actuar, que monopoliza finalmente la manera en la que el hombre *debe* comportarse con su entorno. Aquí la modernidad es vista como *espíritu del tiempo* que se sustituiría a las tradicionales formas de percibir el mundo, sean étnicas o éticas. Ya ha sido aceptado, en gran medida después de las largas discusiones sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que para cada espíritu yace una ética que la sustenta. Esta ética mientras no institucionalice y monopolice las interpretaciones de lo sagrado, puede convivir junto con otras formas diversas de ver el mundo en un politeísmo de valores (Weber). Precisamente en el momento que se moraliza la ética, que se institucionaliza la creencia en una dinámica de monopolio y que se vuelve incuestionable para la población que se adhiere al sistema de creencias que la sustenta, la diversidad de modos de ver el mundo se reprime y/o se exagera. Se genera una lucha por la apropiación legítima de la producción de lo simbólico. Se monoteiza el espacio interpretativo de lo simbólico y lo sagrado. Es ahí en donde se fundamentan las relaciones de poder, y los resultados que advienen en sociedades étnicamente y culturalmente diferenciadas, como la de la desigualdad social.

Al respecto, precisamente lo que nos permitirá efectuar al plantear el enfoque desde la lógica de la sociología de las creencias es el indagar, no solamente la manera en que se conforma la lógica de la religiosidad en los sistemas de creencias en general, sino aquella que se da en la llamada modernidad. Este enfoque sin duda plantea que los aspectos de la religiosidad ya no se encasillen únicamente al aspecto institucional de las creencias, o a partir de la diferenciación institucional, sino que estos dos aspectos (institucionalización y diferenciación) se planteen como una de las características de los elementos, a veces el más predominante, de la conformación de las creencias (visión de sistemas).

El interés por el estudio de las creencias no radica en hacer extensible los objetos de estudio religiosos y justificar la disciplina. Se trata más bien de emprender la investigación a partir de otro enfoque un poco desdeñado por la sociología de las religiones, demasiado obnubilada por la institucionalización de lo religioso, y por las supuestas pérdidas y dispersiones de lo religioso, que se estudian particularmente en las gestualidades de los creyentes, en los textos y libros sagrados, en los inmuebles religiosos, en las conformaciones y organizaciones religiosas, en los lugares y espacios que conforma ese religioso siempre fijo, estable, cuantificable y materializable. Lo anterior se asevera más pertinente en la medida que los procesos de pluralización, privatización, subjetivación de los sistemas de significados y de la religiosidad esbozados por las teorías de la secularización han impuesto la necesidad de otros esquemas de análisis de dichos sistemas, particularmente cuando se refieren a las creencias, que éstas, por lo contrario, pueden también presentar otras dinámicas más flexibles, efímeras, movibles, que las que presentan los espacios institucionalizados definidos en los conceptos de religión. Así, lo que aquí se propone entonces es plantear una clave de lectura (más que una teoría o una definición fija e inamovible), que nos permita salir del falso debate sobre la definición de la religión, para así indagar, más que la religión en sí misma, el campo que se atribuye a cada sistema de creencias desde su interior como en relación con otros existentes.

A partir de esta clave de lectura, podemos conceptualizar la religión a partir de los aportes que diferentes definiciones han dado a esta noción, que como lo hemos mencionado es el del aspecto institucional de lo simbólico y lo sagrado, conteniendo una moral específica y prácticas concretas (ritos) que han brindado un papel integrador importante para los grupos que ahí se insertan. Se trata en cierta medida, de asociar el concepto de religión con el aparato institucional relacionado con lo “*socio-simbólico-cultural históricamente constituido*.” Esta manera de proceder como bien lo menciona D. Hervieu-Léger, nos permitirá “*analizar los procesos de descomposición-recomposición del creer bajo la legitimidad de una institución oficial (Estado-secular-republicano) sobre las otras (familia, iglesia), así como aquellos de des-estructuración-reestructuración de los dispositivos culturales y sociales de identificación confesional.*”²³² Sin duda esto nos llevará a limitar la conceptualización de la religión al ámbito de lo institucional, pero sin duda también nos posibilitará el tener en cuenta que otras formas vinculadas con lo simbólico participan a la conformación de un sistema de creencias, y por tanto la posibilidad de analizar las creencias desde los contextos dados y concreta a cada situación. Así, la clave de lectura nos permitirá observar que hay en la realidad mexicana, al menos tres sistemas de creencias “socio-simbólicos-culturales históricamente constituidos” en el contexto de los indígenas que habitan en el territorio mexicano.

²³² D. Hervieu Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 74.

Esto evidentemente implica el considerar en el análisis la existencia en la realidad social de sistemas de creencias que pueden estar en oposición entre ellos y a la vez en una armonía relacional. Esto es lo que observaremos en el Capítulo IV, y que llamaremos las “identidades (Sentido de la acción) híbridas” características de ciertos grupos indígenas de México, donde se muestra claramente la manera en la cual los otomíes de Santiago Mextititlán se adhieren a tres sistemas de creencias netamente contradictorios pero que conforman a la vez su sentido cotidiano, su simbolismo y su sacralidad. Identidades (Sentido de la acción) que no son ni fijas, ni proyectivas, sino prospectivas, y sustentadas en sistemas de creencias diferenciados y en oposición.

Del euro-centrismo al pluralismo de los enfoques sobre la religiosidad

Ahora bien, es importante dar cuenta que el problema mayor que ha tenido la sociología de las religiones desde sus inicios, particularmente con el debate sobre la definición de la religión ha sido el carácter euro-centrista de las teorías, de los modelos y de los enfoques que se han planteado. No es por el hecho que se plantee en plural la religión, y que se pase de la nominación de “sociología de la religión” a “sociología de las religiones” que el enfoque haya cambiado. Y este enfoque se ha visto fuertemente influenciado por la cultura y tradición judeocristiana y helénica de Occidente (búsqueda de la Verdad, lo Beato, el Bien) que les ha precedido. Esto significa que la tradición de lo unívoco, y la negación de la pluralidad tiene raíces muy antiguas de las que la misma ciencia sociológica ha tenido dificultad en desprenderse.

Hay autores que no sólo han reconocido la influencia que las tradiciones y medios religiosos (más aún las de índole cristiana) han tenido sobre los análisis de la sociología de las religiones, particularmente en el mundo occidental, sino también sobre la sociología en general. Ya desde el siglo XIX y principios del XX la influencia en los Estados Unidos de los grupos *gospel* dejó marcado no sólo esta influencia, sino como veremos más tarde el carácter individualizante de los análisis de la sociología de las religiones.²³³ En este sentido es claro que lo que presenta en sí un obstáculo para la investigación de lo sacro y lo simbólico ha sido la presencia de la religión (en su sentido institucional histórico) en sí misma, pues el problema de la religión nació específicamente con los objetos mismos de estudio de la ciencia social, particularmente de las ciencias explicativas, que buscaban tal y como los dogmas religiosos, establecer leyes y regularidades de comportamiento y formulas para descifrar dichas prescripciones. Incluso en autores como Simmel, Pareto y Weber,

²³³ Es sin duda de gran interés ver la manera en la cual Jean Paul, Willaime, (2001) *Op. cit.*, p. 37, inicia su reflexión en torno al paso de la sociología religiosa y la sociología de las religiones, apuntando el rol tan importante que tuvieron los misioneros en el advenimiento de la sociología en EUA, y de los dominicos en Francia. De hecho, no es inaudito que de manera implícita se asuma —mucho de las veces sin sustento— que gran parte de los sociólogos de las religiones, pertenezcan a congregaciones, asociaciones o creencias religiosas de alguna índole.

las interpretaciones que se han hecho de ellos han sido más cercanas al *explicativismo*, que a la comprensión sociológica que preconizaban, o en su defecto a las posibilidades de interpretación que presentaban.

Al respecto podemos citar a Durkheim cuando plantea que la vida social debe explicarse a través de las causas profundas que escapan a la conciencia (desde el exterior), y no a partir de la concepción que se hace de ésta desde adentro, desde el sentido de pertenencia a un grupo. Lo anterior refiere, sin duda a esta metodología explicativa que mencionamos, en donde la vida social se explica desde los factores externos al individuo, es decir, plantea la comprensión de la vida social y religiosa, a través de lo que las instituciones establecen o los determinantes sociales exteriores determinan, y que por supuesto escapan precisamente a la conciencia de los individuos. No cabe duda que aquí encontramos una dinámica propia a la moralina de las tradiciones teológicas de las que se querían desprender.

No obstante, esta misma consigna puede ser entendida desde otro punto de vista, sin traicionar forzosamente la propuesta misma de Durkheim (sino por lo contrario potenciarla), al interpretar que el analizar la vida social desde “las causas profundas que escapan a la conciencia” no es más que entender la vida social a partir de la comprensión de las creencias (Weber)²³⁴, y no desde la interpretación que se hace de ellas, es decir, a partir de esas construcciones de sentido que escapan a la conciencia de los grupos e individuos. Esto es lo que precisamente nos permitirá comprender la manera en la que las creencias se vuelen incuestionables tanto en el ámbito de las creencias de tipo institucional católicas, así como las creencias seculares de emancipación individual, particularmente dentro del marco de una política educativa estatal, y el impacto que tienen frente a los principios de vida de pueblos y grupos humanos. Se trata en otras palabras de creencias que son tan bien interiorizadas por un sistema social, que se vuelven incuestionables y fuera de las conciencias de los seres humanos. Esto significa, que se podrán analizar las formas en las que se llevan a cabo los principios que fundamentan las creencias, resguardando a su vez los cimientos simbólicos en los que se sostienen dichas creencias (sacralidad).

En el marco de la educación republicana, que es nuestro caso, tal y como lo veremos en los siguientes capítulos hay principios incuestionables para los diferentes grupos que se ven involucrados en el mantenimiento de la imposición de inicio. Para el caso de las comunidades indígenas, la fuerza de la organización comunal se enfrenta de lleno con los principios intrínsecos de las fuerzas individualistas del mercado propagados de una u otra manera en las aulas escolares. En otras palabras el *espíritu del capitalismo* se enfrenta a la *ética comunal indígena*. O para decirlo

²³⁴ Aquí sin duda se puede encontrar el punto de encuentro entre los dos sociólogos, aparentemente alejados entre sí en sus puntos de vista. Aunque no es el apartado para discutir esto, vale la pena mencionarlo.

en palabras más cercanas a nuestra investigación, los principios de la moral racionalista-secular se enfrentan en el seno de las políticas de educación indígena republicana a la ética presente en las comunidades indígenas en sus familias y en sus comunidades. De este modo como se verá durante el capítulo correspondiente, la educación republicana a lo largo de doscientos años no se ha separado de una moral específica, dictando normas y leyes de comportamiento, que no han estado a la par de la pluralidad a la que se enfrenta. Ciertamente se han cuestionado las maneras de llevar a cabo dichas políticas con todo y sus pedagogías, pero no así sus principios constitutivos, que son la emancipación individual y privada de los grupos humanos en el marco de la libertad. Huelga decir que estos principios se apegan a los valores preconizados por el discurso de la modernidad y el proceso de secularización. Lo interesante en todo ello es que las comunidades indígenas aceptan dichos valores y principios como parte de sus creencias enmarcándose en un sistema global de creencias, compartiendo espacios de sacralidad con sus creencias étnico-indígenas y religiosas-institucionales.

Así se puede decir que para laicizar la laicidad hay que *deseccularizarla* primero, es decir, hacerla amoral y más ética. Tal y como dice D. Hervieu-Léger, citando a Arthur J. Vidich “*en este proceso de “secularización”, la ciencia social tomó el relevo, de un modo nuevo, a la ambición protestante de perfeccionar la sociedad racionalizando su gestión. Una “sociodicea” pudo reemplazar la teodicea²³⁵ a causa de la afinidad particular que mantenían el protestantismo puritano y el positivismo sociológico en relación con la creencia en el perfeccionamiento de la sociedad.*”²³⁶

Ciertamente esta reflexión podría parecer contradictoria con los principios mismos de la ciencia y el espíritu de la Modernidad, pues es sabido que los discursos de los mismos suponen un sentido auto-crítico, que no solamente establece la “legitimidad” del conocimiento científico de lo social por lo social, sino que pretende establecer a partir de ahí una cierta imparcialidad frente a los juicios e interpretaciones establecidos de lo social. En suma, la hiper-auto-reflexividad o autocrítica de la Modernidad, ampliamente analizada por las teorías críticas,²³⁷ pretendía asegurar la imparcialidad del discurso secular (en lo social) y la objetividad en el discurso científico. Sin embargo este principio básico de supervivencia no estableció ni la imparcialidad supuesta, ni la objetividad preconizada, principalmente porque este principio se estableció en referencia inevitablemente a las religiones históricas y a sus iglesias. “*La ciencia occidental sólo se piensa en*

²³⁵ Recordemos, de acuerdo con Max Weber (1993), que teodicea proviene del griego *Théos*, Dios, y *Diké*, justicia. Citado también por Blancarte, Roberto (1994), *Op. cit.*, p. 169.

²³⁶ Cf. D. Hervieu-Léger, (2005), *Op.cit.*, p. 40, cita a Arthur J. Vidich, Stanford M. y Lyman, *American sociology. Rejections of religion and their directions*, Yale University Press, New Haven, 1985.

²³⁷ Cf. Horkheimer y Adorno *Crítica de la Ilustración*, Trotta, Barcelona, 2001.

su desgarramiento histórico de la religión, y es en este contexto, más allá de todos los cuestionamientos del racionalismo cientificista, en el que la sociología de las religiones se ve obligada a definir su propia ambición.²³⁸ El criterio de referencia era pues defensivo y exclusivo, tal y como las religiones históricas hicieron con los aspectos mágicos y míticos de otras creencias. En otras palabras no implantó su punto de arranque a partir de la inclusión de diferentes modos de vivir y concebir lo social en lo público (es decir una ética), sino que estableció un principio de separación de la diversidad en lo privado y una sola moral posible de expresarse en lo público, que es la moral secular, que se establecía como el arbitro de todas las diferencias de todas las éticas posibles, sobre lo cual pretendió justificar su presencia. Como ya se ha indicado aquí, una monopolización de la moral, lleva al absolutismo, y a la institucionalización de lo sagrado. Es en este sentido que hablamos de *deseccularizar* la laicidad (concebida ésta como una herramienta de convivencia armoniosa en la diversidad)²³⁹. Y esto no significa que nadie participe con sus creencias en el espacio público, sino al contrario que todos participen y opinen, encontrando un espacio *imparcial* de expresión y de diálogo.

Es en esta lógica descrita que podemos entender los elementos que hicieron que la sociología desde sus inicios, se abocara a estudiar, lo instituido, la moral, las instituciones, las interpretaciones de sentido institucional (lo sagrado) y las producciones de sentido (simbólico) institucionalizada, es decir, de aquello aparentemente externo al individuo, y no abocarse al simple hecho de las creencias y su efecto de *religamiento*, sin que este tuviera un fin específico y objetivos bien establecidos. En efecto, las creencias no sólo están en este ámbito de lo instituido (que es como se ha definido en todas las corrientes a la religión), sino también en la esfera de lo instituyente, donde lo simbólico encuentra sentido en la parte emotiva de las relaciones sociales, en los valores que se transmiten, en las historias que se cuentan que generan expectativas, no sólo de bienestar o salvación sino de reciprocidad y *religamiento*. Muchas de estas características no están inscritas forzosamente en el ámbito de una institución, menos en factores perennes de la existencia. Es decir no se vincula forzosamente con la trascendencia. Por lo contrario gran parte de las significaciones simbólicas aparecen de manera efímera, fragmentaria, acortada y acotada... Esto se entiende cuando se toma en cuenta la relación que ha existido entre la sociología de la (s) religión (es) y las instituciones religiosas tradicionales e históricas, particularmente el cristianismo y el judaísmo.

Lo anterior, sin duda hace eco, con lo que D. Hervieu-Léger ya ha mencionado a saber que “*la religión es un modo de construcción social de la realidad, un sistema de referencias al que los*

²³⁸ Cf. D. Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 34.

²³⁹ Cf. R. Blancarte, Jean Baubérot, Micheline Milot, *Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI*, www.libertadeslaicas.org.mx

*actores recurren espontáneamente para pensar el universo en el que viven. En esta primera instancia, la crítica de la religión forma parte integrante de la revisión de los datos inmediatos de la experiencia social en la que los hechos sociológicos están adheridos.*²⁴⁰ Esta propuesta sin duda ha tendido algunos resultados de análisis y reflexión interesante de tomar en cuenta, particularmente para lo que concierne la realidad religiosa de Europa, cuyos contextos históricos son bastante diferentes que el de los países con pasado colonizado como México. Aquí otras formas de religiosidad se han dado, y el hecho de partir de la referencia a una institución religiosa como las iglesias católicas y cristianas para analizar sociológicamente los sucesos de tipo religioso ha estancado mucho el entendimiento de lo sagrado y lo simbólico en este contexto geo-histórico.

De ahí la propuesta de partir desde un enfoque propio a la sociología de las creencias, dado que al igual que las religiones históricas, la sociología de la (s) religión (es) formalizó su explicación del mundo limitándose al proyecto supremo de lo social que la constituyó. Así, el límite de los objetos de estudio de la sociología de la (s) religión (es) fue desde un principio aquellos que limitaran y se distinguieran de los objetos de estudio de la teología. Esto ha sido el paradigma en torno a la secularización (*secularum*) que conllevó a que desde un principio el laicismo²⁴¹ tuviera tintes anticlericales, después anti-religiosos y después anti-creencias. *“Pues antes de ser un objeto entre otros, la religión fue el adversario. Es en esta lucha por alcanzar la autonomía secular del conocimiento que se formó la conciencia común de la comunidad científica, más allá de la diversidad de teorías que enfrentan a los estudiosos.”*²⁴²

En este sentido, no cabe duda que desde el principio el debate y el objeto de estudio de la sociología de la (s) religión (es) estuvo demasiado focalizado y endogamizado, pues el posicionamiento fue en contra de la teología y la metafísica, en la búsqueda de diferenciarse y legitimarse como nuevo saber. Esta lógica sin duda ha limitado a la sociología en la búsqueda de otras esferas del conocimiento. Encontramos aquí toda la historia de la separación entre ciencia y religión. Lo cual implica *“que la religión se confunde enteramente con los significados y las funciones sociales, políticas, culturales y simbólicas que son las suyas en una sociedad dada. En segundo lugar, sugiere que el descubrimiento de estos significados y estas funciones corresponde, en cuanto tal, a la dinámica del conocimiento científico, imponiéndose día con día sobre las ilusiones del conocimiento espontáneo, primero o primitivo; o dicho de otro modo, imponiéndose*

²⁴⁰ D. Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*, pp. 32-33.

²⁴¹ Laicismo es a diferencia de la laicidad la forma política de emancipar una serie de principios, es en este sentido como todo sistema político que el laicismo puede tender a ser intolerante y vehicular un tipo de religiosidad laicista. Como ya se mencionó la laicidad es un régimen de convivencia en la pluralidad. Es una herramienta de uso para la convivencia de la diversidad de modos de pensar, particularmente en la actualidad. Cf. *Declaración Universal de la Laicidad, Op. cit.*

²⁴² D. Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 34.

sobre la propia religión.”²⁴³ La nominación y dictaminación del llamado conocimiento espontáneo desde los inicios de la ciencia, ha marcado un parte-aguas en la división entre conocimiento sagrado y conocimiento profano de la que la ciencia de tipo *cientista* no ha estado absuelta; más por lo contrario ha exacerbado esta división de saberes y por tanto de poderes legítimos en la producción del sentido simbólico. Esto es particularmente importante pues esta exclusión de otros saberes se verá claramente representada a través de las políticas educativas en las comunidades indígenas, en donde poco se ha hecho por vincular los conocimientos concretos y rescatables en las comunidades a los programas educativos republicanos. Más aún hasta hace poco los saberes de herbolaria, saberes míticos, los “saberes eco-mágicos” eran considerados saberes metafísicos, inferiores, tal y como en sus inicios el discurso de la Iglesia definió a los saberes mesoamericanos.²⁴⁴

Ciertamente, no se niega el aporte de las iniciativas que ha habido por parte de las investigaciones sociológicas para el florecimiento de la sociología de las religiones. No obstante es importante recalcar que estas mismas acciones colaboraron, de igual modo y en gran medida, a moldear la mirada que se ha erigido a lo largo de la historia de la ciencia, particularmente en lo concerniente con los estudios de lo religioso y lo simbólico en la disciplina. Y esta mirada se ha reducido particularmente al análisis *cuantitativista* de las prácticas religiosas, y a su aspecto individualista e institucional, así como a su relación con otros factores sociales, como el trabajo, el consumo, la familia, las instituciones políticas y las decisiones en el ámbito de materia social, encontrándose así abordando “*un tema clásico en sociología de las religiones, aquel de las relaciones grupos religiosos/sociedad englobante, a través particularmente de la cuestión de la reproducción religiosa de las hendiduras sociales*”²⁴⁵, pero dejando de lado los estudios sobre lo colectivo, lo subjetivo, lo relacional de las cuestiones sagradas y simbólicas, que se dan en los procesos de conformación ética. En la relianza...

En efecto, es conocido todo el arsenal de encuestas e investigaciones de orden cuantitativista que han dado luz desde los inicios de la reflexión sociológica de las religiones, todas ellas partiendo de los diferentes intereses institucionales religiosos (cristianos, católicos, evangélicos, judaicos, etc.) que ahí se relacionaban.²⁴⁶ Lo aquí dicho no significa que estemos reduciendo las investigaciones de la sociología religiosa a trabajos únicamente de sociografía de las prácticas, pues es seguro que en estos análisis se han encontrado lugares de encuentro, los lazos

²⁴³ D. Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 36.

²⁴⁴ A esto ciertos autores lo han denominado como *equidad epistemológica*. Cf. Ambrosio Velasco, *II Coloquio Internacional de primavera geopolítica, gobiernos y movimientos sociales en América Latina*, posgrado de Estudios Latinoamericanos UNAM. 20-23 Marzo, México, 2007.

²⁴⁵ Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 39.

²⁴⁶ Cf. Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, PUF, Paris, 1955, Henry Desroche, *Sociologies religieuses*, PUF, 1968, E. Poulat, *L'ère postchétienne*, Flammarion, Paris, 1994, entre tantos, para solo limitarnos a la experiencia y tradición francesas.

sociales y la importancia de la experiencia religiosa para las sociedades denominadas laicas y seculares. Lo que nos importa dar cuenta en estos apuntes es precisamente el carácter institucional, materialista, individualizante y privatizante con el que se han tratado desde un inicio las creencias de orden simbólico y/o sagrado, es decir, estrechamente subordinadas a las dinámicas y lógicas de las religiones históricas de salvación, en donde poco lugar se ha dado a los aspectos míticos, mágicos y *multireligiosos* de las creencias.

En otras palabras y reforzando lo dicho, desde el inicio de la ciencia sociológica de la religión y después de las religiones se ha hecho referencia particularmente a la sociología de las religiones institucionales del libro y no a la sociología de las creencias con todo y los sustratos combinados de magia, de mito y de institucionalidad religiosa que se presenta. Más aún, poco se ha enfocado a lo que llamaremos la sociología de las creencias de la cual abundaremos apartados más adelante. Así, tal y como Willaime cita a Boulard, “*Hay sectores que el católico se prohíbe explorar: de la Revelación. Pues si los mitos de los pueblos arcaicos son una invención [...] de la tribu, del clan, los misterios cristianos son un dictado de Dios al hombre, que se limita a traducir en su lenguaje.*”²⁴⁷ Nosotros podríamos decir que la sociología de las religiones prohíbe explorar temas que estén fuera de la tradición religiosa institucional. Esto da cuenta de la manera en la cual, desde el principio, la influencia del catolicismo, para el caso de Francia, ha sido mayor en la diferenciación y jerarquización de lo sagrado y lo simbólico en los modos de proceder. En efecto, los tipos de creencias ligadas a lo simbólico que aluden a las creencias de las grandes religiones han sido objeto de estudios preponderantes para la comprensión de nuestros tiempos y de las sociedades industriales, mientras que las demás formas (magia, mito, racionalista-secular)²⁴⁸ sólo han participado de manera marginal en dichos estudios y poco se les ha considerado en la comprensión de los hechos sociales. En suma, no hay duda que por muy objetivos e imparciales que pudieran haber sido y pudieran ser los estudios sobre la (s) religión (es), éstos se han reducido a las orientaciones, las preocupaciones e intereses de las instituciones eclesiásticas.²⁴⁹ Lo cual ha

²⁴⁷ F. Boulard et J. Rémy con la Collaboration de M. Decreuse, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Editions Economie et Humanisme, Les éditions Ouvrières, Paris, 1968. Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 43.

²⁴⁸ El concepto de racionalista hace referencia al pensamiento lineal, evolucionista y positivista inminente en las sociedades occidentales, que tuvo su auge y mayor promoción a partir del siglo XVI, con la filosofía cartesiana, ejerciendo así una relación de poder con respecto a otras visiones posibles. Esta visión consiste en un ideal Moral de Igualdad en el que todos pueden llegar a un bienestar deseado, a un ejercicio del poder, sin por lo tanto crear una situación desequilibrada que irrumpa en los deseos del ajeno (ideal de Libertad) y esto pretendió lograrse a través de los auspicios de la “razón” y la tecnología puestos al servicio del ser humano. Precisamente el hecho de considerar una igualdad entre los seres humanos llevó a la confinación de una diversidad de identidades (Sentido de la acción) y la consolidación de una sola identidad (Sentido de la acción): la del ciudadano libre, autónomo y responsable de sus actos.

²⁴⁹ Al respecto vale mencionar las anotaciones hechas por J. P. Willaime (1995), *Op. cit.*, p. 56, a propósito de la influencia confesional que tuvieron en sus inicios las organizaciones nacionales e internacionales de

significado por muchos años que los estudios de las creencias mágicas, de las míticas, de la racionalista-secular o de la dinámica de todas ellas en su conjunto se relegaran a estudios de otras disciplinas, de otros enfoques, o simplemente permanecieran en lo subterráneo. Con ello, se ha perdido de vista todo un mundo alterno que siempre se ha gestando en relación con el mundo de lo simbólico y en cuanto a la religiosidad se refiere.

Lo anterior cobra mayor sentido, particularmente con el auge del discurso de la modernidad –que apareciera con mayor fuerza a finales del siglo XIX-, y cuyo principio se ha tornado hacia la *profanización* de las creencias en el mundo moderno (negar su importancia para la vida societal y su impacto en ella). Esto ha conllevando, sin duda a una reformulación de los objetos de estudio, tanto para la sociología religiosa, como para la de las religiones, pero también ha tenido como corolarios no sólo reforzar la poca importancia que pudieran tener las creencias marginales (magia, mito, racionalidad-secular), sino de igual modo continuar con una mirada institucionalista, privatizante e individualista cara a las religiones históricas de salvación.

Con ello no se quiere desmeritar los avances y aportes que han hecho este tipo de reflexiones para el análisis de lo simbólico y lo sagrado, incluso en épocas actuales, sólo se quiere advertir el monopolio que se ha gestado sobre el valor conceptual de la religión o religiones y su interpretación y representatividad para nuestras sociedades en la comprensión del fenómeno. Hoy es necesario dar cuenta de este monopolio interpretativo y conceptual con el fin de delimitar su campo de análisis al área que le corresponde, como lo es la de la institucionalidad religiosa y su impacto de individualización de lo religioso.

Ciertamente estos estudios han permitido un gran avance de comprensión en ciertas esferas geográficas, como en Europa y en A. Latina al punto que han constituido una disciplina específica con su propia autonomía dentro de la misma ciencia sociológica, pero esto también, cabe insistir al respecto, ha colaborado en contrapartida que en los contextos geo-históricos con plusvalía de creencias diferenciadas se hayan desdeñado otras dinámicas que también se vinculan con lo sagrado, lo simbólico y la religiosidad influyendo de manera importante en las dinámicas societales. Al respecto vale mencionar las investigaciones que desde un principio la sociología de las religiones en Francia había llevado a cabo, donde autores como Henry Desroche, no dejaron de llamar la atención sobre el interés que representa las religiones llamadas “no-conformistas sectarios”, “religiones de contrabando” y las “mesiánicas”; sin desdeñar por supuesto todas las

estudios sobre las cuestiones religiosas, cuyos miembros pertenecían de manera importante a confesiones e instituciones religiosas y vinculando los estudios pastorales. Ahí se consideraba que la ciencia “*podría aportar sobre las condiciones sociales de la vida religiosa, debería dar a la santa Iglesia ciertos servicios considerables. La instancia se enfoca sobre la metodología y la encuesta y las preocupaciones se focalizan sobre las cuestiones tales como “Iglesia y mundourbano” y las “vocaciones sacerdotales.”*

religiosidades vinculadas con ideologías totalizantes y de emancipación, representando todas ellas aspectos importantes de los imaginarios sociales. De hecho se ha llegado a plantear que los factores del imaginario no eran solamente socialmente determinados, sino que eran también socialmente determinantes; que la imaginación “*era potencia de transformación social a través de la transfiguración del presente que ella operaba (al articular una memoria, que funda una nueva genealogía y se refiere a un pasado mítico, y una visión del avenir donde la realidad presente se estampa en provecho de una realidad por venir.*”²⁵⁰ Este punto advierte sin duda el carácter socializador -socializante-socializado de la religiosidad y las creencias que queremos dar cuenta, pero de igual modo denota la importancia que tiene el imaginario, y las teorías que de ahí emana para comprender la conformación de una creencia y su influencia en el mundo social, del cual le dedicaremos un apartado específico. Sin embargo estos aspectos, como el del imaginario, el presenteísta, el efímero de las creencias se habían estancado en los análisis sociológicos, al menos hasta hace diez años. Por lo contrario la mayoría de los análisis favorecieron lo institucional de la religiosidad. No sería por tanto sin interés retomar estos puntos en busca de abrir viejos caminos de investigación, por largo tiempo desdeñados e incluso despreciados.

Bajo esta perspectiva, es claro que la sociología de las religiones no ha tenido como objetivo principal la indagación de todas las formas diferenciadas de aproximarse a lo sagrado, a lo trascendental, a lo simbólico, a partir del imaginario como de los elementos de relianza societal, sino que se propuso de una vez por todas, que el objeto de estudio de referencia de dicha disciplina fuera el de las religiones históricas establecidas de salvación, confinando el aspecto mítico de las creencias a los estudios de filosofía, filología o de la estética, y la parte de lo mágico de las creencias a los estudios etnológicos y culturalistas, considerando los dos (el mito y la magia) elementos alejados en cierta medida de las necesidades de las sociedades industriales y de los objetos de estudios de la sociología. Tal cual lo confirman ciertos autores al decir que “*la sociología religiosa, tal y como fue inaugurada por Max Weber, trata particularmente de las religiones del Libro en las grandes civilizaciones, con búsqueda a veces cuantificada de creencias, de las prácticas y de las formas de organización religiosa en las sociedades complejas y urbanizadas.*”²⁵¹ Esto va aunado con el hecho mencionado según el cual el estudio de las religiones desde la sociología se ha visto bañado por el presupuesto sobre la existencia de la esencialidad divina en las creencias religiosas. Es decir, se ha teorizado poco en la conformación sistémica de las creencias que no se disuelven en la esencialidad de lo divino, a pesar que es en cierta medida lo que ha estado ocurriendo de manera más pronunciada en tiempos recientes con las llamadas nuevas

²⁵⁰ Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 45.

²⁵¹ Willaime, (1995) *Op. cit.*

religiosidades contemporáneas y que fue este proceso precisamente la base de la constitución de las religiones de salvación.²⁵²

Tal y como se ha planteado aquí, el surgimiento de la sociología (y evidentemente de la sociología de las religiones) en concomitancia con el discurso de la Modernidad, de la secularización y del pensamiento ascético intra-mundano protestante, conllevó a la declaración del desmoronamiento de la religión, pues de otro modo no se podría justificar la lucha contra la “religión” y la superioridad del pensamiento secular sobre el religioso, y legitimar la imposición de la moral y del proyecto de sociedad que le acompañaba. Desde nuestro punto de vista lo único que se podría verificar en estos presupuestos es una transfiguración de la institucionalización de la idea soteriológica del mundo que pasó del monopolio que tenían las religiones históricas tradicionales de salvación al monopolio del discurso de la institución republicana racionalista-secular. En este sentido, por qué no hablar de una fe cientista, con las mismas contradicciones y problemáticas que la fe protestante o católica.²⁵³

La idea de la desaparición de la religión es un supuesto de larga data, desde los planteamientos de Marx, y los precursores de la sociología, pero nunca había sido tan exacerbada esta teoría, que a principios del siglo XX y hasta su primera mitad. ¿Tendrá algo que ver con el advenimiento y apogeo del pensamiento racionalista- secular como forma suprema del saber? Como bien se ha dicho por otros autores lo que resulta de la des-estructuración de las formas de solidaridad del pasado y el desmoronamiento social de los ideales durante el advenimiento de la era secular “*no es el fin de la religión, sino su metamorfosis.*”²⁵⁴ De ahí que Durkheim desde siempre hablo de una ciencia de la moral, de una nueva religión portadora de valores supremos para el nuevo hombre (en masculino).

Tal y como se ha mencionado, en la actualidad un sin fin de prefijos y sufijos son atribuidos a los formismos (Simmel) simbólicos y sagrados, hablando así desde religiones implícitas, de sustitución, de reemplazo, analógicas, hasta las llamadas *surrogates religions*, etc. Esto no significa solamente una dificultad para comprender e interpretar la nebulosa religiosa en la actualidad, sino la dificultad de deshacerse de las formas tradicionales de interpretar lo religioso, y más bien considerar que en esas interpretaciones el aspecto institucional es solamente otro elemento más de

²⁵² Véase Cristian Parker, “Las nuevas formas de la religión en la sociedad globalizada: un desafío a la interpretación”, en Roberto J. Blancarte y Pablo Castro Domingo (coords.), *Interpretaciones actuales de la religión. La pluralidad de los procesos y paradigmas*, memorias de la XXVI Conferencia Internacional de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR) en agosto de 2001, Société, El Colegio Mexiquense, A.C, México, 2003; Daniel Gutiérrez Martínez (2005), *Op. cit.*

²⁵³ Pierre Thuillier habla acerca de la ciencia en Occidente como una institución de tipo ‘religiosa’: suscitando una fe *cientista*, una ética *cientista*, esperanzas *cientistas*, una escatología *cientista*, mitos *cientistas*, Cf. *Science et société. Essais sur les dimensions culturelles de la science*, Fayard, París, 1988, p. 13.

²⁵⁴ Danièle Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 47.

la religiosidad y de la conformación de los sistemas de creencias, de ahí la dificultad de abarcar los análisis bajo el único aspecto de la noción de religión. Sin duda con el advenimiento de la era secular, las llamadas religiones invisibles, difusas, discretas, etc. han planteado el problema de los límites de lo religioso e incluso de su relación con los intermediarios institucionales tradicionales. De ahí la necesidad de plantearse el análisis desde otras miradas, particularmente si se trata de contextos que no son del todo idénticos que aquellos en donde surgieron y se fundaron las ideas y conceptos de la sociología de las religiones.

En este sentido es posible plantear lo que algunos autores, arguyen en cuanto que en el mundo contemporáneo *“es del lado del arte, de la política, del gozo del cuerpo o de la ciencia misma (todos ellos, campos que el proceso de racionalización arrancó progresivamente al imperio de las religiones históricas -y a los cuales se podría agregar, el de las tecnologías de punta y los sistemas de comunicación altamente sofisticados e incluso la misma esfera técnico-económica, más allá de la cotidianidad productiva) en donde se envuelven esos apetitos de significación, que suscitan tanto como la creencia tradicional, esfuerzos ascéticos, comportamientos rituales, impulsos de devoción, incluso experiencias de éxtasis [...] el desencantamiento del mundo no significa el fin de la religión, ni menos el de las instituciones religiosas tradicionales, sino que en el espacio mismo de estas últimas se producen nuevas formas de “religiosidad” invirtiendo los espacios sociales así liberados por la tutela de las religiones históricas.”*²⁵⁵ Al respecto sólo agregaríamos que en el mundo contemporáneo es del lado de todos los factores mencionados (arte, política, ciencia, cuerpo, etc.) donde es posible observar el desmoronamiento del discurso secular según el cual la religión tendería a desaparecer, o bien percibir la fragmentación del proyecto político de la modernidad secular, de acuerdo al cual, las creencias quedarían del lado de lo privado. En suma, si es que los apetitos de significación se encuentran ahora en una diversidad de factores sociales, esto significa que lo que se ha fragmentado en la era contemporánea es el monopolio legítimo de la producción de sentido simbólico e interpretativo de lo sagrado que dominaba el discurso secular de la Modernidad. Lo anterior significa que no se trata de una nueva modalidad de la religiosidad, sino de una forma transfigurada y en ocasiones nueva de presentarse esta religiosidad, esto es, una nueva institucionalidad (religión (es)).

Todas estas reflexiones sin duda dan cuenta de una nueva epistemología de los estudios y comprensión de las cuestiones de lo sagrado y lo simbólico, pero no todos los análisis llegan a sistematizar estas nuevas observaciones o bien a llenarlas de contenidos conceptuales suficientes para comprender la problemática aquí planteada, pues siguen haciendo sus referencias en relación a

²⁵⁵ Danièle Hervieu-Léger, *Faut-il définir la Religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse*, en Archives de Sciences Sociales des Religions, Éditions du CNRS, 63/1 (enero-marzo), 1987, París, pp. 11-30.

la institución de las creencias históricas y de la tradición, al tiempo que se tipologizan comportamientos y relaciones de religiosidad con base a lo establecido en la dinámica de las religiones tradicionales, como la católica, la protestante, la judaica. Así se crean las llamadas Nuevas religiones con nuevos apellidos (creencias cósmicas, neo-esotéricas, etc.), adverbios (individualmente, pluralmente, diferentemente, etc.) y adjetivos (nuevos movimientos religiosos, *New age*, etc.) cuando en realidad se trata de fenómenos que no son nuevos, sino de dinámicas que siempre han existido en la conformación de las creencias, y que ahora salen de su clandestinidad para renovar sus bríos.²⁵⁶ Así tenemos que estas aparentes nuevas perspectivas y fenómenos, en términos conceptuales han sido esbozados desde la mirada del politeísmo de las creencias, ya anunciados por los clásicos de la sociología. Profundizaremos más adelante al respecto, basta con mencionar que la segmentación del monopolio de lo simbólico y lo sagrado que se había hecho primero con las religiones de salvación y luego con la *profanización* de la vida pública en la era secular, se ha traducido por pluralismo e individualización religiosos, cuando se trata en realidad de un cambio de relaciones de poder entre los propietarios legítimos de la producción de lo simbólico. Veremos cómo estas dinámicas llamadas “Nuevas”, no son más que la característica de tendencias mayores en términos de creencias mágicas, míticas y/o la mezcla equilibrada de las tres (mágicas, míticas, religiosas). En suma, más que tratarse de *Nuevos* fenómenos religiosos es el resultado de las preconizadas crisis discursivas de monopolio, de homogenización y secularización de la Modernidad sobre la vida social.

Quizá la característica misma de las sociedades occidentales ha hecho que las reflexiones se obnubilen frente al proceso y fragmentación de lo institucional-religioso, que en la actualidad se perciben de manera más flagrante. Al enfocarse demasiado en lo instituido, se ha desdeñado lo instituyente. En otras palabras al obsesionarse por las estructuras formales de lo religioso, se ha poco planteado la problemática de la religiosidad desde los fenómenos informales y su relación con las estructuras formales de lo religioso. De hecho como veremos con el estudio de los clásicos (Durkheim, Simmel, Weber), no se trata de un debate conceptual nuevo, pues los mismos clásicos de una u otra manera habían advertido tales dinámicas y lógicas desde sus inicios. No obstante las interpretaciones y las tendencias teóricas iban más del lado del estudio de lo institucional-religioso, y poco del lado de las lógicas de tipo plural, pragmáticas, individuales, diferenciadas de la religiosidad. Se trata entonces de lógicas ya descritas por los clásicos y por los análisis de las

²⁵⁶ Esto no significa que la cientología por ejemplo siempre haya existido, sino la conformación de nuevas corrientes espirituales. Al respecto vale la pena hacer un paralelismo con la dinámica que propone sobre las sectas Enzo Pace, según la cual éstas se conforman a partir del fenómeno de la burocratización. Cf. Enzo Pace, *En el principio era la secta*, Religión y Sociedad, número 8 expediente. “Nuevo milenio y nuevas identidades (Sentido de la acción)”, Secretaría de gobernación, México, 2000.

creencias desde otros ámbitos disciplinarios. Sólo queda sistematizar y movilizar los conceptos y nociones propuestos por dichos estudios sobre la magia, el mito, la religión y el racionalismo para encontrar un clave de lectura pertinente al contexto aquí planteado. Así, el objetivo será hacer una recuperación interpretativa de los clásicos de la sociología de la religión, con el fin de retomar el debate poco enunciado y tratado a lo largo de su recorrido y que ahora comienzan a resurgir. Lo anterior tiene de por más sentido con el fenómeno de la llamada crisis de la Modernidad, y la acentuación de las dinámicas características de la diversidad y la diferencia culturales. Para el caso de México se trata de un laboratorio de predilección, para este tipo de enfoques.

Como se verá de manera constante a lo largo de la investigación la influencia de el monoteísmo de las religiones de salvación en los presupuestos teóricos de la sociología de las religiones, tanto como el influjo cultural sobre las políticas públicas, darán cuenta de los procesos de poder que yacen entre sociedades con un sustrato cultural diferenciado del de las religiones históricas, de las teorías sociológicas y luego sociológicas de la religiones, y por ende de la planeación y aplicación de las políticas publicas.

De la religiosidad

Dicho lo anterior, el estudio de la religiosidad a pesar de que continua siendo extremadamente controvertido, tiene cada vez mayor sentido para comprender los fenómenos sociales, sobre todo desde un enfoque más plural y abierto. Incluso, más allá de la religiosidad tendríamos que, el análisis de las creencias y los procesos políticos que ahí se vinculan, tienden a volverse puntos ineludibles en la comprensión de los hechos sociales. El punto ya no es solamente abocarse al estudio de las llamadas creencias tradicionales sino también de las emergentes, de las implícitas, de las informales. En efecto, la aparente re-emergencia de los llamados “Nuevos Movimientos religiosos”, con todo y la efervescencia de los extremismos religiosos, los llamados sincretismos, la combinación entre terapias y ritos religiosos, etc., dan cuenta de la perdurabilidad de lo religioso incluso en las mismas sociedades modernas llamadas seculares. Más aún, las discusiones en torno a las nuevas formas de religiosidad, más que darnos cuenta de los resurgimientos en materia de lo simbólico y lo sagrado, dan testimonio de la universalidad de las creencias en la conformación de la sociabilidad.

En este sentido otros aspectos han sido tomados en cuenta en torno a las cuestiones de la religiosidad, como el caso de los estudios de F.A. Isambert sobre la relación entre catolicismo y mundo obrero, del cual, alimentando un poco las reflexiones en torno a las teorías de la secularización, terminó por interesarse a la denominada sociología de la ética. Lo mismo se puede decir con los estudios de la vida de los místicos, donde psicoanálisis y sociologías se empalman en

los ejercicios estadísticos. O bien los ya conocidos estudios históricos de E. Poulat sobre iglesias y sociedad, cuya preocupación mayor ha sido el devenir de la creencia institucional desde un análisis interno y sistémico en el interior de las instituciones. Más aún encontramos los estudios de sectas llevados a cabo por otra serie de investigadores en donde el aspecto carismático retoma vuelo e importancia en el análisis de la religiosidad, como los estudios del citado Seguy. Todo estos análisis pertenecientes a una corriente francesa de pensamiento, sin duda alguna abrieron espacios de reflexión, tanto en el objeto de estudio, en la pluralidad de corrientes religiosas, así como en los enfoques transdisciplinarios, pero siempre han sido, desde nuestro punto de vista, siguiendo esa tradición de índole más institucionalista que la que emana del estudio de las conformaciones de creencias en sí mismas y las relaciones de poder intrínsecas que ahí se movilizan.²⁵⁷ De ahí la importancia de retomar su impulso reflexivo.

Efectivamente no se puede negar la gran inspiración que yace de todas estas vertientes del pensamiento francés de la sociología de las religiones. Verbigracia, el aspecto muy importante que Desroche otorga al imaginario, la pertinencia que Isambert le da al rito para el estudio de religiosidades modernas, la importancia del aspecto sistémico en el interior de las iglesias que E. Poulat deja ver en sus estudios, o el aspecto carismático (aspecto mágico de las creencias) que Seguy nos ofrece. Todos estos elementos pueden sin duda ser movilizados bajo otros enfoques teóricos que favorezcan el estudio de las creencias desde su conformación, y no solamente en su dinámica institucional, como se había tendido a llevar a cabo. Resumiendo, se puede hablar de toda una tradición sociológica de las religiones, tanto en Francia como en Europa y Estados Unidos, que han advertido, analizado y estudiado una serie de modulaciones y diferencias en el seno de las religiones y la religiosidad. Empero, no han dejado de dominar los estudios de la religión o las religiones desde el ámbito de la institucionalidad religiosa, y siempre con relación y en contraposición, comparación y en referencia con las grandes religiones institucionales de salvación desde un enfoque cuantitativista, desde la mirada de la acumulación y agregación de los creyentes a tal o cual iglesia, sobre los análisis de la manera en la cual adviene una creencia y su impacto en las relaciones sociales de poder, sea en el ámbito económico y social como en el cultural.

Lo que queda claro en todas estas interpretaciones de lo que hoy acontece en la esfera de lo religioso, es que cualquiera que sea la época y la problemática social que nos planteemos, sea la reproducción de cualquier sistema de relaciones sociales, sea el mantenimiento o emergencia de las

²⁵⁷ Para un estudio de las corrientes de la sociología de las religiones, véase. Jean Paul Willaime, (1995), *Op. cit.*; Danièle Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*; J.-P. Willaime y D. Hervieu-Léger, (2001), *Op. cit.*; Roberto Cipriani, *Manual de sociología de la religión*, Siglo XXI, editores Argentina, 2004; Claude Riviere, *Socio-anthropologie des religions*, Cursus, Armand Colin/Masson, París, 1997. Igualmente véase Jean Seguy, “Pour une sociologie de l’ordre religieux”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (enero-marzo 1984), 57-1, pp. 55-68. ; F.- A., Isambert, *De la religion á l’éthique*, Cerf, París, 1993.

relaciones de poder, es necesario entender la manera en cómo las creencias se conforman a largo y corto plazo en una sociedad dada, hasta llegar a constituirse en núcleos duros de donde se ven inferidas las acciones e interpretaciones del mundo en el que se vive. En una palabra se vuelven usos y costumbres incuestionables que conforman el pilar simbólico de una cultura. Y es ahí el interés de nuestro enfoque. Lo anterior incluye obviamente la comprensión de las grandes transformaciones históricas y geográficas que se observan al nivel local y global.

En la actualidad, parecería que con los cambios que han surgido en la era contemporánea en cuanto a formas de comunicación, de comercio y de socialidad,²⁵⁸ y con todo lo que esto conlleva (auge de la tecnología digital, promoción de políticas de tolerancia y plurales, resquebrajamiento de los meta-discursos y verdades absolutas inscritas en el desarrollo de la Modernidad cartesiana, etc.), la religiosidad ha vuelto a convertirse en una esfera aceptable e incluso seductora, tanto en el ámbito académico como en la esfera de la vida cotidiana. En todo esto, la religiosidad antes que definirla como una dinámica espiritual re-emergente, se puede decir que la coyuntura actual y el contexto temporal han impulsado a dicho fenómeno a salir de su antigua clandestinidad-privacidad, o de la aparente inexistencia en lo público que el mundo secular le había vaticinado, reconfigurando así, su histórica presencia.

Como ya se hizo mención con la llamada era contemporánea, donde los metarrelatos y grandes discursos emancipatorios y unitarios se han fragmentado, se ha podido observar que la religiosidad (traducida metodológicamente por los sistemas de creencias) está conformada por una dinámica combinatoria de lógicas religiosas, mágicas, míticas y racionalistas conteniendo especificidades locales y regionales que permean la coyuntura de las sociedades. Estas lógicas comienzan en la actualidad a ser más aceptadas y tomadas en cuenta en los análisis sociológicos, sobre todo en cuanto al papel que tienen estas esferas en la solidificación, descomposición y/o mantenimiento de las instituciones de lo sagrado, particularmente en lo concerniente con la compensación del desencanto y efusividad social que la socialidad engendra. Así, la religiosidad, tal y como es percibida en esta investigación puede verse como una metáfora que traduce el análisis de una realidad arcaica siempre presente como lo es la conformación de grupos sólidos alrededor de una hierofanía. La religiosidad traduce la expresión contundente ya mencionada por M. Weber del politeísmo de valores, que no es más que un consenso asociado que se da cotidianamente a partir de un ajuste afectivo por parte del grupo frente a la movilidad de los contenidos simbólicos,

²⁵⁸ En lugar de hablar de socialidad se tendía a hablar en términos de socialización. Este último tiende a señalar los grados de interiorización de las normas de conducta, así como el poder de constricción y la extensión que se hace de ellos en las relaciones sociales. Por su parte la socialidad tendría a señalar la posibilidad de exteriorización, en las relaciones sociales, el grado de asociación, de asimilación de los individuos a los grupos sociales. Más comúnmente esta distinción es observable con la propuesta durkheimiana de la solidaridad mecánica y la orgánica.

de lo sagrado que se presentan de manera concatenada. Ciertamente, lo anterior nos lleva de manera obligada a reconsiderar la manera en la que se conceptualizan y analizan los diferentes vocablos y nociones en torno a lo sagrado y lo trascendental.

Seamos radicales, en el sentido etimológico de ir hacia las raíces:²⁵⁹ la religiosidad son *formas* de creencias, pero no forzosamente una religión y plantearnos el postulado de que no hay vida social ni colectiva sin la presencia de la religiosidad. Toda dinámica se baña y se ve investida por aspectos simbólicos y sagrados, elementos éstos, esenciales de la religiosidad. Pero no todo es o puede ser religión, es decir no todo, tiende a absolutizar la concepción del ser humano y del mundo, monopolizando todos los aspectos de la existencia. Esto significa entonces que no todo aquello que se inviste de religiosidad prescribe una moral. Ciertamente la religiosidad describe una Ética, una forma de estar con los otros y de sentirse en comunidad (el *religare*), pero no es forzosamente una doctrina del bien y del mal que se debe respetar y efectuar. En suma, la religión, tal y como lo vimos en los apartados anteriores en su análisis conceptual, va más en el sentido de la absolutización, la monopolización y la institucionalización de lo sagrado y lo simbólico –que el proporcionar elementos de vinculación colectiva. La religión sacraliza institucionalmente la comunión, la *comunalización*, el *religare* en la Institución con sus dogmas y doctrinas, y con su monopolio de la interpretación. Pero eso no significa que tenga el monopolio del *religare*, es decir, de la *ética*.

Todo proceso de institucionalización representa una lucha de legitimación por la apropiación de la producción de sentido. He ahí la diferencia con la religiosidad y/o las creencias, que igual que la religión generan *comunalización* o comunión, el *religare*, pero no forzosamente se inscribe en esta dinámica de la absolutización-institucionalización y monopolio de la interpretación. Se puede creer y tener una religiosidad sin estar forzosamente adherido a una institución, un dogma o una moral. Se puede creer y tener una religiosidad sin forzosamente tener una moral, pero sí una ética, que no es más que un compartir de valores en lo simbólico y lo sagrado en el seno de un grupo, sea la calidad y cantidad de tiempo-espacio que se comparta con dicho grupo. Se puede creer y no forzosamente pretender que estas creencias sean legítimas sobre las demás (politeísmo).

Toda referencia a lo religioso o a la religiosidad tiene implícito o no, una referencia a lo que tradicionalmente se señalaba como religión, que eran con justeza las llamadas religiones históricas de salvación, pero una vez más vale la pena insistir al respecto, esto no significa que no se pueda hablar de creencias o de religiosidad sin hacer referencia a la religión particularmente al factor institucional, pues se trata del *homo-credos* y no del *homo-religius*. Podríamos estar completamente

²⁵⁹ Radical [*radikal*, o]. Fin XVé.; bas latine, radicalis, de radix “racine-raíz.” Ce mot est issu du bas latin *radicina*, du classique radix, radicis, racine, et “source, origine” Robert, Paul, Petit Robert, Paris, 2006, p. 2149.

de acuerdo en el hecho de ver, como lo dice D. Hervieu-Léger, de lo religioso por todos lados después de no haber visto en ningún lado,²⁶⁰ pero esto no significa que se reconozca la presencia de las creencias y de la religiosidad en múltiples factores de lo social. Podríamos ahondar en los diferentes matices de estas nociones; basta con señalar que la religión no significa la religiosidad, ni la presencia institucional de lo sagrado en lo simbólico de las creencias, pues éstas forman parte del aspecto antropológico de las relaciones sociales, independientemente de cómo se monopolicen, se tecnifiquen o se institucionalicen. De ahí la dificultad de no poder definir la percepción “*en cierto número de fenómenos de trazos religiosos indicativos de ciertos transfers de sacralidad sin que se trate de religiones en el sentido estricto.*”²⁶¹

Por tanto, consideramos dentro de nuestro planteamiento histórico-geográfico que para entender los fenómenos vinculados con lo sagrado y lo simbólico hay que hablar en términos de religiosidad. Ella puede ser definida como el conjunto de prácticas y creencias vinculadas con lo sobrenatural y lo trascendente que ofrecen parámetros interpretativos y elementos de comprensión que nos permiten aprehender el mundo invisible y simbólico que se presenta en la realidad visible y concreta. La religiosidad involucra principalmente un sentido de pertenencia, un “estar-juntos antropológico” imaginario o real, y es el espacio en donde se conjunta de manera estrecha la relación sagrado-profano existente en el entorno social y natural, sea en lo privado o en lo público, en las instituciones como en los comportamientos individuales o bien en el mismo ser humano y la acción colectiva. En una palabra, la religiosidad involucra un proceso de socialidad-socializada-socializante.²⁶² Luego entonces, se puede decir que ella está inscrita en todos los niveles de la vida societal (homo-credos).

En este sentido, podemos decir que la religiosidad está conformada por lo que llamamos un sistema de creencias, que tienen que ver con el conjunto de relaciones simbólicas relacionadas con la comunicación con lo trascendental que se dan en la socialidad. Este sistema incluye en su lógica de acción un alto grado emocional, un *vivencial* subjetivo, pero conteniendo al mismo tiempo un

²⁶⁰ Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 81.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Sin duda la expresión se inspira de la noción de *habitus* planteada por Bourdieu, sobre la característica de éste, de ser una *estructura-estructurada-estructurante*. Se trata para el autor citado de una relación dialéctica entre la objetividad dada por las condiciones de existencia objetivas de los agentes y las que se refieren a la subjetividad en la que se inscribe el *habitus* de un agente determinado como una *estructura-estructurada-estructurante*. Para nuestro caso esto significa que la *religiosidad* es una instancia o espacio de *socialidad* que posibilita la exteriorización en las relaciones sociales, el grado de asociación, de asimilación de los individuos a los grupos sociales que les entornan a través de las emociones y de la empatía que se genera en la interacción social (ética), este espacio puede conformar una serie de normas y de reglas que ofrezca parámetros de interpretación (moral) englobando los aspectos simbólicos de la vida cotidiana de los grupos e individuos; de ahí su carácter de *socializada*. Y es *socializante* porque conlleva a los creyentes a establecer espacios de interacción interdependientes. Para una definición de interacción remítase a la introducción de este estudio.

conjunto de prescripciones (normas, reglas, límites, indicaciones) que permiten coordinar y moldear las creencias grupales, individuales y su relación con el entorno. Como se ha hecho alusión, este sistema de creencias teóricamente está conformado por esferas interdependientes y en constante retroalimentación como son: la mágica, la mítica, la religiosa y más recientemente la racionalista-secular, que sería en cierta forma una síntesis contemporánea de las tres anteriores.

Como veremos posteriormente con más detalle, la esfera mágica hace el llamado principalmente al aspecto provisorio, clientelar, inmediato, privado e individual de las creencias. En una palabra es el aspecto informal y pragmático del sistema de creencias. La esfera religiosa o la religión, hace más bien el llamado a la institucionalidad de la creencia, a la periodicidad e historicidad de la misma, al aspecto prescriptivo y dogmático de ella. Es la parte funcional-estructural del sistema. Finalmente la esfera mítica, tiene más bien que ver con la imaginería de la creencia, con el sentido y la significación que ésta contiene. Es la parte que vincula y legitima la creencia, permitiendo la conexión, intercambio y comunicación entre la esfera mágica y la esfera de la religión institucional en los procesos trascendentales y simbólicos del ser humano. Como veremos en breve, estas tres esferas tendían a separarse y a ser estudiadas aisladamente en los estudios clásicos sobre la religiosidad. Más aún se tendía a conglomerar todas las esferas de la creencia, en la noción de la Religión, lo que a nuestro parecer creó una serie de confusiones para analizar los procesos simbólicos de las sociedades, particularmente en la actualidad. Ahora bien, el sistema de creencias encuentra su inter-conectividad con todas las esferas a partir de la ritualidad o el rito. Ésta se encuentra en todos los aspectos de la vida cotidiana y social de los pueblos, grupos e individuos. Se trata netamente de prácticas, tanto en el sentido estricto (formas de alimentarse, transmitir conocimientos, cuidarse, curarse, etc.) como en el extenso (histórico y simbólico). Esta ritualidad por tanto conlleva en su haber un consenso colectivo (ética) que comunica lo sagrado y lo profano, contiene formas explicativas del entorno social, y sobre todo una legitimidad aceptada por quienes la practican, sea ésta institucional, carismática o imaginaria. Sin duda este planteamiento heurístico, se acerca a la discusión contenida en la definición propuesta por algunos autores con respecto a lo religioso según la cual no es solamente aquel “*sistema de creencias y prácticas que se encuentran incorporados a una institución, sino también las creencias religiosas existentes en la esfera privada (familia y/o pequeños grupos) que quedan fuera de las instituciones tradicionales, o incluso aquellas prácticas individualizadas y subjetivas permeadas con elementos mágicos y místicos que no tienen su origen en una matriz religiosa*”.²⁶³ Consideramos que si bien hay

²⁶³ Patricia Fortuna Loret de Mola, (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 1999, p. 18.

aspectos a tomar en cuenta en esta cita, con el fin de trabajar los fenómenos vinculados a la religiosidad, esta definición es todavía poco precisa. Pues como aquí lo hemos propuesto, pensamos que se debe plantear los fenómenos de las creencias, en términos de religiosidad y no en términos de Religión de manera que se pueda hacer una distinción precisa con los términos de la Religión, de lo religioso y de la religiosidad. Así, se podría decir en torno a esta definición, que mientras la religiosidad efectivamente se puede encontrar tanto en lo institucional como en lo no institucional, lo religioso (conjunto de prácticas institucionales –liturgia-) y la religión (conjunto de creencias institucionales –dogma-, institución que moviliza los actos de fe) tienen que ver prácticamente con el aspecto institucional de la creencia. Es importante asimismo mencionar que las prácticas de religiosidad significan el hecho de llevar a cabo ciertas actividades espirituales de manera consciente, sin forzosamente tomarlo como un acto de Fe, sino como una simple actividad, que puede repercutir en sentimientos de pertenencia, agrupamientos de tiempo libre o desapego del ajetreo cotidiano. Por su lado, las creencias son consideradas como la adscripción incuestionable a valores, éticas, formas de vida que constituye un elemento importante en el grupo o individuo para tener parámetros de interpretación de los fenómenos que ocurren en su entorno social, es un resarcimiento espiritual.²⁶⁴

Las discusiones sin duda han insistido en los términos de sociología religiosa, sociología de la religión y sociología de las religiones, pero ello ha contribuido a complejizar más el debate, y quizá también para confundir más las nociones, al menos en lo que concierne las problemáticas de lo simbólico en sociedades étnicamente y culturalmente diferenciadas como México. Estos términos poco nos han permitido analizar otras dinámicas presentes en estos contextos que están permeados precisamente de otra historia, otros bagajes, otras herencias, que de donde provinieron las teorías de las religiones e incluso de la secularización.

Para nuestro enfoque, la cuestión con respecto a lo que se plantea la sociología de las religiones sigue mostrando límites para analizar la multiplicidad de fenómenos de religiosidad que se muestran ante nuestros ojos, particularmente en las comunidades indígenas. Su carácter todavía muy empirista y cuantitativo impide que otras esferas de lo religioso se den a notar en los análisis. De aquí que lo que se busque con la sociología de las creencias sea el de llegar a reconocer lo que hay de religiosidad y de religión en las manifestaciones societales que se dan, y la relación que mantienen con otros factores de los grupos humanos, como la economía, la cultura, lo social, etc. Todo ello a partir de la inscripción a una serie de herramientas conceptuales, metafóricas, y otras

²⁶⁴ En este sentido coincidimos con la propuesta de P. F. Loret de Mola, *Op. cit.*, p. 21, acerca de que la subjetivización de la creencia consiste, por una parte, en que los mismos individuos transforman el dogma objetivo e institucionalizado en algo emocional o experimental, así como los contenidos religioso se relativizan.

que den cuenta de diferentes realidades relacionadas con lo sagrado y lo simbólico, que no estén inscritas en la lógica de las anteriores tradiciones religiosas de referencia, y mejor que se inscriban en el análisis simple y llanamente de las creencias. La sociología de las creencias, en cierta forma retomaría la frase de Le Bras según la cual se trataría de “*estudiar la estructura y la vida de grupos organizados en los que lo sagrado constituye el principio y el fin.*”²⁶⁵

Asimismo la sociología de las creencias no sólo se abocaría a los asuntos de los “hechos religiosos” sino de éstos y su relación con factores sociales que parecerían no tener ninguna relación en términos concretos, visibles e institucionales. En todo caso, consideramos que las definiciones deben funcionar como tipos-ideales (Weber), para ordenar la realidad observada desde un enfoque específico y no para designar o querer designar un deber-ser o un *statuo quo perse*.²⁶⁶

Esta propuesta epistemológica no está separada del conocimiento que se ha venido generando desde los clásicos hasta la actualidad en torno a los fenómenos que vinculan lo sagrado y lo profano y el comportamiento societal. El punto nodal en todo esto es que en la actualidad en el mundo llamado contemporáneo o posmoderno, los enfoques y miradas en torno a este tema no pueden permanecer bajo el mismo ejido.

A este respecto, ciertamente las teorías de la secularización han tratado de brindar herramientas consecuentes para su comprensión, aunque como ya hemos insistido y se verá más adelante, han complejizado el debate más que aclararlo.²⁶⁷

Del reencantamiento del Mundo

Lo anterior se vincula sin duda con la manera en que durante los últimos años del siglo XX, se empezó a hablar del Reencantamiento del mundo, haciendo alusión a la re-emergencia de fenómenos vinculados con la religiosidad y lo simbólico, aunque pronto se observase que no se trataba más que de una esfera ignorada, desdeñada, reprimida en el discurso de la Modernidad ilustrada y de las interpretaciones erróneas que se habían hecho de las teorías de las ciencias sociales que le acompañaban. La idea del reencantamiento del mundo tiene entre tantos presupuestos que después de “*la epopeya cientista, los avatares del materialismo, empuje de la secularización, al difusión de la indiferencia frente al eclipse de lo sagrado, lo religioso regresa*

²⁶⁵ G. Le Bras (1956), *Op. cit.*, citado en D. Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 24.

²⁶⁶ Danièle Hervieu-Léger, Hervieu-Léger, enero-marzo, 63 (1): 11-30, (1987), *Op. cit.*

²⁶⁷ Cabe insistir al respecto, adelantándonos en la reflexión, que la secularización podría ser considerada, por un lado, como un proceso inscrito en un *sistema de creencias* propio de la modernidad occidental cientista y/o racionalista, que se ha desarrollado a la par con los otros sistemas mencionados al inicio del capítulo. Por el otro las teorías de la secularización representan el discurso analítico (“científico”) de la sociedad en dicho sistema. La cuestión en todo esto es cuando se dice que dichas teorías están absueltas de cualquier esquema de religiosidad o incluso vinculadas a cualquier creencia religiosa (es decir, institucional). Más adelante llevaremos una discusión en detalle en torno a este tema.

con fuerza, del fusionamiento de las sectas a la eclosión de los movimientos carismáticos. Dios reflora en el corazón de las localidades seculares.”²⁶⁸ Evidentemente, este tipo de presupuestos no retrata más que enunciaciones igual de propagandísticas como lo fue en su momento el planteamiento del declive de lo religioso con el advenimiento del pensamiento secular. Aquí se da cuenta que el análisis de la cuestión de la religiosidad está más bien permeado de la lucha de la interpretación y producción de lo simbólico, que termina por estancar las reflexiones sociológicas, pues la religiosidad son factores permanentes de las relaciones sociales, independientemente de las corrientes que dominen y/o las instituciones que lo monopolicen, o las tendencias que advengan. El hecho de que en un momento se reiterara que el declive de la institucionalidad religiosa no significaba el fin de lo religioso, lo mismo se puede decir con el hecho de que no porque se presuma un regreso de fervor de la institucionalidad religiosa (definición de la religión) nos encontremos con un regreso de la religiosidad siempre presente en la interacción humana.

Como bien se ha mostrado, no se trataba de un reencantamiento del mundo sino de una re-transfiguración de lo simbólico. Con la fragmentación del discurso secular, la esfera de la religiosidad que se había reprimido en la Modernidad resurge, y en algunos momentos y espacios con mayor fuerza. En este sentido quizá ahora sea más pertinente hablar de lo que algunos llamaron las Nuevas formas de la religión o la re-configuración postcristiana de la religión, que hablar en sí mismo de un reencantamiento del mundo.²⁶⁹ Sin duda alguna se trata de una re-configuración de la tradición cristiana, no sólo en lo que acontece en la religiosidad sino en la percepción de lo que ésta significa tanto en la vida cotidiana como en las teorías sociológicas.

Junto con estos presupuestos también se empezó a hablar de las mutaciones contemporáneas del creer en las sociedades occidentales, de donde se hablaba de la diseminación del creer como la característica de la situación religiosa contemporánea, tal y como Grace Davie hablaba de *believing without belonging* “para dar cuenta de la perdurabilidad de un grado relativamente elevado de creencia frente a la baja de la pertenencia eclesial”.²⁷⁰ Son precisamente estas características sobre las mutaciones del creer, o sobre el creer sin pertenecer, lo que a nuestro juicio ofrece algunos elementos que nos permiten indagar de manera más integral las cuestiones de lo simbólico y lo sagrado, así como de los aspectos emocionales, subjetivos y vinculativos de las creencias. De lo anterior se desprenden las interpretaciones sobre la

²⁶⁸ P. Poupard, *Les religions, Que sais-je?*, PUF, Paris, 1987, p. 7.

²⁶⁹ José María Mardones, *Para comprender. Las Nuevas Formas de la Religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1994. Es importante también mencionar que esta característica que se le quiere dar a nuestra actualidad con respecto a lo simbólico y lo sagrado, hace alusión a la conocida noción de *Entzauberung der Welt* de Max Weber cuya traducción hecha por Parsons fue la del *Desencantamiento del mundo*. Más adelante se hablará de esta noción y sus implicaciones en las sociologías de las religiones.

²⁷⁰ Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 82.

individualización y subjetivación de sentimientos religiosos, es decir, de la fabricación de su propio arsenal de religiosidad a la par de la emergencia y advenimiento de muchas “empresas” de lo religioso en competencia mutua por la atracción de creyentes. En este mismo sentido, también se puede hablar de la colectivización y exteriorización del sentimiento religioso, que vincula como se verá, el aspecto de la memoria colectiva y del imaginario grupal (Halbwachs).

De esta forma nos encontramos que hay una transferencia de análisis, ya no solamente de la institucionalización de lo religioso (religión en el sentido clásico), sino de lo *organizacional* de la religiosidad; pasamos de la institución religiosa a la organización de la religiosidad. Así se abren y multiplican las ofertas del vivir religioso a “su propia manera” y de gestionar lo religioso, pero también las maneras de interpretar las formas de aprehender la religiosidad (sistemas de creencias). No obstante las posibilidades que ofrecen en términos heurísticos estas propuestas, una vez más como ya hemos resaltado y como lo resaltaremos, con mayor énfasis en la discusión sobre las teorías de la secularización, estos análisis siguen partiendo con base a la relación y en contraposición con las religiones históricas de salvación, particularmente con su aspecto institucional. Asimismo, se sigue hablando en términos de contenidos cuantitativos de las prácticas religiosas y de los creyentes. Este enfoque de tipo macro-religioso de la sociología, ha limitado otros enfoques tanto cualitativos como micros de religiosidad de la sociología, pues raro son aquellos que se enfocan en el hecho de que estas “nuevas creencias y empresas de lo religioso” surgen a raíz, no de un proceso de secularización, sino a raíz de una fragmentación del discurso secular de la Modernidad, que habían tendido a monopolizar el discurso sobre la religión centrándose particularmente en su relación con las Iglesias históricas de salvación.

Como veremos más adelante, los llamados procesos de individualización, pluralización, diferenciación de lo religioso, no es una característica de la época contemporánea, sino una característica de los sistemas de creencias en general y que han existido desde el advenimiento del homo-credos como ente social. Durante todo este tiempo algunos metarelatos habían tendido a dominar y monopolizar los discursos sobre la religiosidad particularmente en los últimos doscientos años, pero al encontrar una dinámica de implosión, terminaron por perder espacio de legitimidad sobre otras formas plurales de religiosidad. En este sentido habría que tomar más en consideración las observaciones de Danièle Hervieu-Léger sobre la pluralización de las creencias en la Edad-media en el seno del supuesto catolicismo imperante.²⁷¹

²⁷¹ En efecto en el clásico estudio de Danièle Hervieu-Léger con la colaboración de Françoise Champion, *Vers un nouveau Christianisme?*, Ed. Cerf, París, 1986, los autores desmitifican la idea de la homogeneización de la religión católica en Europa, en detrimento de los cultos paganos durante la Edad Media. Por lo contrario se pone en énfasis la participación (la mayor parte del tiempo de manera intrínseca) de dichos cultos en la solidificación del catolicismo, dando como resultado en la actualidad todo la gama de

Ahora bien, no se puede negar evidentemente los avances de estos enfoques en términos del análisis de la subjetivación e individualización de la religión, así como de su linde con el factor de emocionalidad de la comunidad religiosa. En este sentido acaso el análisis de la emocionalidad de la comunalidad religiosa nos permitiría hablar de desinformalización o relegitimación de formas paralelas de lo simbólico. Es quizá sobre este aspecto que nos acercamos a la reflexión hecha por R. Lemieux sobre el hecho de que *“todos nosotros tenemos acceso, quien quiera que seamos, a un espacio imaginario que supera nuestras racionalidades y nuestras lógicas, que esta relación al imaginario estructura nuestro ser en el mundo, nuestro ser cognitivo como nuestro ser afectivo, se puede mejor entender por qué, en las sociedades secularizadas, hay una permanencia del creer más allá de lo efímero y de la diseminación de las creencias. Si las creencias representan una institucionalización del imaginario, si en ellas se bañan la subjetividad de la cultura, la situación contemporánea, en las sociedades occidentales, se caracterizaría más por una crisis de las creencias que por una crisis del creer.”*²⁷² La propuesta de Lemieux es la que más se acerca a lo aquí propuesto para comprender los sistemas de creencias diferenciados y su impacto en la conformación de formas de ver el mundo. Es interesante dar cuenta del matiz que hace Lemieux entre la noción de “creencias y la del creer”, en donde la primera parece acercarse a lo que llama la institucionalización del imaginario, que no sería más que la institucionalización del creer colectivo (pues el imaginario según algunas teorías con una larga tradición plantean que el imaginario es aquello que conforma sociedad), mientras que la segunda noción, que es la del creer parece resguardar un carácter más individualizante de la interacción, que sería precisamente la característica de las sociedades secularizadas y de todas aquellas en la historia de la humanidad, es decir lo plantea como un dato universal. El creer es universal porque se da en contextos individuales, pero no toma sentido más que en contextos colectivos (homo-credos). Esto por supuesto nos llevaría a establecer la frontera entre creencias y creer.

En otras palabras Lemieux asocia el espacio universal del imaginario con la noción del creer (individual), más allá de lo que se denomina o significan las creencias (institucionales y colectivas). Aquí vemos una vez más la influencia de la concepción liberal e individualizante de la religión que le precede y de la que se supone separarse, pues el creer parece ser universal por ser

matices que se encuentran en la liturgia institucional del catolicismo francés. Asimismo los autores hablan en términos de un cristianismo transfigurado y no acabado o en desmoronamiento. Véase principalmente el Capítulo III. También podemos mencionar el fenómeno de la misma eucaristía en el credo católico: ¿acaso este ejercicio sacramental (milagro) no fue puesto en cuestionamiento por los calvinistas, precisamente por contener aspectos demasiados *magizados*; como el hecho de transformar espontáneamente la sangre y el cuerpo de Cristo en el pan y el vino?

²⁷² R. Lemieux y Micheline Milot (edit.), *Les croyances des Québécois. Esquisse pour une approche empirique*, Université Laval, *Les cahiers de recherches en sciences de la religion*, Vol. 11, Québec, 1992, cité par Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 83.

individual, de ahí que pueda existir en toda sociedad y época. Mientras que la creencia sería la característica de una sociedad institucionalizadora. La dualidad que se hace aquí no deja de tener marcajes como aquella separación entre profano y sagrado, en donde no se analiza la dinámica del péndulo, entre el creer y la creencia, sino de dicotomía y separación. Es decir, parece que el proceso de institucionalización del imaginario es una característica de las religiones (instituciones), sea en la era secular, sea en otro lado. Por tanto una crisis institucional significa una crisis de la creencia. En suma, parecería como si la institucionalización del imaginario sería la característica de todo grupo en sociedad y el creer la característica de todo individuo y grupo primario.

Aquí, no hay que dejar de evocar el carácter eminente que tiene el imaginario en la constitución del mundo de las creencias y del creer, y que Lemieux señala con pertinencia. Sin duda todos tenemos acceso a un espacio de imaginario, que más que superar las racionalidades y las lógicas: las precede.²⁷³ Es precisamente el imaginario lo que precede el creer, y que termina por formar una creencia. No hay manera de creer si no nos refiere a alguien más, al otro y al grupo; es decir, al proceso de identificación y de diferenciación que conforma sociedad. De ahí que éste pueda estructurar el mundo en el que vivimos (tanto en lo mental como en lo emocional). Aquí se celebra la importancia del imaginario y de su carácter social, socializante, es decir, colectivo, de la *comunalización*.

Ahora bien, es un acierto el decir que independientemente de la época, el *creer* está ahí, pero el creer no toma sentido si no se conforma una creencia. Pues efectivamente si el creer no se comunaliza y no entra en interacción, simple y sencillamente no hay sociedad. La sociedad en este sentido no sería más que la conformación de grupos de pertenencia a partir de creencias compartidas. Aquí el matiz es que lo que caracteriza a nuestras sociedades, en la actualidad no tiene que ver con la diseminación de las creencias o de la religión, sino la diseminación del monopolio sobre la producción e interrelación de las creencias que estaban albergadas primero en las religiones históricas de salvación y luego en el discurso moderno de la secularización. El creer y la creencia están íntimamente ligados. Ciertamente es que se puede creer, sin que forzosamente haya creencia, y no se puede tener una creencia si no se cree. Pero el creer aislado, como entidad esencial del actuar individual no permite comprender los fenómenos de la religiosidad, pues ésta está obligatoriamente insertada en los contextos sociales. No hay supervivencia del creer sin interacción.

En este sentido podemos decir que las instituciones no conforman las creencias; las usan y las materializan para legitimar los discursos, pero no al revés. He ahí la diferencia en cuanto a lo que Lemieux nos plantea. Ciertamente es interesante la propuesta de definir las creencias como

²⁷³ Esta es la base de todas las teorías del Imaginario actualmente en boga, pero que encuentran sus predecesores más inmediatos con Gilbert Durand, y Bachelard.

institucionalización del imaginario en donde se imbuje la subjetividad y otros factores emocionales y mentales, etc., pero esto no quiere decir que se pueda hablar de una crisis de las creencias, sino de una crisis de la institucionalización monopólica por parte de las iglesias sobre las creencias. Una vez más observamos que las propuestas cuestionan las formas de la religión, pero no los sustratos epistemológicos sobre los cuales se fundamentaron las teorías de las religiones, que como hemos dicho han sido en referencia a las Iglesias establecidas y luego al discurso de una Modernidad instrumental occidental (Weber).

Lo anterior refuerza la idea de que efectivamente en la actualidad, aquello referido a las llamadas *Nuevas formas de religiosidad o de Nuevos movimientos religiosos* no tiene que ver con la pérdida de sentido de lo simbólico o de lo sagrado, sino de una crisis de la institucionalidad secular de la creencia. Aquí se observa una vez más la importancia de la institucionalidad en el debate sobre la religión y como eje de análisis para las relaciones de poder en las interacciones humanas. Tomando como cierta esta propuesta, sólo quedaría pensar, que el creer es un aspecto individual o agregativo (una especie de individualismo metodológico de la religiosidad). Se puede creer en grupo, pero este creer es independiente del grupo. Sin embargo esta postura no explica procesos de legitimación frente a los grupos, no explica la doxa y la aceptación de formas de plantear la interacción humana a partir de elementos sagrados. Es en este sentido que las nociones del “creer” y la de la “creencia” compartirían en todo caso un ir-y-venir entre el creer (acción-sujeto) y las creencias (estructura-objeto). De ahí, que *“las recomposiciones religiosas de la ultra modernidad no conciernen entonces solamente al individuo, pero también el sistema social en el nivel ético y cultural.”*²⁷⁴ Esto es precisamente lo que se refiere a la religiosidad.

Esta dinámica es la que en cierta medida permite comprender la transferencia que ha habido en esta lógica contemporánea sobre los fenómenos de religiosidad, particularmente en lo que conciernen las políticas públicas que van de la sacralidad de lo político hacia *“la ética en la medida donde el civismo en la era tecnológica está ligada a la definición de obligaciones recíprocas destinadas a proveerse contra un cierto número de riesgos y, por tanto, a la definición de un nuevo arte de vivir-juntos en una sociedad que, a pesar de ser pluralista e individualista, debe permanecer solidaria.”*²⁷⁵

Las ciencias sociales, por consiguiente, tienen hoy un amplio campo de investigación por analizar y dar cuenta a partir del enfoque de la religiosidad, las creencias y en su defecto el creer, analizando así, tanto los efectos legitimatorios en las relaciones asimétricas de poder, su inserción en los factores políticos y organizativos de lo social y la presencia perenne en todos los ámbitos y

²⁷⁴ Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 110.

²⁷⁵ Danièle Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*, pp. 86-89.

factores sociales. De ahí la premisa de estudiar, desde el ámbito de la sociología, no solamente la religiosidad, lo sagrado y/o lo simbólico contenidos en las relaciones sociales; sino de igual manera, plantearse la aventura de analizar todo ello desde el enfoque de las creencias. En pocas palabras, pasar de una sociología de las religiones a una sociología de las creencias.

Por tanto para entender de manera sociológica los fenómenos como la religiosidad en general hay que estudiar principalmente la inter-conectividad e interacción de las cuatro esferas mencionadas, tanto en la vida cotidiana como en el proceso histórico, y no empeñarse en encontrar la esencia particular de cada una de ellas y su relación genéticamente causal con los hechos sociales. Así, no se trata exclusivamente de un problema de definición de la religión como lo plantearía Hervieu-Léger en su connotado artículo, sino de un replanteamiento del enfoque puesto en obra para entender dicho fenómeno. Es en este sentido que insistimos en hablar más bien en términos de sociología de la religiosidad o para este caso de sociología de las creencias, y referirnos a la sociología de las religiones cuando se esté hablando precisamente de estudios que relacionan grados, impactos de la creencia institucional en la dinámica societal. Para hablar en términos más técnicos, diríamos que la sociología de la religiosidad, sería una meta-sociología de la sociología de las religiones, por su parte la sociología de las creencias sería el estudio de la manera en la que esta religiosidad se relaciona, se impone, se mantiene y legitima en el ámbito societal, crea *Sociedad*.

Sin duda la reticencia mostrada por los diferentes enfoques sociológicos de la (s) religión (es), en emprender los análisis en torno a las creencias da cuenta más bien de una relación de poder y de un juego de intereses, pues el plantearse el análisis a partir de las creencias es cuestionar la base misma de donde se cimienta todo el sistema societal, lo que representaría un auto-cuestionamiento a todas las formas de institucionalidad de lo simbólico y lo sagrado, del cual el mismo sistema racionalista-secular forma parte, y favorecer las formas sistémicas organizativas autogestivas. La historia del anticlericalismo que baña la sociología, particularmente la francesa, ha contribuido a una lógica de anti-creencia, particularmente cuando se refiere a los cimientos del racionalismo y la secularización mismos. Bourdieu, ya había planteado algunas reflexiones al respecto, que son dignas de mencionarse aquí: *“El campo religioso es, como todos los campos, un universo de creencia, pero en el que la cuestión es la creencia. La creencia (en Dios, en el dogma, etc.) que la institución organiza tiende a enmascarar no solo la creencia en la institución, en el obsequium, sino también todos los intereses vinculados a la reproducción de la institución.”*²⁷⁶

²⁷⁶ Pierre Bourdieu, “*Sociologues de la croyance et croyances de sociologues*”, Archives de Sciences Sociales des Religions, No. 63-1 enero-marzo, París, 1987, pp. 155-161, Cf. D. Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*

Ciertamente, no se trata en este caso, coincidiendo con D. Hervieu-Léger, solamente de la atribución a la creencia de un carácter incuestionable e inconsciente sino de la acción de creer en el aspecto institucional de las cosas, en creer en instancias superiores que norman las acciones humanas. Pero esto no significa que no se puedan hacer las diferencias, denominando así una creencia institucional (religión) y una creencia instituyente (religiosidad). De aquí, a nuestro parecer las confusiones que se crean en torno a estas dos nociones, pues en muchos casos se tiende a hacer referencia a las creencias institucionales, que es la Religión, cuando en cierta medida se están habando de religiosidad, formas de pertenencia simbólica y sagrada.

Como ya lo hemos citado antes R. Lemieux ha ido bastante lejos en el análisis de las creencias al remarcar efectivamente que los aspectos significatorios de lo sagrado no son exclusivos de sus productores, por lo que los significantes simbólicos de una religión institucional o de una creencia perteneciente a un grupo específico pueden transitar a otras formas de tradición religiosa, o formas de religiosidad sean institucionales o de tipo más bien locales. Pour Lemieux, *“el creerse va de vacaciones, liberándose de sus solidaridades para pasearse en el universo lujuriente de sentido.”*²⁷⁷ Para el autor esta situación engendra la necesidad de consumir tantas creencias como sea necesaria la movilización de lo simbólico. Es esto lo que se llama religiones a la carta donde se supone que la coherencia tiene que ver más con el hecho del consumidor que con el productor. Ahí es donde *“el supermercado religioso se vuelve la institución central de la regulación del creer. [...] Ello no evacua forzosamente a las tradiciones, pero engendra una « fidelidad paradójica » a estas tradiciones, éstas están resguardadas en reservas, en caso de necesidad, para su utilidad potencial.”*²⁷⁸ Ciertamente esta perspectiva entra mejor dentro de la comprensión del fenómeno religioso en la actualidad, cualquiera que sea la sociedad de referencia, donde se encuentra una especie de ir-y-venir entre creencias de tipo institucionales y otras de tipo instituyentes (*Institucionales-Instituyentes*) encontrando su conexión en los aspectos del imaginario social y cultural. El mismo autor plantea que *“las creencias, lejos de ser adoptadas para toda la vida, se inscriben como respuestas relativas, frente a las necesidades conjeturales de la que se sabe por experiencia pueden cambiar. Y en el universo de las creencias, propiamente religiosas, es decir, de los significantes proviniendo efectivamente de una tradición religiosa denominada e identificada, no son un caso a tomar en cuenta.”*²⁷⁹ De esta manera se termina por distinguir creencias de tipo cósmico, de tipo social, creencias religiosas, creencias mágicas, creencias míticas, etc., representando cada una de estas creencias una manera de interpretar y aprehender el mundo. De hecho hay autores que han hecho esfuerzos considerables por reorganizar el mundo de los sistemas

²⁷⁷ R. Lemieux/ Milot M. cité par Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 83.

²⁷⁸ *Idem*, Cf. Para un caso en Latinoamérica C.f. Daniel Gutiérrez Martínez, (2005), *Op. cit.*

²⁷⁹ *Ibid.*

de creencias, en donde se acentúe el revestimiento semántico de la resignificación de Dios, la complementariedad funcional, o los matices nominales provenientes de otras creencias de tipo externas.²⁸⁰ Todo ello sin negar el poder estructurante de las creencias de tipo religioso, la yuxtaposición del campo de las creencias, la apropiación de lo simbólico, y la nominación de lo sagrado. Tal y como lo menciona Willaime, encuestas en otras geografías dan cuenta del fenómeno de la individualización de la creencia, el pluralismo de las creencias y las tendencias que se dan a la inclusión con algunas formas estructurantes de tipo religioso.²⁸¹

De la dicotomía de la religiosidad

Ahora bien, otra problemática surge con el nacimiento de la sociología de las religiones, y que para el caso como el de México influyeron de manera importante en los análisis planteados. Durante gran parte del siglo XX, los estudios científicos clásicos sobre la religión tendían a retratar y caracterizar la religiosidad a partir de la contraposición de dos esferas sagradas, en la cual una de ellas protagonizaría la lucha de la legitimidad de lo simbólico en el espacio social, junto con los llamados procesos de secularización. Por un lado, se tenían el espacio sagrado de las religiones históricas y dominantes del mundo, en donde las religiones conformadas por el cristianismo,²⁸² el Islam, el protestantismo y el judaísmo hacían punta de lanza. Por el otro se encontraban las religiones llamadas autóctonas, originarias, totémicas y/o elementales, con sus variantes y transfiguraciones mágicas a lo largo del tiempo, pero que parecían permanecer intactas a la influencia institucional o secular del mundo, y que con el paso del tiempo iban a terminar por desaparecer.²⁸³ Todas estas creencias parecían constituir la mayor parte de la idiosincrasia teórica-metodológica de la sociología clásica de la religión o en su caso de la interpretación que se hizo de estas teorías clásicas. Esta restricción analítica llevó en ocasiones a empalmar las creencias mágicas con las creencias elementales, y las creencias de religión con las creencias históricas de salvación,

²⁸⁰R. Lemieux y Micheline Milot (edit.), (1992), *Op. cit.*

²⁸¹J.P. Willaime, (1995), *Op. cit.*

²⁸²Lo que técnicamente se denomina como cristianismo son todas aquellas creencias (Iglesia Católica, Iglesia ortodoxa u oriental y las diferentes comuniones evangélicas que a partir de la Dieta de Ausburgo han repudiado la autoridad de Roma designándose colectivamente como *protestantes*) que se sustentan en la fe introducida por Jesucristo y fundada en él y que tienen como fondo común la creencia en Cristo, ya sea que se trate del catolicismo apostólico romano, de las religiones reformadas como el luteranismo, calvinismo, presbiterianos, los coptos, los ortodoxos, etc., o bien toda la gama de nuevos grupos cristianos evangélicos, pentecostales y neo-pentecostales. En fin, son tan grandes los contrastes en el Cristianismo que se ha llegado a decir que éste no es una religión única, sino el conjunto de numerosas comuniones diferentes, ligadas por haber nacido en un medio cristiano común.

²⁸³No es casualidad que el mismo Durkheim haya conformado parte de su estudio de las *Formas elementales de la vida religiosa*, con el análisis de las “*creencias totémicas*” como religión elemental. Más adelante profundizaremos en la interpretación que se ha hecho del trabajo de Durkheim sobre el hecho de bautizar el estudio de las representaciones fundamentales y actitudes rituales con el nombre de sociología de la religión y luego de las religiones, para explicar los sistemas de creencias primitivos y modernos.

conformando así dos dicotomías de análisis que aparentemente poco confluían en el espacio de religiosidad moderno o secular.

Aunado a esta división, la distinción entre lo sagrado y lo profano, tanto en el ámbito conceptual como en el seno de las propias religiones, acaparó por mucho tiempo los análisis sociales de las religiones. Así, de manera más o menos matizada la concomitancia se encontraba en dos dicotomías analíticas: por un lado se encontraban las creencias elementales de tipo mágicas y las creencias institucionales de tipo religiosas; por el otro, lo que se consideraba sagrado y digno de estudio en las disciplinas del saber y lo profano, aquello no vinculado con lo trascendental y por tanto extemporáneo del interés de estudio de la sociología de las religiones, marcando el espacio de lo racional, neutral y público (lo profano), frente a lo espiritual, lo simbólico y lo privado (sagrado).

Nos encontramos aquí, con uno de los mayores puntos de reflexión de la sociología de las religiones, que no sólo ha tenido corolarios importantes en las teorías sociológicas, sino en la fundamentación de la sociedad misma, particularmente desde el momento en que la predominancia de la vida moderna y secular tuvo lugar. Las divisiones entre lo mágico y lo religioso, y entre lo sagrado y lo profano han determinado claramente gran parte de las teorías sociológicas de las religiones, y de las problemáticas que se encierran en torno a la manera de cómo entender lo simbólico, lo trascendental y lo sagrado. Ciertamente no se trata de un referente nuevo, pero sí, desafortunadamente, de problemáticas epistemológicas importantes no resueltas, y que han terminado por encerrarse en discusiones vacías y tautológicas.

Como lo hemos visto a lo largo de este capítulo, todo el debate en torno a la sociología de las religiones y la definición de éstas desde el ámbito sociológico ha velado de una u otra manera lo que significa en términos de relaciones de poder las dicotomías entre magia y religión, y entre sagrado y profano. Estas dicotomías no representan más que la problemática de la discriminación, y principalmente de la deslegitimación, de una forma de interpretar el mundo, de una creencia particular de lo simbólico, que se ha dado tanto en la teoría sociológica como en la sociedad misma. En suma, estas dicotomías traducen claramente la lucha que existe por el poder de la apropiación de la producción de sentido simbólico, tanto por parte de las escuelas sociológicas que pretendían explicarla, como de las corrientes religiosas que habían pretendido monopolizar lo simbólico. Como veremos más adelante, la sociología clásica (Durkheim, Weber, Simmel) desde un inicio dictaminó lo que era religioso y lo que era digno de estudiarse. Sus aportes fueron importantes pero las interpretaciones que se hicieron de ellas, la mayoría de las veces acertaron el panorama reflexivo de la disciplina.

De la profanización de lo sagrado a la sacralización de lo profano

Sin duda alguna, habría que entender la importancia prestada a lo sagrado por las discusiones sociológicas y que verifica sin duda la herencia e influencia en la disciplina de las mismas religiones de salvación como la católica. La experiencia de lo sagrado tiene que ver precisamente con una relación viva con lo trascendente; centro de preocupación de la sociologías de la religiones. En otras palabras, lo sagrado se fundamenta en la relación existente en una heterogeneidad de formas, de donde el fenómeno religioso se manifiesta de manera homogénea en la vida concreta. Esto sin duda realza el carácter reduccionista de las religiones históricas de salvación, y de los regímenes políticos y económicos que dominarían después en el siglo XX en los países occidentales. De ahí la importancia, igualmente de la hierofanias para el análisis de las formas que toma lo sagrado en nuestras sociedades, pues son éstas las que traducen el sentido abstracto y absoluto de las cosas, en aspectos sagrados de la realidad. Es decir, para traducir el aspecto incuestionable y legitimante del establecimiento o imposición de un sistema de creencias habría primeramente que tipologizar las hierofanias, y observar su correspondencia con el tipo de imaginario que le subyace. Las hierofanias, son creencias producto del imaginario,²⁸⁴ que se establecen de manera incuestionable frente a un grupo que las considera sagradas por la significación que toma para el grupo y su vinculación con el entorno. Es la manera de dar orden a las cosas llamadas invisibles (simbólicas).

Ahora bien, la manera en la cual la religión (es decir la parte institucional de lo sagrado) religa al hombre con esta realidad virtual, es a través del acto ritual. Es el ritual lo que permite ordenar el caos de las cosas incomprendidas, tanto como el concepto lo hace con la ciencia misma. He aquí la esencialidad del acto ritual, pues se trata de mantener el sentido de las hierofanias que se presentan de manera “mágica” frente a los humanos, y que simbolizan ante todo la esencia de los imaginarios colectivos. La lucha por tanto entre sistemas de creencias se juega en el ritual, en el mantenimiento de estas hierofanias que dan sentido al grupo en su aspecto primero y fundamental (en su aspecto arcaico), que es el imaginario colectivo que se da al grupo y al individuo. Es en este sentido que insistimos que lejos de tratarse de un *reencantamiento* del mundo se trata de una retransfiguración de las creencias yacientes en el mundo social o incluso de una relegitimación de las mismas, pues la vitalidad de la creencia en el mundo no ha desaparecido, siendo fuente y base de la *comunalización* de los grupos humanos. Son ellas las que legitiman al grupo y a los individuos frente a los demás y al entorno. Para decirlo de manera tajante “*una sociedad de no creyentes no*

²⁸⁴ Sobre el imaginario, se verá de manera más profunda en unos rubros adelante. Cf. Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, FCE, México, 2004.

*puede abstenerse del creer. Y el retorno de lo sagrado se manifiesta ahí bajo formas arcaicas y nuevas.*²⁸⁵

La importancia que toma lo sagrado en las discusiones sobre la religiosidad tiene que ver con el sentido que el ser humano despierta y descubre de los valores sacramentales de unión y de religancia. Se trata también de la toma de conciencia de ligar existencia con lo trascendental, esta idea de trascendental será esencial para el mantenimiento de una idea de superior e inferior en el ámbito de un monoteísmo. Algunos argumentos plantean que la sacralidad es todo aquello que termina por llevar al ser humano a la creencia de algo poderoso representada en una fuerza, ajustando así su comportamiento a esta creencia. En parte será cierto desde la mirada de las religiones de salvación monoteísta. De ahí la importancia de lo sagrado en la definición de la creencia en la modernidad, pues permite observar la manera en la cual ésta infiere en los comportamientos de los actores y de los miembros a una comunidad (creyentes). Precisamente el creyente, tanto como el religioso se reconoce a través de su estilo de vida y de maneras de actuar en el mundo “*él cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende, este mundo terrenal, pero que se manifiesta ahí y de ese hecho, lo santifica y lo vuelve real.*”²⁸⁶

La idea de sagrado y profano une la idea del ser humano común y corriente y el iluminado que goza del despertar que le ofrece la posibilidad de conocer los valores que el ser humano banal se ve imposibilitado de ver. Es la diferencia entre el ser iluminado y el que vive en el oscurantismo.²⁸⁷ Recordemos precisamente que esta idea ya ha sido mitificada de manera racional por la filosofía platónica a partir de su conocido *Mito de la caverna*, donde se supone que el primer hombre en salir del mundo de las tinieblas, al aproximarse a la luz que percibe fuera de la caverna, logra ver las sombras de sus congéneres que están en la cueva. “*Este hombre despierto y descubridor de valores sagrados está en el Corazón de la historia religiosa de la humanidad.*”²⁸⁸ Este es el proceso de iluminación, que trae consigo la lógica de la superioridad e inferioridad de seres y creencias, es aquí donde se encuentra la primera dicotomía entre sagrado y no sagrado, entre física y metafísica, entre realidad y sueños. Conociendo la influencia del platonismo sobre el cristianismo es posible imaginarse las consecuencias institucionales que habría de tener en la conformación del catolicismo y después en el discurso de la modernidad y las teorías de la sociología.²⁸⁹ Aquí toma importancia el debate de lo sagrado en los análisis sobre culturas diferenciadas en las sociologías de las creencias, pues es aquí, en el momento de su nominación, en

²⁸⁵ P. Poupard, *Op. cit.*, p. 120.

²⁸⁶ Mircea Eliade, (1955), *Op. cit.*, p. 171.

²⁸⁷ Rudolf Otto, (2001), *Op. cit.*

²⁸⁸ P. Poupard, *Op. cit.*, p. 22.

²⁸⁹ Para el Mito de la caverna de Platón véase Libro VII de la *Republica*, 514^a-521b. Igualmente Cf. Ch. Guignebert, (1956), *Op. cit.*

su apropiación legítima de producción, en su movilización e interpretación, de donde se puede desenmarañar las relaciones de poder entre pueblos y costumbres diferenciados, así como la acción de exclusión/inclusión de saberes concretos, basados cada uno en formas diferenciadas de religiosidad, y por tanto de organizar política y económicamente la sociedad.

Se trata entonces de tomar conciencia de lo numinoso tal y como lo describe R. Otto, y dar cuenta así de lo que es profano, de lo que se queda relegado en el acto de la toma de conciencia de la divinidad de las cosas. Será precisamente esta misma actitud de racionalismo de darse cuenta de lo que es evidente que legitimará los intervencionismos e imposiciones de todo tipo a en todas las sociedades a partir de la legitimación de un solo Dios, una sola cultura, un único desarrollo. “*El hombre natural no tiene conciencia de la profanidad mientras que el hombre religioso distingue lo que ha sido tocado por el valor numinoso y lo que no lo es. A través de este descubrimiento del valor numinoso, capta la obligación, el pecado, la obediencia, y el servicio, la necesidad de redención, la necesidad de la apropiación y la expiación.*”²⁹⁰ Lo que es importante tener en cuenta en todo esto es particularmente la manera en la cual lo numinoso participa a esta conformación de lo sagrado que representa en esencia la incuestionabilidad de una creencia; sea que se trate en el dios todo poderoso, en la Razón, en la Republica, en el desarrollo, o en las fuerzas místicas del más allá.... Todas ellas son creencias que se apoyan en esta numinosidad de lo sagrado para sustentarse como verdaderas y legítimas.

En este sentido, con respecto a la cuestión de lo sagrado y lo profano es interesante rescatar a un Mircea Eliade desde la perspectiva sociológica, quien sin duda entendió de manera acertada la importancia de estas problemáticas para el estudio de lo simbólico y la historia de las religiones, al punto que constituyó el título mismo de su libro: *Lo sagrado y lo profano*. Desafortunadamente, sus aportes han sido poco tomados en cuenta desde el ámbito sociológico, y más bien se han considerado sus propuestas desde el ámbito de la historia de las religiones.²⁹¹ Para Mircea Eliade, la primera definición “*que se pueda dar de lo sagrado, es que está siempre opuesto a lo profano. El hombre toma conocimiento de lo sagrado porque éste se manifiesta, se muestra como algo completamente diferente de lo profano.*”²⁹² Esta definición sin duda es tautológica por sí misma, pero plantea de manera clara la visión de la existencia de dos polos opuestos en competencia, en pugna o en antagonismo; de dos mundos que coexisten en el mismo espacio y que se empecinan en

²⁹⁰ P. Poupard. *Op. cit.*, p. 23.

²⁹¹ Pocos son los libros generales sobre sociología de las religiones que lo mencionan, menos aún desde los aportes que ha dado al análisis sociológico. Vale mencionar el libro de Roberto Cipriani, (2004), *Op. cit.* quien le otorga un importante lugar a su síntesis en la sociología de las religiones.

²⁹² Mircea Eliade, (1955), *Op. cit.*, p. 17.

ser protagonistas de la interpretación de la realidad: aquí lo sagrado se transfiguró en búsqueda de la Verdad.

Precisamente la manera de definir lo que es sagrado se encuentra en aquello denominado como hierofanía, es decir en “*ese algo de sagrado que se muestra a nosotros.*” Ese nosotros constituye una comunidad que comparte la sacralidad del grupo y en consecuencia (en un mundo moderno y monoteísta) niega la sacralidad de otros grupos, es decir, la considera profana como modo de expresión. Este es el efecto de la institucionalización de lo profano. He ahí el meollo en el tema de la religiosidad en la actualidad tanto para la sociología como para la sociedad misma, es decir, la importancia que toma la legitimidad que se funda en el acto compartido de lo sagrado por un grupo dado, y por ende de la eliminación como forma sagrada legítima de otro grupo. Max Weber insistió mucho en este aspecto desde la dicotomía magia-religión al hablar de la eliminación de la magia como medio de salvación “*que comenzó con las antiguas profecías judías y que apoyado en el pensamiento científico helénico, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación.*”²⁹³ Aunaremos al respecto a lo largo de este capítulo, pero es claro que la sociología de la religión heredó desde sus inicios esta tradición de separación, jerarquización de las esferas simbólicas y de lo que se considera como sagrado y privado, con lo que es profano y público.

Todos los pueblos, en todo momento y en cada época comparten y se viven a través de las hierofanías que se manifiestan y que son acordadas por el grupo como sagradas, es decir forman comunidad (comunidad). Algunas de estas hierofanías se encuentran de manera menos elaborada que otras, algunas con una complejidad inaudita como lo es la resurrección de Jesús Cristo, o la encarnación de dios en Él.²⁹⁴ Estas complejidades han jugado de manera importante en el proceso de deslegitimación de creencias externas diferenciadas. Todos los monoteísmos se basan en la superioridad de una manifestación sagrada sobre las demás deidades. Es decir, todas se sustentan en el grado de sacralidad de una deidad para designarla como única verdadera y superior a la de las demás religiosidades. He aquí, nuestro problema principal que nos permitirá comprender la manera en la que las sociologías de las religiones se han visto entrampadas para comprender procesos que van más bien en la lógica de las creencias sagradas, y que además se vinculan en nuestro enfoque principal de observar la manera en la que un discurso se vuelve legítimo y venerado en una dinámica de tipo religiosa, al tiempo que se marginalizan otras dinámicas y creencias, para el caso los de las comunidades indígenas.

²⁹³ Max Weber, (2004), *Op. cit.*, p. 167.

²⁹⁴ M. Eliade (1955), *Op. cit.*, p. 17.

Es precisamente en lo que se considera, se define como sagrado donde se encuentra la base sobre la cual se juegan los lazos de poder y de legitimidad en la sociedad, incluyendo los procesos discursivos en las ciencias sociales, así como en las políticas públicas.

Dos aspectos esenciales hay que considerar para que estas hierofanias se muestren a nosotros como sagradas: a) se trata de un acto *misterioso insoluble* cuya manifestación muestra algo de *mágico*, y además de que se trata siempre del mismo “*acto misterioso; la manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que hacen parte integrante de nuestro mundo “natural” “profano.”*”²⁹⁵ Se trata evidentemente de un proceso de abstracción, universalización de lo simbólico, de manera que pueda ser moldeado por cualquier grupo o individuos. Estos tres aspectos, lo misterioso, lo mágico y la intromisión externa de realidades fuera de nuestro mundo son los que componen el proceso de legitimación que a la postre terminan por darle Fe a una cultura, a una creencia, una práctica y conforma una religiosidad concreta. Es aquí, en el espacio de lo misterioso y lo simbólico que se juega la lucha por la legitimación de lo que es sagrado, y por tanto lo que genera sentido en las relaciones y organizaciones que se dan en las sociedades. Es aquí el espacio donde se juegan los “*apetitos de la significación.*”

Lo importante en todo ello, es que en tanto hierofania, ésta sólo toma sentido para un grupo específico, y lo pierde para otro en particular. Dicho de otro modo, para ciertos grupos la hierofania que se puede manifestar a través de una piedra (deja de ser piedra cuando precisamente manifiesta esta sacralidad a un grupo), pero para otros grupos esa piedra no contiene nada de sagrado y sigue siendo una piedra común y corriente, y por tanto no tiene significación en la vida para ese grupo como para que tenga que ser venerada. Imaginemos al respecto, las formas de desarrollo propuestas en el mundo moderno, en donde para algunos la ciencia en un mundo mejor, se sustenta en la creencia de una mejor producción material y una mejor capacidad de consumo de esta producción, pero en donde para otros no significa más que otra actividad común y corriente característica a un grupo de humanos específico.²⁹⁶ He aquí el punto nodal de la dualidad sagrado-profana a la cual se refiere aquí, tanto para enunciar los problemas epistemológicos de las sociologías de las religiones, como para entender los procesos mismos de desigualdad social en sociedades étnicamente y culturalmente diferenciadas. En efecto, para algunos una piedra, un espíritu, a los que se les puede aplicar la analogía con una forma de organización productiva, pueden ser considerados como sagrados y avalados por un grupo específico, al punto que contenga una legitimidad incuestionable. Pero, para otros grupos los mismos elementos no constituyen más que elementos que forman parte

²⁹⁵ M. Eliade (1955), *Op. cit.*, p. 20.

²⁹⁶ Al respecto véase Pierres Clastres, (1978), *Op. cit.*, pp. 165-191.

de su alrededor, no representando ningún valor sagrado para el grupo al que pertenecen. En este sentido lo sagrado y lo profano son dos formas de creencia que obtienen valor en la dicotomía a partir de la consideración sagrada que obtenga de un grupo. Lo importante es, para nuestro caso de análisis, comprender de qué manera esta consideración sagrada se vuelve dominante, de qué manera se legitima al entrar en competencia con otras consideraciones y se llegan a desvirtuar, acompañando a este proceso lógicas de interacción de grupos vinculados a ellas, con sus estructuras organizativas y sus formas accionantes que acompañan. Estamos hablando en suma de un proceso de discriminación que se presenta en el acto de la nominación y designación de lo que es sagrado, con respecto a lo que no es sagrado. Para las sociologías de las religiones, al menos en un inicio, esto ha significado la delimitación de su campo de estudio a las religiones instituidas, desligando así toda forma sagrada de vinculación (religare) a procesos mágicos, míticos y racionalistas.

Este proceso de discriminación también ha influenciado entonces los análisis de las ciencias sociales, particularmente el de la sociología, pues el objeto de estudio de la sociología de las religiones se ha basado en aquello que se considera como sagrado, en aquello que se manifiesta como una hierofanía para una sociedad, y por tanto aquello que debe ser estudiado por la disciplina. Así la magia y la religión se han separado en el análisis sociológico según el momento o espacio de manifestación o de consideración teórica. El problema con todo esto, y aunaremos más adelante, sigue siendo el mismo; a saber lo que se puede considerar como sagrado o no, así como la legitimidad que puede tener una instancia para considerar y dictaminar lo que es digno de ser estudiado o no. Aquí la mirada inquisidora de la ciencia determina desde su espacio “profano” lo que es sagrado y por tanto digno de ser estudiado por la misma. Recordemos que lo sagrado significa para quien la vive la *“potencia sagrada, lo que significa ala vez realidad, perennidad y eficacia.”*²⁹⁷ Por tanto aquello que se sustenta como sagrado representa la realidad a estudiar. La ciencia se posiciona como entidad no sagrada y completamente deslindada de este proceso, por lo que la objetividad de sus análisis no es cuestionable, pero termina por establecer sacralidades académicas. Por mucho tiempo se negó en el estudio de la sociología de la religión todo aquello que no conformará grupo, comunidad e institución legítima, durable, fija y establecida, como las religiones de salvación.

Es así que la oposición entre sagrado y profano se traduce en la oposición de lo real con lo irreal, de ahí la necesidad de vivir en lo sagrado, de estudiar lo sagrado, pues esto es fuente de realidad y de explicación de los hechos sociales. Huelga decir una vez más lo paradójico que puede ser designar lo que es real y lo que es irreal para una sociedad, sin que esto repercuta en la agresión a otras formas sagradas y reales de vivir el mundo. Vale recordar que esta dualidad, esta dicotomía

²⁹⁷ M. Eliade (1955), *Op. cit.*, p. 18.

se acentúan con el auge del pensamiento de la modernidad. Si bien antes de la llegada del imperio de la ilustración y del pensamiento racionalista secular, la dicotomía entre lo sagrado y lo profano se limitaba a la jerarquización de creencias y a suponer aquella (s) que se legitimarían como superiores; más adelante esta jerarquización se convirtió en una problemática de análisis. Lo sagrado y lo profano como división analítica tomó sentido con el pensamiento ilustrado y con el nacimiento de la sociología. Sin duda podemos ver aquí la clásica querrela de la antigüedad entre creencias politeístas y monoteístas donde las llamadas religiones históricas se confirmaron como entidades superiores de lo sagrado, al evacuar toda forma mágica de los procesos sagrados y simbólicos.

Esta dualidad entre sagrado y profano se volvió un verdadero envite (*enjeux*) cuando el pensamiento moderno se estableció como legitimidad suprema al cantonarse a la esfera de lo profano, y por tanto a la esfera de la “neutralidad” frente a toda forma de religiosidad y toda forma sagrada. Lo anterior es más palpable cuando se observa que el ser humano moderno occidental desacraliza el mundo, sin que ello signifique que se deje de asumir una existencia profunda de las cosas. De ahí que *“la desacralización caracterice la experiencia total del hombre no religioso de las sociedades modernas; que por consecuencia, este último resiente una dificultad cada vez más grande para encontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas’expérience.”*²⁹⁸ Como efecto de boomerang esta desacralización se sacraliza con el proceso de nominación y jerarquización de las creencias que van de lo sagrado a lo profano. De este modo, si bien la designación de lo que fuese sagrado fungió en ciertos contextos como legitimador por parte de las religiones de salvación frente a las formas elementales de la vida religiosa, con el discurso de la modernidad designarse como entidad profana terminó por posicionarse como saber superior frente a las religiones históricas, y por tanto con la autoridad de estudiarlas dentro del marco de una disciplina científica como la sociología de las religiones. El problema con ello es que en la mayoría de los casos su referente sagrado continuó siendo el heredado por las religiones históricas, confinando la magia a un ámbito lejano de las dinámicas de las sociedades modernas o de la comprensión del fenómeno sagrado. En otras palabras lo profano del discurso secular no incluía la diversidad de formas de religiosidad. La obsesión del discurso de la Modernidad de diferenciarse y distinguirse del discurso sagrado de las religiones históricas, le impidieron ver más allá del campo que había sido designado como sagrado por las mismas religiones históricas de salvación; a saber la doctrina y liturgia institucionales con todo y su libro sagrado. Aquí vemos los sistemas de emancipación modernos como el comunismo, el socialismo y el liberalismo entre tantos otros que vetan dicha lógica. La repercusión en términos teóricos de esta

²⁹⁸ M. Eliade (1955), *Op. cit.*, p. 19.

herencia será objeto de profundización más adelante cuando se estudien con detalle las nociones de magia, mito y religión.

En este sentido se puede percibir que lo que se conceptualiza como profano y sagrado puede ser considerado de manera llana como dos formas de ser en el Mundo, con dos experiencias diferentes, pero que permiten medir, en términos teóricos y doctrinarios, aquello que supuestamente genera legítimamente significación. En efecto esto es lo que permite medir la distinción que se genera en el seno de las sociedades y las jerarquías que ahí se conforman. Es claro, evidentemente que esta conceptualización de profano y sagrado, acompañado de la distinción de lo mágico y lo religioso, ha impedido por mucho tiempo que la sociología de las religiones, tal y como se planteó al inicio de esta sección, no sólo no vea que en el mundo moderno, *“es del lado del arte, de la política, del gozo del cuerpo o de la ciencia donde se envuelven los apetitos de significación, que suscitan tanto como la creencia tradicional, esfuerzos ascéticos, comportamientos rituales, impulsos de devoción, incluso experiencias de éxtasis”*, sino también que no dé cuenta del proceso de jerarquización desigual legítimo que se da en un espacio compartido entre diferentes formas de concebir el mundo, y en el interior mismo e las creencias.

Al respecto, basta con *“recordar que la localidad o la casa, la Natura, las herramientas o el trabajo se han vuelto para el hombre moderno y religioso lo esencial para captar sobre lo vivaz que lo distingue de un hombre perteneciente a las sociedades arcaicas o incluso de un campesino de la Europa cristiana.”*²⁹⁹ Vale la pena entonces insistir que antes de tratarse únicamente de una conceptualización teórica para la comprensión de lo simbólico en las sociedades humanas, la distinción entre profano y sagrado trae implícito un proceso de distinción legitimante entre creencias o sacralidades diferenciadas.

De este modo, si las religiones históricas se han legitimado frente a las religiones mágicas a partir de la designación de que lo sagrado se encontraba en sus iglesias y no en el totemismo de lo mágico, el ámbito secular transpuso esta lógica de distinción y legitimación, ya no en lo que se designa como sagrado, sino en lo que no lo es. Dando como resultado que lo sagrado se termina por deslegitimar frente a lo profano confinándolo a lo privado y a los análisis científicos, pero sobre todo confinándolo al estudio de las religiones institucionales. Para ser tajantes en todo esto, se puede ver que si bien tenemos sociología de las religiones, no hay sociología de la magia o sociología de los mitos, tanto como se ha dicho en otros espacios que no hay Iglesia de lo mágico.³⁰⁰ Lo que cabe recalcar en todo esto es precisamente la lógica de deslegitimación que se da en este proceso, y que se sigue dando en las mismas teorías de la sociología de las religiones con

²⁹⁹ M.Eliade (1955), *Op. cit.*, p. 19.

³⁰⁰ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, París, 1968.

respeto a otras formas de sacralidad, que desde un principio no han compartido la visión de lo sagrado de las primeras profecías religiosas de salvación.

Ahora bien, queda claro que lo sagrado constituye el fundamento de legitimación de las relaciones asimétricas de poder y de las desigualdades que se conforman en el seno de las sociedades. Con el advenimiento del pensamiento racionalista-secular lo profano se torna sagrado, por el hecho de nominar aquello que puede ser científicamente estudiado como tal. Así, uno “*se dará cuenta que lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de ser en el mundo, dos situaciones de su historia. [...] Los modos de ser sagrado y profano dependen de las diferentes posiciones que el hombre a conquistado en el cosmos.*”³⁰¹

El hilo de Ariadna en todo esto, y lo que guía precisamente nuestra investigación entre creencias y desigualdad en el seno de grupos étnicamente diferenciados es el saber cómo se construye un espacio sagrado frente a otros, con todo y las formas de organización que lo acompañan, y porque se vuelve cualitativamente diferente del espacio profano que le rodea. Estos dos polos de estudio, ampliamente teorizados por los especialistas a lo largo de cien años de la disciplina sociológica, antropológica y/o etnológica, reiterarían más adelante la existencia no nada más de la contraposición de dichas lógicas sagradas, sino de igual manera de su conjunción, es decir, de la existencia de diferentes mosaicos sagrados que participan en el vasto crisol de creencias combinándose y mezclándose entre sí, incluso en lo que conciernen las religiones históricas. Junto con estas dos lógicas de lo simbólico se empezó a dar cabida a la existencia de prácticas y creencias que se encontraban en constantes vaivenes entre las llamadas sagradas y profanas, entre las mágicas y las religiosas, las autóctonas y las de la centralidad institucional de las religiones históricas de salvación. Dicha lógica ha sido definida la mayoría de las veces como sincrética, en donde se han agrupado los estudios particularmente de la religiosidad popular, implícita, etc.

Este matiz sagrado que se empezó a conceptualizar en las ciencias sociales da cuenta efectivamente de prácticas que traen consigo diferentes y alternativas maneras de relacionarse con el más allá, símbolos provenientes de otras instancias que alimentan y enriquecen la cotidianidad de religiosidad del creyente y no creyente. Es precisamente en estos vaivenes que se van constituyendo cotidianamente otras formas de expresión espiritual y socialidad religiosa. Lugares en donde se combinan, se mezclan, se interrelacionan y se conectan otras maneras de aprehender la realidad íntima de cada grupo o individuo. Espacios en donde se esbozan manifestaciones de religiosidad, quizás antes ignoradas o desdeñadas, pero que con el paso del tiempo, en momentos de gran efervescencia pueden ser percibidas como fenómenos re-emergentes, momentáneos pero con constantes y frecuentes apariciones. Todas estas lógicas de religiosidad han dando cuenta y

³⁰¹ M. Eliade (1955), *Op. cit.*, p. 18.

están acompañadas a través de su propia historia; de los diferentes procesos migratorios; de las diferentes querellas, entre instituciones religiosas dominantes por la apropiación legítima de la producción de símbolos y de las diferentes alianzas entre credos y manifestaciones espirituales. En suma, se trata de enfoques que poco a poco han conformado los diferentes matices de creencias y valores considerados sagrados y analizables por la ciencia sociológica.

De esta manera queda abierta la problemática de donde situar la tensión entre lo profano y lo sagrado, ya no planteándola en términos de separación tajante, sino desde la perspectiva de dos entidades que se complementan en una dinámica pendular, en el proceso de las relaciones asimétricas de poder. Asimismo, la religiosidad nos lleva a reconsiderar la idea del descenso de adhesión de los individuos a partir de las normas institucionales (proceso de laicización o separación de las instituciones entre Iglesia y Estado), y del cambio religioso que es referido a las transformaciones que ocurren en las organizaciones y por tanto la emergencia de nuevos grupos y la declinación de otros. Habría que pensar quizás en una dinámica histórica en donde la religiosidad es perenne e innata a los grupos humanos (*socialidad-socilizada-socializante*) la cual se ve constituida según el contexto geo-temporal por un sistema de creencias específico, cuya dinámica interna siempre va a estar conformada por las esferas de la religión, de la magia, del mito.

Como ya se ha mencionado, esta tendencia siempre ha existido, pero en la actualidad es más perceptible a raíz del desgaste que ha tenido el discurso legítimo de la modernidad (fundamentado por el universalismo agustino de la *Ciudad de Dios*),³⁰² o bien por el fortalecimiento del discurso de la laicidad que promueve una intención de imparcialidad con respecto a las diferentes prácticas y creencias que se observan en la sociedad.³⁰³

En todo ello, existen varios factores que nos ayudan a comprender el por qué la gran mayoría de los análisis de las religiones se han visto estancos para comprender la realidad de lo simbólico que ahora subyace.

a) Uno de ellos constituye la escasa importancia prestada al enfoque sistémico de las creencias que permite analizar no nada más los fenómenos de lo sagrado, sino los de las creencias en general. Se trata por tanto del estudio de lo que las ciencias sociales y humanas en general han definido como magia, mito y religión, pero esta vez a partir de la interdependencia y fuerte relación (directa o indirecta, tangible o simbólica) que existe entre estas entidades en la constitución, consolidación, mantenimiento y/o transformación de las creencias en las sociedades humanas. Poco se ha puesto a prueba el modelo que plantea la existencia e interdependencia de creencias religiosas, mágicas, míticas y racionalistas (institucionales, pragmáticas, imaginarias y

³⁰² Véase Alain Badiou, *San Pablo: la fundación del universalismo*, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1999.

³⁰³ Cf. Blancarte, Baubérot, Milot, *Op. cit.*

funcionalistas) en la cotidianidad social, en donde es difícil entender el sentido de las acciones de los actores sociales sin la consideración de estas esferas en una dinámica de complementariedad y en donde según el contexto temporal y espacial puede predominar una más que las demás, pero sin que por lo tanto desaparezcan la relación con las demás esferas.

Con esto queremos decir que no se trata como fue el caso con los estudios clásicos acerca de los procesos de religiosidad, de explicar dichos procesos favoreciendo de manera separada el análisis de alguna de las cuatro esferas, cargándole toda la causalidad del hecho social a una de ellas. Este enfoque limita la comprensión no nada más de la consolidación y/o enriquecimiento de las religiosidades (rurales o urbanas, históricas o elementales) sino de igual manera de las visiones y procesos organizativos que ahí se dan, como el caso que aquí nos compete. Así, por ejemplo, el mantenimiento, propagación y vigorización de la religión católica en México, difícilmente encontraría sus elementos causales e interpretativos si no se tomará en cuenta su estrecha relación y retroalimentación (estudio sistémico) con la magia pagana y esotérica o con los mitos originarios, independientemente de si éstos son aceptados o no por el discurso religioso oficial.³⁰⁴

b) Otro de los factores presentes en los debates contemporáneos de la sociología de las religiones, que se puede vislumbrar en esta reflexión, es la explicación que las teorías de la secularización han dado para comprender o interpretar los fenómenos de la religiosidad en tiempos de la Modernidad.³⁰⁵ En ellas encontramos sin duda toda una gama de elucidaciones que han aportado su granito de arena para explicar los fenómenos de la religiosidad y lo sagrado, a tal punto que incluso se ha discutido entre diversos sociólogos la pertinencia de hablar en términos de paradigma de la secularización (en el sentido de Kuhn).³⁰⁶ La principal crítica que podemos hacer una vez al respecto, al menos para comprender la religiosidad en México (y que enfatizaremos más adelante) y los sistemas de creencias que la sustentan, es que desde nuestro punto de vista no se trata de procesos nuevos o posmodernos, que a partir del proceso de secularización o

³⁰⁴ Véase la nota a pie de página 57.

³⁰⁵ Nos referimos principalmente a las teorías de la secularización que hacen referencia a la *Racionalización* (Weber, Bryan Wilson,), a la *Mundialización*, a la *Diferenciación* (funcionalismo), *Pluralización* (Berger), *Privatización* (Luckmann), *Generalización* (corriente durkhemiana: Parsons, Bellah), *Declinación* (Wilson), *Utilitarismo* (Rodney Stark). Véase, Stephen J. Hunt, *Religión in Wesrtern Society*, Palgrave, New York, 2002; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994; D. Hervieu-Léger, (1986), *Op. cit.*, pp.187-227; Peter Berger, *El dosel sagrado, Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1967; Karen Dobbelaere, *Secularization, a multidimensional concept*, Sage, Publications, Londres, 1981; Michel Manson, *Secularisation is Alive end Well and living in Australia*, World Congress of sociology, Brisbane, julio 7-13, 2002.

³⁰⁶ Por supuesto que frente a tantas interpretaciones y explicaciones teóricas en torno a la secularización, es por el momento prematuro hablar en términos de paradigma. Lo que si es cierto es que muchos análisis, laboratorios en ciencia social, teorías sociológicas, etc., giran en torno a este tema, haciendo recurso de la secularización para tratar de explicar fenómenos societales modernos y contemporáneos, incluidos los de la religiosidad. *Ibidem*.

modernización han tendido a re-emergir, sino que se trata de fenómenos siempre existentes, que hoy a raíz del desgaste y/o renovación del discurso de la secularización, han dejado de estar en la esfera clandestina, informal, subterránea o al margen de las explicaciones científicas de los procesos sociales.³⁰⁷ En suma, se trata de un fenómeno que siempre ha existido y que a raíz de los discursos sobre la pluralidad y la tolerancia de credo se ha generado una legitimación del mismo, tanto académicamente como societal. De esta manera se puede observar en la actualidad, que la existencia de adhesiones, prácticas, creencias o enriquecimientos de otras entidades sagradas (magia, mito, racionalidad) en la adhesión espiritual doctrinaria colectiva o individual (religión), es aceptada sin menos cabos o intimidaciones por parte de la población y los discursos científicos, más allá de la creencia predominantemente institucional de lo que se define como religión, y sin que esto genere una desaprobación social en el ámbito público o científico.

Así, en esta investigación no se pretende erradicar lo que ya ha sido logrado en el área de las teorías de las creencias y de la secularización para la interpretación de los fenómenos de la religiosidad, sino abrir otros espacios de discusión y otras ventanas de análisis para integrar los avances ya realizados y generar alternativas en la constitución del conocimiento sobre aspectos de la religiosidad que habían sido un poco desdeñados por la sociología de las religiones. Es de esta manera que entramos de lleno en el debate sociológico de cómo ordenar en la actualidad la religión, lo religioso, la religiosidad, lo sagrado en las ciencias sociales, particularmente en la sociología de las religiones de ahora que claman por una sociología de las creencias.

Debates sobre las interpretaciones de lo religioso: una historia secular

La sociología nació particularmente con la modernidad, y por ende con las problemáticas que ésta presentaba. Es sabido que uno de los procesos que acompañaran a la modernidad fue el de la secularización, es decir, el proceso de separación de lo religioso frente a lo político y civil. Así la sociología en sus inicios pudo haberse considerado como una alternativa moderna a lo religioso y a la metafísica. Lo que sin duda venía acompañado de una especie de antinomia de lo religioso, en donde la moral secular-laica iba a reemplazar las religiones tradicionales. Este aspecto de antinomia limitó por mucho tiempo la reflexión acerca de la consideración de la secularización como un conjunto de elementos insertos en un sistema de creencias.³⁰⁸ Más bien se pensaba que conforme la modernidad avanzara lo religioso retrocedería, favoreciendo un mundo racional y neutralizado de

³⁰⁷ Al respecto vale la pena mencionar el libro de Claude Rivière, (1997), *Op. cit.* quien advierte la necesidad de observar los fenómenos religiosos bajo otra lupa que el de las teorías de la secularización, y más bien a partir del desciframiento de las creencias a través de los relatos míticos, las reinterpretaciones de la magia y el chamanismo reactivado, así como las teorías sobre el rito.

³⁰⁸ Véase las reflexiones en torno a las religiones racionalistas que hace Jean Baubérot, *Historia de la laicidad en Francia*, El Colegio Mexiquense a.C., México, 2005.

valores y creencias. De ahí incluso que las primeras críticas al uso de la noción de secularización se refirieran a su carácter reductor e unilineal con el que se discutía a la realidad social.³⁰⁹

En efecto, desde sus inicios la reflexión sociológica, producto de su propia historia moderna, ha analizado las cuestiones espirituales de lo sagrado desde el enfoque individualista y en taxonomías e incluso de manera jerárquica entre las diferentes esferas que se ven relacionadas con lo simbólico y sagrado (magia, mito, religión, racionalismo y el cientismo). Como se vio apartados anteriores, diferentes autores habían puesto en énfasis estas características del análisis de por más etnocentrista, contenidas en las teorías sociológicas de las religiones.

Generalmente se caracteriza a la Modernidad como la acentuación de la individualización, la reflexividad sistemática, la flexibilidad entre grupos, la diferenciación funcional, la racionalización y el pluralismo; efectos todos ellos, que serían contribuyentes a esta baja de influencia de la religión institucional sobre lo social. Esta manera de interpretar los efectos de la modernidad, particularmente sobre lo religioso, impide en cierta medida que se recuerde que ante todo está presente la herencia de la lucha inter-institucional entre el poder civil/político y el religioso por la apropiación legítima de la producción de sentido. No se niega la existencia de estas características de la modernidad, que analizaremos mas adelante con el estudio del sistema de creencias racionalista-secular, y que sin duda han colaborado a esta transformación de la relación de lo público-laico con lo religioso-privado, pero no se puede solamente plantear una causalidad genética entre estas características y la baja de influencia de las iglesias sobre lo social a partir de ello. No profundizaremos ahora al respecto, basta con señalar que el hecho de que una moral religiosa institucional haya decaído a los ojos de los analistas, no significa que una mezcla de elementos morales, provenientes de la moral secular y la religiosa, dejen de estar presentes. El hecho de que los feligreses decidan sobre qué hacer con su cuerpo, a pesar de las consignas de su iglesia de pertenencia, no significa forzosamente que la influencia sobre lo social haya decaído, sino que se ha transfigurado y ha retomado nuevas formas. Esta transfiguración lo que puede mostrar es un entrecruzamiento de morales compartidas, en el cual ahí donde una instancia no responde a las necesidades de la coyuntura, el rol de dicha institución es atribuible a otras. En otras palabras más que de tratarse de una disminución de la influencia de la institución religiosa sobre lo social, se trata de una transfiguración institucional de morales.

La moral laica pensada por Durkheim, no se ha dado en los matices que el sociólogo pensaba, ha tomado formas menos rígidas de las que se concebía, pero sin duda ha tomado un amplio lugar en el mundo de lo social, y el asunto es saber hasta que punto mantiene su legitimidad

³⁰⁹ Véase David Martín, *A general Theory of secularization*, B. Blackwell, Oxford, 1978, y su tipología de formas diferenciadas de gestión de lo simbólico y lo sagrado.

en lo social.³¹⁰ Sin duda la modernidad tiene efectos disolventes sobre las instituciones religiosas, pero no sobre la moral religiosa, menos aún sobre las creencias de cada grupo y cada ser humano. En este sentido, estaríamos de acuerdo con lo que algunos denominan “*la fin des pratiquants*”³¹¹, pero esto nos incita a observar que se trata particularmente de un asunto de adhesiones, de pertenencias, pero no de la baja de creencias en lo simbólico y lo sagrado. Se trata esencialmente de un debate en torno de lo que puede interpretarse como sagrado en la esfera pública y el tipo de moral que se debe adoptar, mientras que la producción de lo simbólico sigue estando presente de manera más o menos independiente (de las instituciones) en el espacio societal. Digámoslo de una sola vez, el proceso de secularización que advino con el discurso de la Modernidad, ha tenido principalmente una gran influencia en la fragmentación de lo que es interpretada como sagrado, desde el monopolio que tenían las Iglesias históricas sobre las hierofanias oficiales. Empero esta fragmentación del monopolio interpretativo no significó la desaparición de la producción de lo simbólico, que más bien ha tendido a autonomizarse de las iglesias, beneficiando la apropiación directa por parte de los creyentes. En otras palabras las prácticas y las creencias se bifurcaron, pasando las primeras al ámbito de lo privado y bajo el ejido de las instituciones; mientras que las segundas (creencias) permanecieron en el ámbito personal expresándose de manera implícita o explícita en lo público. He ahí, el porque lo religioso (institucional) pareció haberse desmoronado, al tiempo que surgían nuevas afloras del creer.

El proceso de secularización ha significado la separación de la interpretación de lo sagrado (institucional) con la producción de lo simbólico (creencias). Al no ir a la par con la dinámica de las creencias mismas, ha habido una proliferación de toda una serie de producciones de lo simbólico, sin que necesariamente la interpretación de lo sagrado pueda coincidir. Esto es lo que ha significado la separación de lo público y de lo privado, es decir, ha sido la separación de la interpretación de lo sagrado con la producción de lo simbólico. Es aquí, en donde entenderemos más adelante la dinámica que existe en las comunidades indígenas, en donde por lo contrario no ha sido precisamente lo simbólico lo que se ha separado de lo sagrado en sus dinámicas cotidianas. Esto por supuesto, no sólo ha advenido a través del discurso de la llamada modernidad, o a través de las querellas de interpretación de lo sagrado entre los que se dicen propietarios del mundo secular y las iglesias religiosas, también han intervenido los aspectos materiales de la modernización, como son la difusión de la familia nuclear, la electrificación, los medios de transporte, la industrialización, la urbanización, la educación de masa que sin duda alguna han favorecido el florecimiento de religiones desapegadas de la tierra fija, de lo establecido, de la institución fija, creando

³¹⁰ E. Durkheim, *La educación morale*, PUF, Coll. Quadrige, París, 1963.

³¹¹ D. Hervieu-Léger, (1986), *Op. cit.*

religiosidades llamadas nómadas. Un ejemplo claro al respecto y que nos servirá de eje para el análisis de las políticas educativas en las comunidades indígenas, fue el hecho de que la diferenciación funcional, en donde efectivamente las actividades (educación, salud, entretenimiento, trabajo social) antes focalizadas en la esfera institucional religiosa fueron transferidas a las instituciones seculares del Estado.

Lo anterior en significados claros ha planteado la separación de la interpretación de lo sagrado y la producción de lo simbólico en el espacio público. Como se verá con el análisis de la educación a las poblaciones indígenas, la educación laica republicana, produce de manera aparentemente “legítima” símbolos, que en el espacio de lo público parecen ser las únicas sagradas, o que se expresen como tales. Son los principios de la profanización del mundo. Sin embargo este proceso sólo queda legitimado en el espacio de lo público, lo que hace que en lo privado cada quien produzca sus símbolos que en lo privado permanecen sagrados. En este sentido, existe todo un mundo implícito de producción de sentidos simbólicos. Es hasta que la fragmentación del poder público, es decir, de la moral laica adviene que los parámetros interpretativos se abren, y otras formas de sacralización surgen con aquellas producciones de lo simbólico que estaba gestándose cotidianamente. En efecto, esto significa que la producción de sentido y de lo simbólico se hace en lo cotidiano y en la casa (en las esferas de la familia), mientras que la institucionalización de la interpretación de lo sagrado se lleva a cabo en lo público. El meollo del asunto en la actualidad y para el caso que nos compete surge cuando esta división creada en la modernidad y en la esfera secular se rompe.

¿No será que el desafío que adviene para los planteamientos políticos sea el hecho que las diferentes formas de producción de lo simbólico que se dan, convivan y se gesten en lo público, en un espacio sacralizado por la convivencia en la pluralidad?

La posibilidad de individualizarse, a través de los medios materiales propuestos por la materialidad de la modernidad, ha disuelto ciertamente algunas relaciones monopólicas entre la interpretación de lo sagrado (hierofanias) y la producción de lo simbólico, pero no por tanto ha llegado al debilitamiento de las creencias. Incluso, insistimos al respecto, las creencias se autonomizan de la parte institucional de lo religioso, que es lo que unos quieren llamar la pérdida de poder de influencia de lo social de las iglesias.

En todo esto, hay que aclarar algunos pasajes de la modernidad para tratar de establecer algunos elementos de comprensión al fenómeno de la religiosidad que se vive hoy. En efecto, la lucha por la interpretación de lo sagrado en el espacio público, frente a las iglesias religiosas, hizo efectivamente que los llamados discursos seculares monopolizaran la interrelación de lo sagrado y la producción de lo simbólico que les acompañaba, terminando por monopolizar en el espacio

público la producción y la interpretación de eso sagrados y esos simbólicos. El proceso de individualización, diferenciación, y todos esos fenómenos propuestos por las teorías de la secularización generaron efectivamente que las dos esferas se separaran (público y privado/profano-y sagrado), y que la producción de lo simbólico se hiciera en lo privado (creencias), ya que la interpretación de lo sagrado estaba monopolizado por los discursos seculares, es decir, era la sacralización de lo profano, tal y como ya se ha planteado aquí mismo. Con el curso del tiempo este discurso se ha ido agotando, y se ha ido fragmentando, generando que todas esas producciones de lo simbólico, antes “clandestinas o ilegítimas” salgan a la luz pero con un carácter de sagrado, puesto que aquella instancia que designaba lo que era sagrado o no (discurso de la modernidad y la secularización), se fragmentó.

En término prospectivos, lo anterior significa que aquello que les pasó a las iglesias con el discurso secular, le sucede ahora al mismo discurso secular, que se enfrenta a lo que unos llaman la ultra-hype-post-surmodernité. De ahí que se den toda una serie de nuevos adverbios y adjetivos a los fenómenos de lo simbólico, como la relativización de culturas y folclorismo, la pragmatización de lo político y la llamada magización del mundo, efectos todos ellos de la recomposición de lo sagrado.

De ahí que se concuerde con Willaime al decir que la secularización “*contribuya a una reespiritualización de lo religioso*”, aunque nosotros agregaríamos; a la reespiritualización de la religiosidad y de las creencias.³¹² Estaríamos por tanto, en una época donde se valoriza lo espiritual, el acontecer de las culturas diferenciadas de las dimensiones afectivas, y de los aspectos simbólicos de la vida, pero sin que esto signifique que se pierda la parte racionalizadora, calculadora, productivista, homogenizadora, autocrítica, y fragmentaria de la cultura institucional de la Modernidad y de la mora secular.

Otros caracteres se han dado para explicar la modernidad y sus efectos sobre la religiosidad y las creencias como la *racionalidad* (proceso de burocratización, la reflexividad sistemática), la *individualización* (poder tener acceso a escoger), *el pluralismo* (tener una oferta considerable de donde escoger -politeísmo de valores de Max Weber-), etc. Es en este sentido que insistimos que el análisis debe focalizarse en el aspecto de las creencias en su conformación más que en la parte institucional de las mismas, pues en ellas se pueden vislumbrar las diferentes relaciones que se dan en las interacciones societales. Lo esencial en todo esto es precisamente el *homo-credos*, que permite observar la producción de lo simbólico en cualquier contexto. Aquí, tal y como comentaremos más adelante, las reflexiones de K. Dobbeleare y Voyé sobre las creencias hacen eco con el hecho de que los sistemas de creencias “*dan cuenta desde entonces del patrimonio cultural*

³¹² Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 101.

de nuestros países y que su reconocimiento no está para interpretar de inicio como manifestación de una adhesión al contenido específico que ahí se da a la institución eclesial.”³¹³

Ahora bien, como ya se ha mencionado, nos parece que a la luz de las teorías de la secularización se necesita continuar en la reflexión para estar a la par con los fenómenos de religiosidad que se vienen presentando en nuestra dinámica contemporánea y construir elementos epistemológicos complementarios para entender integralmente el funcionamiento sistémico de las creencias en la actualidad. Antes de continuar de manera crítica y muy breve con estas reflexiones, habría que mencionar los factores que a nuestro entender, se involucran en la inconsistencia de dichas teorías:

A) El enfoque y planteamiento analítico de las teorías de la secularización al conservar implícitamente la herencia universalista del cristianismo san agustino, esto es el hecho de partir de un análisis unitario y mono-causal buscando respuestas a los fenómenos a partir del análisis de una esfera, las limita a tomar en cuenta la combinación reflexiva de todas las esferas contenidas en un sistema de creencias. Con esto queremos decir que las teorías de la secularización generalmente no analizan la religiosidad en términos de su lógica interna en tanto que un sistema de creencias (magia, mito y religión), sino que más bien la analizan en términos de confrontación, reemplazo, oposición de diferentes umbrales que se han dado en la historia de las civilizaciones en términos de religioso, y no en términos de combinación de las esferas entre sí. En otras palabras analizan lo religioso desde la mirada de lo que se interpreta como secular como si ésta no formara parte de un sistema de creencias activo en la sociedad. Así, se analizan las creencias en términos evolutivos, primero magia, después mito, le sigue la religión, por último lo racionalista-secular-cientista, y plantean dinámicas de transposición, reemplazo o separación de las esferas que componen el sistema de creencias, más que en términos de complementariedad. Por lo mismo no consideran la existencia implícita y subterránea de las otras esferas que puedan existir en los asuntos de la religiosidad (lógica politeísta). En lugar de analizar la religiosidad como un sistemas de creencias en conexión con diversas esferas (mágica, mítica, religioso, cientista), es decir, tomar en cuenta el aspecto antropológico de la creencia, lo han querido explicar a partir de sus consecuencias (privatización, declive de lo religioso, diferenciación, pluralización, etc.).

Para decirlo de manera abrupta, el hecho que la secularización moderna, en tanto que sistema de creencias, domine en el campo de la religiosidad ha dado como resultado el establecimiento de una dinámica que oscila entre la universalista monoteísta y el relativismo-politeísta. De esta manera, la secularización como creencia, rompió con monopolios tradicionales abriendo paso a la pluralización que si bien mina algunas certezas tenidas por dadas, no

³¹³ Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 107.

necesariamente hace que la religiosidad desaparezca, sino por lo contrario como parece ser más claro en la actualidad ha llevado a que procesos subterráneos tengan mayor legitimidad e incluso fortalezcan religiosidades vertientes de las esferas institucionales legítimas de salvación (religión). Como se puede percibir, el impacto de la secularización como creencia dominante en la actualidad ha llevado a que incluso las religiones institucionales se fortalezcan con una mayor diversidad de creencias y prácticas que son ahora tolerables y vistas con buenos augurios.

B) Las teorías de la secularización han querido explicar los fenómenos de la religiosidad (particularmente los modernos y los contemporáneos) desde un distanciamiento pretendido objetivo, sin tomar en cuenta que el sesgo euro-céntrico (sociocentrismo y sociodicea) de la modernidad posee su correlato en las teorías de la secularización. A este respecto Berger habla de euro-secularidad. En otras palabras pocas son las teorías de la secularización que toman en cuenta que la secularización es también un sistema de creencias cuyo primer albor se ubica en la superación de las religiones arcaicas por las religiones mundiales (es decir en este paso mental y cultural que va de los dioses inmanentes a la naturaleza superados por un Dios único de la materialidad) y esto será el fundamento de todos los ulteriores procesos de secularización que se darán en el mundo moderno.

Partir de estos enfoques tiene dos repercusiones: primero, pensar ingenuamente que la secularización es un tipo de ideología separada de la religiosidad y que por tanto se trata de un proceso neutral frente a las religiosidades. Así, se analiza el impacto de la secularización sobre las religiones y no la dinámica que existe de religiosidad en el marco de la secularización. Se favorece el enfoque público-privado, y no el de un movimiento histórico que posee raíces religiosas ocurridas antes de la era moderna, que ha tendido a remplazar a otros sistemas de creencias y a dominar principalmente en la era de la modernización. En suma, la secularización no es analizada como un proceso de religiosidad en combinación con otras, sino como una dinámica histórica que impacta en los fenómenos sociales, pero no forma parte de los fenómenos vinculados con lo sagrado y lo simbólico; en segundo lugar, esto conlleva a que los planteamientos de las teorías de la secularización, tiendan a explicar las religiosidades emergentes y/o establecidas como procesos históricos y no como entidades simbólicas que contienen una lógica interna siempre existente en los sistemas de creencias, y en la cual, en mayor o en menor medida según las épocas, la secularización también ha participado. Por lo contrario analizan dichos procesos tomando las mismas teorías como herramientas objetivas que dan cuenta de un proceso histórico, y no en términos de una transfiguración religiosa llamada secular. No han tomado en cuenta que el enfoque contiene un punto de vista específico que está adherido a los principios y visiones de la secularización, en otras

palabras no han separado de sus enfoques y miradas, la visión que la secularización ha impuesto poco a poco en el mundo moderno.

Para entender esto es necesario tomar en cuenta que la secularización de la sociedad se llevó a cabo desde que los primeros profetas cristianos abogaron por la separación de los poderes religiosos, políticos y económicos (Jesús y los mercaderes del templo).³¹⁴ Así, tras su legitimación la cultura se seculariza dentro del propio cristianismo (agustino-platónico y Aquino-aristotélico) y tras el debilitamiento eclesial post-Reforma, la razón logra independencia de la teología para dar pie a la filosofía moderna y al cientismo, es decir, a formas transfiguradas de creencias y prácticas provenientes del cristianismo predecesor.³¹⁵ Resulta por tanto, difícil observar una correlación temporal entre modernización y secularización, pues los efectos secularizadores siempre son tardíos. La modernización no constituye el motor de la secularización, o de que hay otras influencias, o de eventuales subproductos de la modernización no presentes en sus etapas iniciales. Por lo contrario, numerosas ocasiones las teorías planteadas al respecto se vuelven tautológicas en relación al fenómeno mismo de la secularización.

Ciertamente como lo menciona Danièle Hervieu-Léger, las teorías de la secularización tienden a enmarcar la reflexión sobre lo religioso de una manera lineal y evolucionista, a partir de las preguntas sobre el futuro mismo de lo religioso en las sociedades modernas y contemporáneas, tal y como se preguntaban en otros tiempos, sobre lo que devendrían las religiones tradicionales de salvación; cuando de lo que se trata está especialmente situado en un problema institucional, sea ésta representada por el Estado, la Iglesia o la República.

La cuestión con las teorías de la secularización es que la mayor parte de sus referentes están del lado de lo institucional religioso, sea que se trate de nuevas religiosidades, de las creencias, o de las religiones históricas, de ahí provienen el léxico de radicales, fijos y sufijos, para denominar lo que en la actualidad se dejaba ver sin menos cabos. Uno de los problemas mayores que encontramos en las teorías de la secularización es precisamente el saber hasta que punto se identifica en demasía la religión con el religioso institucionalizado, olvidando las religiosidades de otros grupos que precisamente se desplazan en su religiosidad fuera de cualquier aspecto

³¹⁴ Si bien es cierto que el catolicismo representó un retroceso ulterior a este respecto, la Reforma retoma (con ciertas excepciones) el impulso originario asumiendo, además la falibilidad de la Iglesia, en tanto creación humana, que no es más que el principio protestante de la soberanía de Dios (y no de la Iglesia), superando la idolatría institucional eclesiástica. Esto dio como consecuencias el debilitamiento del status político de la iglesia, la separación de las esferas religiosas y económicas (comercio), y de la prestación de servicios sociales que ahora pasarían mayoritariamente a manos del Estado (salud, educación y bien estar social).

³¹⁵ Esto por tanto nos permite decir que los mayores movimientos de secularización en la historia humana poseen raíces religiosas y ocurrieron antes de la era moderna occidental (descrita por Weber). La secularización no tiene una relación intrínseca con la modernización, sino con un sistema de creencias específico, con un proceso histórico. Sin embargo el caso inverso no es válido. La modernización, al menos en algunas versiones, tiene una tendencia intrínseca a generar procesos de secularización.

institucionalizado. También como se ha dicho, el aspecto cuantitativista de los análisis de las religiones le resta importancia al análisis de las creencias y pertenencias religiosas, más que a la participación de los individuos. Se confunde entonces el desapego institucional de los creyentes de la Iglesia con el declive de lo religioso, mostrando más bien un carácter anti-religioso, que analítico de lo simbólico y lo sagrado. Asimismo como se ha mencionado constantemente el carácter demasiado occidental y cristiano-centrista, no permiten explicar otros movimientos relacionados con lo religioso, fuera de ese contexto euro-centrista que olvida el aspecto emocional de la natura humana y de las relaciones societales. Al contrario se pasó de un discurso del “declive de la religión” al “regreso de lo religioso.”

De la diferencia entre profanización y secularización

A partir de estos enfoques es difícil reiterar una disminución de la religiosidad o la conformación de sistemas de creencias, por el simple hecho de que haya habido una incursión de las creencias seculares e los análisis sociológicos.

Lo anterior se vincula necesariamente con la *Racionalización* de lo religioso (Weber), en el sentido de que a pesar de que ha habido un crecimiento del pensamiento racional como fin y como valores, a pesar de que se han intelectualizado numerosas esferas de la vida, la religiosidad no ha dejado de existir, aún más la pluralidad de las creencias siguen ahí siempre y perennes, al punto que la misma racionalización sea un elemento más de religiosidad. Por tanto no se trata de dar cuenta de qué manera la religiosidad se ha fortalecido, tanto como las creencias mismas, bajo sus diferentes transfiguraciones, sino como éstas se conforman estructuralmente a partir del análisis de los sistemas de creencias para dar cuenta de su impacto en los comportamientos cotidianos, que específicamente parecen no dar cuenta de actitudes y comportamientos religiosos-institucionales. Ciertamente, habrá creyentes que prefieran la religión de la era secular que la de los “oscuros” periodos previos. La religiosidad de las religiones históricas de salvación quizá han perdido influencia sobre las esferas sociales y culturales³¹⁶, pero esto no nos da cuenta de la manera en la cual formas transfiguradas de religiosidad advienen, se mezclan, conviven con otras, o simple y sencillamente se conforman los sistemas de creencias que conforman “el creer” (Lemieux) en la interacción de los grupos humanos.

Ciertamente se han planteado entrecruzamientos analíticos interesantes, en el que el decrecimiento de la filiación institucional no tiene que ver con un proceso de modernización o incluso de secularización, pues se ha podido constatar que a lo largo de las historias humanas – desde la venta de un lugar en el paraíso impuesta por el papa de los Médicis, hasta los recientes

³¹⁶ Véase el caso de la asociación: Católicas por el Derecho a Decidir (CDD).

casos de pedofilia en el clero, pasando por el *Ancien regime* y la Iglesia católica en la España de Franco- la religiosidad y las creencias pertenecen al ámbito de la interacción de los grupos e individuos y de las decisiones de *comunalización* que los propios feligreses impongan, independientemente de la Iglesia a la que pertenezcan y lo que ella estipule como normas y morales de comportamiento. En todo caso, se podría decir que no ha sido la modernización, ni la secularización las responsables del desapego institucional de los feligreses, sino que serían las iglesias mismas las que se han encargado en mayor medida de alejar a sus propios feligreses. Es decir una crisis institucional. Esto sin duda, no sólo pondría en cuestionamiento los pilares en los que se sustentó la doctrina litúrgica de las iglesias, sino las mismas interpretaciones de las teorías de la secularización sobre el “declive” de la religión (en términos institucionales) y su regreso de lo religioso.

Asimismo, no se puede invocar que la ciencia y la tecnología ayudaron al desplazamiento de la religiosidad a espacios más marginales, puesto que como se ha mencionado en otros textos, la religiosidad está íntimamente relacionada con técnicas alternativas de existencia material (creencias y prácticas neo-tecnologizadas). Ni tampoco que la tecnología haya tenido un fuerte impacto en el decrecimiento de la religión. Esto nos permite decir que con la *Mundialización* de la secularización no se han forzosamente desvanecido las preocupaciones espirituales para concentrarse en aspectos materiales. Ciertamente la religiosidad se ha individualizado y la creencia se ha psicologizado al gusto del consumidor como se preconiza con la celebre fórmula de las religiones a la carta, pero esto no significa que haya desaparecido o sea la causa de un desvanecimiento de las creencias.

A este respecto, Bryan Wilson plantea que las iglesias ya no tienen tanta importancia en la significación social, ya no forman la comuna religiosa de lo societal. Se trata de un proceso de racionalización de las organizaciones modernas, autonomía de las instituciones y de las prácticas sociales con respecto a la religión. Existe por tanto una endeble proporción de riqueza que una sociedad consagra a lo sobre natural. Una vez más observamos la insistencia de plantearse en torno a lo Instituido, dejando de lado lo instituyente de la religiosidad, de las creencias y de la dinámica interna entre los sistemas de creencias. En efecto, es difícil corroborar una *diferenciación* social en la cual las instituciones (religiones) funcionan de manera autónoma, separada y especializada del aspecto envolvente de la religiosidad (magia, mito) perdiéndose en la realidad societal, tal y como lo planteaba la teoría clásica de la secularización de Wilson y otros especialistas de los años sesenta. Finalmente, se deja de lado bien la posibilidad de una complementariedad y un reforzamiento de las religiones institucionales a través de la emancipación en lo público de las creencias, como se dice estar sucediendo en la actualidad con los “nuevos movimientos religiosos.”

Ahora bien, tal y como se señaló anteriormente, al hablar en términos de la individualización de la creencia tal y como lo plantea Luckmann, si bien es cierto que es un fenómeno no desdeñable, esto no quiere decir que la religiosidad se individualice forzosamente. Nosotros diríamos, que por lo contrario, siempre existe, y más en la actualidad, la elección de adherirse a otras creencias y prácticas para enriquecer una religiosidad principal o establecida. Esto significa que más bien nos encontramos con una lógica de complementariedad entre Creencias Mayores y creencias menores, entre aspectos míticos y mágicos. Pues la característica mayor de los sistemas de creencias es la estrecha vinculación con el sentimiento mismo de pertenencia a una colectividad que se genera; sea que hablemos de la formación de nuevas tribus, sectas, etc., de poca o larga duración, o de la consolidación de antiguas adhesiones institucionales. Todas ellas hacen un llamado a este sentido de pertenencia característico de la religiosidad. Se pueden encontrar ciertamente dinámicas de auto-realización a partir de terapias modernas (sincretismo oriental, New Age, etc.), pero esto no significa que conlleve a la pérdida del sentido de colectividad trascendental que está íntimamente ligado con la religiosidad y las creencias.

Sin duda, el proceso de secularización ha llevado a la emergencia legítima en el espacio público de prácticas y creencias marginales (las neo-mágicas, étnico-indígenas, etc.). Lo que significa que las prácticas de religiosidad no se confieren automáticamente a la esfera privada y desaparecen de la pública, sino que se encuentra la posibilidad de que se den de manera más intrínseca en la realidad religiosa de la sociedad, como si se tratase de un movimiento de péndulo. Así las explicaciones de la *Privatización* de la religión replegándose a la esfera privada son socavadas con la práctica de religiosidades llamadas marginales, en donde por lo contrario muchas de ellas son llevadas a cabo en el espacio público. Esto reitera una vez más que se trata particularmente de un fenómeno de fragmentación del discurso monopólico institucional, tanto de las iglesias de las religiones históricas, como del discurso “religioso de la modernidad.”³¹⁷

Del pluralismo religioso o religiosidades plurales

A decir de Berger, quien plantea una perspectiva nada interesante, la secularización es el proceso a través del cual sectores de la sociedad son sustraídos de la autoridad de las instituciones y los símbolos religiosos.³¹⁸ Esto sin duda reforzaría lo dicho párrafos anteriores, en el sentido de que la secularización da pie a otras formas de religiosidad: se sustraen de la institución y de sus símbolos. Sin embargo, nada dice que esta substracción esté fuera de cualquier otra institución, más bien por lo contrario, existe la posibilidad de que se traslape a otras formas de institucionalidad. Ciertamente

³¹⁷ Cf. Mardones, José Ma., *El discurso religioso de la Modernidad. Habermas y la religión*, Anthropos, 1996.

³¹⁸ Peter Berger, (1967), *Op. cit.*

se puede decir que la religión en tanto que formas institucionales de lo simbólico y de la representación de lo sagrado ha perdido cierta fuerza de influencia sobre el mundo social. Pero como se ha insistido reiteradamente, esto no significa que la Institucionalización religiosa haya acabado, menos aún, el ámbito de lo religioso y/o de las creencias. Lo anterior, designa precisamente el carácter cultural de la secularización, con sus corolarios, como son la emancipación de las representaciones colectivas en relación con toda referencia religiosa, la constitución de saberes independientes con respecto a la religión, la autonomización de la conciencia y el comportamiento de los individuos en relación con las prescripciones religiosas, pero no advirtiendo en este proceso el desplazamiento a otras entidades institucionales.

En este sentido, como dice Berger, la secularización ha afectado el nivel de las subjetividades o las conciencias (como ha sucedido con otros procesos históricos), pero no es seguro, como lo muestra muchos casos de pluralidad religiosa, que esto signifique que los individuos sean substraídos de la dominación de las instituciones y de los símbolos religiosos centrales como sucede con las religiones históricas de salvación. No cabe duda que con la incursión de la secularización como parte de un sistema de creencias, se ha llegado a la substracción de los monopolios religiosos. Sin embargo, no se puede afirmar que la religiosidad contemporánea se defina únicamente como un Menú, o como *religiosidades* a la carta (como el modelo de “economía de mercado religioso” de R. Stark propuesto por y sustentado en el racional choice), que están a la disposición de los actores que escogen al libre albedrío su religiosidad, y en donde se desligan completamente del aspecto estructural y sistémico de las creencias. La Pluralización del mercado religioso en situación de libre competencia sobre un mercado des-regulado, no es completamente pertinente, para comprender la manera en la cuál se pueden legitimar diversos sistemas de creencias en un mismo espacio. Una vez más se insiste en el registro estático, fijo y perenne de la identidad (Sentido de la acción) religiosa, dejando del lado la identificación múltiple a distintas adscripciones religiosas. Quizá al respecto podríamos hablar en términos metafóricos del *Menú*, planteando que la cuestión de la pluralidad religiosa tendría que ver con la elección por parte de los grupos e individuos de un aperitivo, de una entrada, de una guarnición y un postre en referencia y alrededor de varias religiosidades centrales y con respecto al capital social y económico con que se pueda contar (clase social, cultura, identidad (Sentido de la acción)).

Por otro lado, la propuesta de David Martin³¹⁹ al respecto, es un poco cuestionable sobre la cuestión de que el monopolio católico funge como modo de unir o dividir sociedades y grupos (ciertamente se trata de una constante en todo discurso centralizado vinculado con las creencias), pero esto no quiere decir que los creyentes requieran de un rompimiento del monopolio para dar

³¹⁹ D. Martin, (1978), *Op. cit.*

lugar al pluralismo religioso, pues el hecho de que las religiones históricas monopolicen el sistema de creencias, no impide que a través del proceso de secularización u otros procesos, los actores sociales se sientan forzados a abandonar sus creencias y prácticas institucionales de las religiones monopólicas para creer o practicar religiosidades en la pluralidad. El politeísmo de valores y el pluralismo de creencias es un referente universal en todas las historias humanas.

Al respecto, Karen Dobbelaere, al proponer una definición multidimensional de la secularización, plantea un acercamiento a los fenómenos de la religiosidad de nuestro tiempo más prometedor, pero no por lo tanto incompleto. Para él, el fenómeno de la secularización, tiene que ver con la subjetivación de lo religioso, la des-institucionalización de la creencia, la transformación de los grupos religiosos, la emergencia de una diversidad de opciones religiosas que debilitan al ex monopolio de los discursos religiosos históricos, conllevando a la re-localización de lo sagrado en la sociedad.

Todo ello es heurístico para el análisis de nuestras sociedades, sólo que su perspectiva sigue teniendo rasgos demasiado unitarios, pues si bien hay una subjetivación de lo religioso en los procesos actuales, también existe una objetivación clara por parte de los actores sociales, es decir, existe una clara conciencia de exteriorizar la interioridad de la religiosidad a través de grupos y colectividades. Se habla de des-institucionalización de la creencia, pero no toma en cuenta la dinámica de interrelación e interdependencia que existe entre la esfera religiosa, la mágica y la mítica (y en la actualidad de la racionalista-secular) institucionalizada por el discurso actual. Habría, por tanto que hablar en términos de re-institucionalizaciones nuevas y constantes de la religiosidad. Existe ciertamente una diversidad de opciones religiosas, pero también se puede pensar en términos de multi-localización de lo sagrado y/o de la religiosidad a través de la re-localización siempre y de nuevo de las creencias. K. Dobbelaere, con sus tres dimensiones de la secularización que es la laicización en el nivel macro-sociológico señala el aspecto de diferenciación y separación entre las estructuras sociales (como las religiones) y la funcionalidad de las instituciones (las iglesias); lo cual significa que advierte la existencia de la creencia misma en el credo institucional en los factores litúrgicos. En otras palabras, plantea que lo religioso se *mundaniza*, y las iglesias se hacen menos importantes, por lo que la individualización y personalización de lo religioso toma fuerza. Esto lo lleva a decir que una serie de avances son evocados para comprender los indicadores de secularización sobre los grados de participación de los feligreses frente a sus iglesias. Aquí vemos claramente, que su propuesta se encuentra en el registro de la individualización y de la des-institucionalización de la creencia. Pero acaso, ¿esto no querrá decir igualmente que nos encontramos en el registro interpretativo de un tipo de *protestantización* analítica de las creencias?

Varios ejes de análisis se advierten a nuestro entender con estas propuestas y posturas para la comprensión de los sistemas de creencias insertos en las poblaciones étnicamente y religiosamente diferenciadas compartiendo un mismo espacio como las culturas mexicanas. Sea que ellas poco consideren la adscripción de grupos o individuos a diferentes institucionalidades religiosas, es decir, adhesiones a diferentes religiones a la vez (lo cual ha sido impensable para las teorías de la secularización), sea que se imposibilite la comprensión al hecho de que haya una transfiguración de institucionalidad en la dinámica societal cotidiana de lo sagrado y lo simbólico, y que la religiosidad tome un carácter de *nomadismo de creencias* y de adhesiones sagradas a *simbólicos movibles, efímeros*, y siempre cambiantes. En todo esto podemos dar a notar, aunque de manera prospectiva, que las discusiones en torno al tema de la secularización, parecen por instantes ostentar un carácter cuasi sacro, como si se tratase de una especie de secularización de la teoría de la secularización, en donde esta última se transforma en una suerte de credo, en donde se enfrentan “creyentes” de diferentes iglesias seculares para legitimar la apropiación de la producción de símbolos y la interpretación en lo trascendental en la sociedad y en la ciencia. Limitando por tanto los estudios como el de las religiosidades plurales haciendo de éstos, análisis tipo evolucionistas, y no en términos del análisis del traslape de esferas mágicas, míticas, religiosas y racionalistas-seculares de manera interdependiente y constante, es decir, estas propuestas tienden a ver la religiosidad en términos de agregación y no de combinación, complementariedad y mestizaje de creencias.

Lo que es preciso analizar en la llamada era de la secularización es precisamente el hecho de que “*ciertas reconstituciones que intentan superar el presente perpetuo de lo cotidiano y que constituyen una de las facetas de resolver simbólicamente “el déficit de sentido que resulta, para los individuos y para los grupos, de la exacerbación de la tensión entre el extremo globalización de los hechos sociales y la extrema atomización de la experiencia de los individuos. [...] “Ser religioso en la modernidad, no significa tanto saberse engendrar como quererse engendrado.”*³²⁰ De esta manera se puede plantear que la secularización podría ser una religión de la tolerancia hacia la diversidad, de los derechos del hombre que sin duda ha heredado la referencia religiosa de las anteriores instituciones de lo sagrado en el mantenimiento del orden social.

El orden soteriológico de las historias seculares de las cosas: lo religioso en lo secular

Lo anterior ha contribuido sin duda a confundir el debate cuando se habla de religiones seculares (si es que las hay) o de otro tipo de religiosidades (que siempre están en constante reformulación y transfiguración), pues se tiende a buscar la referencia a la tradición de las religiones históricas de

³²⁰ Danièle Hervieu-Léger, (2005), *Op. cit.*, pp. 243-245.

salvación, institucionalizadas por excelencia, y no forzosamente el aspecto de religiosidad de la secularización misma. En efecto la secularización tiene aspectos de religiosidad y contiene elementos que movilizan creencias, esto es que tiene contenidos que involucran lo simbólico y lo sagrado. Los elementos que religan a individuos y grupos unos a otros, permiten darle sentido a lo no perceptible pero presente en la realidad del individuo o del grupo, y promover elementos de comunicación entre los miembros que comparten la percepción de este simbólico (hierofanía). Esto no significa que se trate forzosamente de una religión, quizá de una religiosidad. La cuestión es, tal y como se comentó en el apartado sobre lo sagrado, que cuando precisamente se monopoliza el sentido de lo sagrado, y se pretende que sea el único válido en el espacio público y en las interacciones societales se vuelven una religión.

Al respecto, “*está claro que detectar lo religioso en lo secular conlleva forzosamente una definición de lo religioso.*”³²¹ En efecto, lo anterior alude que pueden advenir nuevas formas de religión y de institucionalidad religiosa, más aún pueden advenir nuevas religiosidades o sistemas de creencias en la dinámica societal, verbigracia el sistema de creencias racionalista-secular, que se consolidó con el establecimiento del pensamiento moderno y cientista del siglo XVI y XVII, el cual se agregó a otros sistemas de creencias ya establecidos desde tiempo anterior. Pueden desaparecer formas de religión, pero esto no significa que se trate de nuevas formas relacionales en el seno de las dinámicas de las religiosidades o del sistema de creencias. Todos los sistemas de creencias y las religiosidades contienen en su constitución elementos mágicos, míticos y religiosos-institucionales. Así pueden surgir nuevas formas del cristianismo, del Islam, nuevas religiosidades modernas, pero su forma de constitución es la misma en cada sistema, pues se trata de un factor societal antropológico (el *homo-credos*), y no de un factor únicamente sociológico, histórico, teológico o filosófico.

Se ha planteado que uno de los elementos de comprensión de la manera en la cual se puede encontrar lo religioso en lo secular, es entendiendo que lo religioso, y/o la religiosidad entre más estén diseminados y fluidos, “*más hay posibilidades, para encontrar trazos de religioso en lo secular, ciertas trascendalizaciones y ritualizaciones enfocados sobre objetos diversos. El hecho que se puede hablar de religiosidades seculares y que se presente difícil distinguir lo religioso de lo secular, lo secular de lo religioso es un índice de la diseminación contemporánea de lo religioso, y como lo dice Albert Piette de su “hibridad” entre creer y no creer, tradición y modernidad.*”³²² Sin embargo, esta manera de ver lo religioso en lo secular, es una manera de reafirmar la supuesta no sacralidad de lo secular, y que por lo contrario se ve contaminada por creencias que flotan en el

³²¹ Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 81.

³²² J.Paul Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 81.

ambiente que se impregnan a lo secular, cuando en realidad se trata de creencias que se generan por el proceso mismo de fragmentación del discurso religioso de la modernidad.

Como ya se mencionó todo sistema de creencias, sea el de una religión histórica de salvación como el catolicismo, o el del candomblé; el del racionalismo-secular se compone de al menos tres elementos que en términos teóricos se han denominado como los mágicos, los míticos y los religiosos. Como se verá paulatinamente la religiosidad secular al *profanizar* en demasía el aspecto público de lo religioso han tendido en ocasiones a convertirse en religiones seculares. La característica principal de este sistema de creencias es la manera en la que conglomerada y sintetiza en la lógica interna de sus creencias los aspectos mágicos, míticos y los de las religiones históricas de salvación. He ahí su fuerza y su fragilidad observada en la actualidad.

Esta síntesis resume el hecho bien planteado por Weber cuando se refiere que con el advenimiento de las religiones de salvación y sus profetas se separó y se negó toda parte de magia en las creencias religiosas de sus iglesias. “*En el terreno cristiano, este estado de atomización de los sistemas de significación está en relación directa con la ruptura de un vínculo estable entre creencias y prácticas que Michel de Certeau sitúa en el centro de sus análisis de la fragmentación del cristianismo contemporáneo.*”³²³

Esta herencia en realidad se continuó incluso en los análisis teóricos de las sociologías de las religiones, perdiendo de vista por tanto la legitimidad horizontal que se estaba conformando entre los diferentes elementos de religiosidad que componen un sistema de creencias (la lógica del politeísmo de valores). En este sentido, lo anterior nos permitirá plantear más adelante la existencia de diferentes religiones seculares, donde según la institución religiosa secular de la que se habló se podría observar una tendencia particular sobre cualquier elemento (liberalismo, comunismo, populismo, socialismo, etc.) tal cual sucede con la religión secular que se ha generado alrededor de la noción del desarrollo, con todo y sus políticas públicas que se ejercen. En efecto, al igual que las creencias llamadas tradicionales o históricas, la creencia en el desarrollo, vincula aspectos rituales, así como comportamientos ascéticos, tanto como éxtasis alrededor de los logros acumulados por el materialismo y el mito del progreso. En este sentido, si la educación republicana en concomitancia con un sistema de creencias apoyado en el desarrollo, el progreso y la modernidad se sustenta en el ascetismo, valdría la pena preguntarnos si los valores, los comportamientos transmitidos en el seno de las comunidades indígenas son de igual modo de tipo ascético y de vocación (*Beruf*).

La principal observación con respecto a las “religiones racionalistas seculares modernas” fue la relación que mantuvieron con la creencia en la salvación que se había establecido desde las

³²³ Michel de Certeau, Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté*, Ed. du Seuil, París, 1974, citado por D. Hervie-Léger, (2005), *Op. cit.*, p. 53.

religiones monoteístas históricas de salvación. Precisamente esta característica soteriológica de las religiones racionalistas seculares, ha sido el aspecto que ha fundamentado todos los sistemas de creencias de tipo unitarios y emancipadores, desde las religiones históricas hasta aquellas fundamentadas en el desarrollo progresista y de modernización. Esto ha significado una serie de diferencias frente a las llamadas “religiones elementales” (mágicas), que si bien al igual que las religiones históricas buscan generar una satisfacción espiritual y el resarcimiento de la experiencia simbólica, las primeras se llevan a cabo generalmente en el momento mismo de la experiencia humana pues son religiosidades llamadas del placer, a diferencia de aquellas religiones llamadas de salvación.

En una palabra, podríamos decir que esta categorización retrata bien lo que se podrían llamar las religiosidades prospectivas (religiones elementales) frente a las religiosidades proyectivas (religiones de salvación) que sin duda no están alejadas de lo que se observará con el establecimiento de políticas educativas en las comunidades indígenas. Al respecto se puede citar el hecho de que “*a la raíz de todas las concepciones salvíficas se encuentre una experiencia de insatisfacción más o menos radical de la condición presente de la existencia.*”³²⁴ Lo anterior significa que las religiosidades proyectivas se fundamentan en la insatisfacción presente para alcanzar la salvación futura. Esta es la característica primera de las religiosidades institucionales, mientras que las religiosidades prospectivas se abocan más al resarcimiento presente y eficaz del cuerpo. Recordemos que este aspecto de la salvación se vincula directamente con el providencialismo y con el ordenamiento del mundo establecido de una vez por todas y de manera ineluctable, a través de la voluntad de un Dios creador del mundo. De ahí que para las religiones monoteístas de salvación particularmente el Islam, y el protestantismo siempre refrenden una limitación al deseo, al hedonismo del presente, de lo fragmentario y de lo concreto.

De esta manera se tiene el presupuesto que “*llegar, come sea posible a la extinción de todo deseo, es alcanzar la salvación verdaderamente definitiva.*”³²⁵ Es a partir de esta condición que se plantea, particularmente en el mundo occidental, la salvación como una forma de liberación. Precisamente, la máxima característica del discurso de la salvación es alcanzar la Libertad. Aquí queda claro que todos los sistemas de emancipación modernos insertados en el racionalismo-secular se fundamentan en la creencia en la libertad. El paso es claro de un ámbito sagrado a otro, pues mientras que en las religiones históricas la encomienda es la salvación del alma, en el mundo racionalista-secular es el de la liberación de ésta y del cuerpo. El problema en todo ello es que como sistema de creencias heredero del soteriologismo de las religiones históricas de salvación, la

³²⁴ P. Poupard, *Les religions*, Que sais-je?, PUF, Paris, 1987, p. 113.

³²⁵ P. Poupard, *Op. cit.*, p. 114.

libertad, y particularmente la libertad individual, conforma el elemento esencial e incuestionable de la emancipación humana, del desarrollo de las sociedades, y de la única vía para alcanzar el bienestar y la felicidad. Esta libertad evidentemente no está prospectada en el presente, sino proyectada en el futuro, en las nuevas generaciones, en otro allá, tan abstracto como la deidad *Única* de donde se pretendió separar. Como lo veremos más adelante, el núcleo duro común común de los sistemas de creencias racionalistas seculares, se encuentra y está fundamentado en el individualismo, la propiedad privada en segundo término y la sacralidad de la libertad.³²⁶ Es aquí en donde se encuentra toda la lógica interna y vinculativa entre teorías de la secularización que se remiten a mayor parte del tiempo al estudio de la institucionalidad e individualización religiosas, herencia de las religiones históricas de salvación y el establecimiento de las bases de la sociología de las religiones, de las cuales poco pueden dar cuenta de una dinámica de religiosidad inserta en una creencia prospectiva de la vida, como la de las comunidades indígenas.

La salvación representa en cierta medida el escape a la condición desafortunada que se puede tener de inicio en un mundo imperfecto, en un mundo donde la teodicea es la organizadora de las desigualdades humanas. De hecho tal y como se mencionó el carácter de lo absoluto de las religiones institucionales se remite al hecho de que *“las ideologías políticas se absolutizan al punto de volverse concepciones del hombre y del mundo abrazando todos los aspectos de la existencia y prescribiendo una moral, se puede hablar a su lugar de “religiones políticas.” El hecho que estas « religiones políticas » tomen el lugar de las otras religiones y las combatan prueba su carácter religioso, su voluntad de substituirse a las religiones. Se trata de una forma de religión secular.”*³²⁷ Aquí evidentemente el aspecto de lo absoluto, caracterizaría no solamente la religión institucional, sino también las creencias monoteístas, si es que existe una disociación entre lo institucional y lo absolutista, y su dinámica de monopolización. Este aspecto es capital para distinguir la dinámica de lo que sería una religión y la religiosidad que aquí se pregonan en el análisis. Pues la primera marcaría efectivamente esta tríada institucional-absoluto-monopólico, mientras que la segunda caracterizaría la dinámica misma de las creencias independientemente de los avatares de la institución (religión).

Esta distinción encuentra eco con el hecho, tal y como lo menciona el mismo Willaime, de que *“la difusión de los religioso en lo secular puede tomar formas menos netas y permanecer más difusos, generando ya no verdaderas religiones seculares, sino formas seculares de religiosidad*

³²⁶ El libro de Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, sin duda será esencial para esbozar dicha tesis en el siguiente apartado. Aquí es perceptible que los principios de la secularización no ven en la libertad un pilar del sistema de creencias al que pertenecen, y más bien lo plantean como un principio, no como una sacralidad, aunque haya sacralizado la libertad, sobre los demás sistemas de creencias.

³²⁷ Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 79.

cuyo carácter religioso es por otro lado problemático.”³²⁸ Es aquí donde encontramos el aspecto nodal de la diferencia conceptual entre religión, religiosidad y religioso, que se presta a tantas confusiones y destaca su aspecto problemático para su estudio, tanto para la misma definición de la cuestión de la religión, como para el factor relacional de que si todo aquello que se ve inserto en una dinámica de religiosidad puede considerarse una religión, tal como se les denomina a las llamadas religiones seculares. Precisamente podemos hablar de una religión secular (institución monopolizadora de lo sagrado) cuando llega el fenómeno el cual se propone reemplazar todas las religiosidades y creencias existentes por todas aquellas que están por surgir, con todo y su discurso en el que se legitiman.

Queda por tanto una larga tarea por realizar, para constituir elementos heurísticos que nos permitan tener otra mirada sobre los fenómenos de la religiosidad que los planteados en las teorías de la secularización. Es evidente que todo un debate se abre en la actualidad con respecto a las definiciones de la religión, la pertinencia de utilizar el concepto de religiosidad y lo heurístico de analizar la pluralidad de creencias en un contexto de culturas diferenciadas con pasado de colonización, a partir de los llamados sistemas de creencias. Es por tanto momento de plantear de qué manera se conforman estos sistemas y las repercusiones que tienen para nuestros análisis.

³²⁸ *Ibid.*

II.1.2. Teorías de lo religioso y de la religiosidad en la sociología clásica de la religión

“La religión contiene en ella misma, desde el principio, pero al estado confuso todos los elementos que, disociándose, determinándose, combinándose de mil formas entre sí, dieron nacimiento a las diversas manifestaciones de la vida colectiva.”

E. Durkheim.³²⁹

¿Eclipses o albores de lo religioso? Esta podría ser la premisa que sintetice la preocupación sociológica que se ha manifestado a lo largo de más de cien años de la disciplina acerca de la relación que los grupos humanos contienen con el fenómeno de la religión, de lo religioso o de la religiosidad. Ciertamente esta premisa contiene de igual modo la preocupación y el interés que ha acompañado a la sociología de la(s) religión(es) de saber de qué manera los grupos humanos han dejado de *creer* o han transformado sus *modos del creer*, al punto que la particularidad antropológica del *homo-credus* haya efectivamente tomado las características de fragmentación preconizadas por las filosofías de la racionalidad y después por las teorías de la secularización. Más aún el interés puede centrarse en los estudios sobre la monopolización del *creer*, efectuada primero por parte de las instituciones religiosas históricas de salvación y después por las instituciones seculares estatales de emancipación, al punto que hayan determinado importantes cambios sociales, tanto en los comportamientos colectivos y grupales, como en torno a las adhesiones identitarias que ahí se establecen. La realidad ineludible nos conduce a tener en mente que detrás de estas preguntas sobre la condición de la religiosidad, la transformación del creer, la transfiguración de las creencias y/o la centralización-administración-gestión de todo lo anterior se encuentra el sempiterno cuestionamiento sobre la conformación y estado *de la vida colectiva*. Este es simple y sencillamente el punto nodal de cualquier sociología que se interese por lo simbólico, sean las sociologías de las religiones o de las creencias, sociología (si las hubiera) de la magia o del mito, o las sociologías del imaginario. Es precisamente de la vida colectiva y de sus implicaciones lo que nos interesa estudiar aquí, constituyendo una clave de lectura para ello. Lo anterior no hace más que esquematizar desde un punto de vista particular la relación estrecha que ha existido desde los inicios de la disciplina entre sociología, religión y modernidad.

Ahora bien, tal y como se mencionó anteriormente, los sociólogos interesados en dichos factores sin duda se han visto enfrentados con las olas y tendencias socio-políticas de los momentos en los que viven, donde las querellas religiosas más que apelar en el ámbito de la investigación sociológica al aspecto epistemológico de la religiosidad o del creer, ha fomentado la teorización de lo religioso desde una cierta dirección específica: la de la institucionalidad. En efecto, la necesidad

³²⁹ E. Durkheim, (1960), *Op. cit.*

de elaborar desde un principio estudios sociológicos específicamente enfocados a las cuestiones de la religión o de lo religioso ha tenido ante todo un propósito político, más que académico: asegurarse que la religión se encuentre fuera de la esfera de influencia de la sociedad, al menos en la esfera pública (proyecto secular). Ya se ha visto en apartados anteriores, que el factor institucional en lo religioso ciertamente ha mostrado de-voluciones considerables con consecuencias múltiples que los observadores incluso menos avisados han detectado (pluralización de lo religioso, magización del mundo, transfiguración de lo religioso, multirreligiosidad de creencias, diversificación de formas de lo simbólico, etc.), pero ¿acaso el factor de la creencia se ha desvanecido al punto que su especificidad antropológica haya dejado de influir en lo más profundo y cotidiano de los comportamientos y proyectos humanos?

Ciertamente el interés sobre el declive, la emergencia y/o la reemergencia de lo religioso, así como el estudio de la monopolización de lo religioso ha permitido dar cuenta de los procesos históricos del fenómeno religioso y de su constante presencia en el mundo tradicional o secularizado; sin embargo el análisis epistemológico sobre la conformación de las creencias en las diferentes coyunturas geo-históricas y socio-políticas en donde se ubique el estudio, ha sido muy endeble. En otras palabras la fuerte influencia que han ejercido los factores socio-políticos religiosos sobre los enfoques, temas y análisis de la sociología de las religiones ha conllevado a que se favorezca de manera casi unánime el estudio de lo Instituido, de lo institucional y ha dejado de lado los factores societales inscritos en la dinámica de lo instituyente, más aún de la relación entre lo instituido y lo instituyente. Lo instituyente no hace solamente referencia al factor constitutivo del *creer* (factor antropológico), sino de igual modo a la constitución de la creencia misma en nuestras sociedades contemporáneas (factor sociológico).³³⁰

El estudio de lo institucional en lo religioso hace referencia particularmente al impacto de los factores morales sobre las decisiones y comportamientos de los grupos humanos que no es más que un interés intrínseco en los estudios teológicos, deontológico y filosófico. Lo institucional en lo religioso privilegia las definiciones sustantivas, funcionales de la religión; los métodos históricos críticos, naturalistas, estructuralistas de los hechos sociales. No obstante, en todo ello se tiene que

³³⁰ Cuando se hace referencia a “nuestras sociedades” no es más que hacer referencia a las sociedades que se han apegado a una tradición occidental inserta particularmente en la modernidad cuyo auge es perceptible de manera más clara al menos a partir del siglo XVIII, tanto en el extremo-occidente (América Latina) como en Europa y el mundo anglosajón. Con respecto al término de contemporáneo, preferimos usar éste pues permite distanciarnos de las diferentes acepciones dadas a las formas societales que hoy se viven, a saber, sociedad del riesgo, cf. Niklas Luhmann, *Sociología del Riesgo*, Universidad Iberoamericana, Triana, España, 1998; Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, España, 2002; sociedad de la información, cf. Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Siglo XXI, México, 1999; sociedades posmodernas y/o sociedades líquidas, cf. Zygmund Bauman, *Ética posmoderna*, Siglo XXI, México, 2005, y/o *Liquid fear*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006 etc.

mencionar que los sociólogos clásicos de la religión, si bien se inscribieron en estas dinámicas de lo instituido, también promovieron los análisis de lo instituyente en lo religioso. Desde las formas religiosas y de la religiosidad junto con la efervescencia que les acompaña (Cf. Durkheim) hasta la desmagización y las formas estructurales del poder no deseadas de las creencias (Cf. Weber), pasando por el *formismo* en la religiosidad cotidiana y micro-sociológica de Simmel), sin desdeñar el factor del lazo social que se inscribe en la memoria colectiva de las creencias (Cf. Halbwachs). Lo interesante en todo ello es que la interpretación que se ha hecho de estas propuestas clásicas desde un punto de vista de lo instituyente ha quedado un poco relegada en los análisis sociológicos, y sólo hasta últimas fechas se ha retomado con fervor. Es en este sentido que se ve necesario tomar distancia de estos enfoques de lo instituido con el fin de observar desde el otro lado de la interpretación (lo instituyente) los aportes de los clásicos a los estudios de la religiosidad y las creencias desde este enfoque.

II.1.2. Lo heurístico de los clásicos para el estudio de la religiosidad y las creencias

Establecer parámetros interpretativos de cómo observar nuestra realidad sociológica en torno a las creencias no es más que tener claro el lugar de la teoría sociológica clásica en la actualidad, particularmente para el caso que nos compete, de manera que se pueda establecer una concordancia entre teoría clásica y problemáticas contemporáneas de la religiosidad. A través de esta comprensión se podrá establecer un hilo conductor que guiará la estrategia investigativa alrededor de la conformación de los sistemas de creencias. Se trata en efecto de plantear el substrato que servirá de tela de fondo a la movilización de los aportes teóricos a nuestra clave de lectura sobre la conformación de los sistemas de creencias, es decir, se trata de enfocar el conocimiento y aprendizaje teóricos a lo que es posible rescatar de los clásicos y no basarnos únicamente en aprendizajes de tipo etnográfico o historiográfico en donde no se encuentre el uso y la contemporaneidad de las teorías estudiadas. En este sentido será importante plantear la manera en la cual se conectan los diversos autores estudiados en sus propuestas sociológicas, con el fin de no estudiarlos separadamente y sin ninguna aparente conexión. Los diversos autores representan cada uno a su manera un giro en el planteamiento sociológico, que es necesario conocer desde sus vínculos, y no desde sus diferencias.

La problemática de las teorías sociológicas en la temática de lo simbólico

En este sentido, el primer dilema al que nos enfrentamos cuando nos abocamos a los estudios de lo simbólico, es precisamente la abundancia de desacuerdos ontológicos, epistemológicos y metodológicos que existen entre los diferentes enfoques, o en su caso de las diferentes interpretaciones. Tal y como se mencionó en el apartado anterior esto no es cosa menor en lo que conciernen los estudios sociológicos de las religiones, en donde la definición de la religión es en sí misma un debate de larga data. Lo anterior repercute en transformaciones, en rupturas o fragmentaciones conceptuales y teóricas y no exageraríamos al decir que nos enfrentamos en las ciencias de lo simbólico con serios problemas de vocabulario y de conformación englobante de las ideas. Ciertamente las ciencias sociales y de lo simbólico han subsistido como válidas en cuanto a su lectura de los factores sociales que yacen en los grupos humanos, pero no han mostrado suficiente capacidad para lograr la paridad conceptual o metafórica, a lo que se le agrega el descenso en la actualidad de la capacidad de explicación y acumulación productiva de teorías *ad hoc* a los momentos que se viven. En lo que conciernen las teorías de lo religioso y lo simbólico, seguimos a duras penas produciendo conocimiento alrededor de la órbita de las teorías de la secularización –sea para criticarlas, sea para virtualizarlas–, sin tener la mayoría de las veces la sagacidad de salir a otra constelación interpretativa.

Sin duda somos herederos de una intensificación de la fragmentación teórica en la sociología en general y más la de las religiones, en donde se vislumbran varias maneras de producirla que a veces da como imagen una especie de anarquía del conocimiento y fragmentación por escuelas en las áreas del saber. En suma, los problemas que enfrentamos en las ciencias de lo religioso y/o de lo simbólico en la actualidad se encuentran precisamente en la producción de teoría sociológica o a lo menos en la producción de claves de lecturas para cada realidad. Las problemáticas epistemológicas en torno a la investigación de lo simbólico y las creencias se puede por tanto resumir de la siguiente manera: a) abundancia de controversias y desacuerdos ontológicos, epistemológicos, metodológicos e ideológicos que se expresa por una fragmentación de escuelas y varias maneras de hacer sociología de la religiones b) carencia de unidad conceptual debido a los desacuerdos anteriores e incapacidad para generar principios comunes conceptuales, c) agotamiento en la capacidad explicativa de los paradigmas y fragmentación por áreas de trabajo, d) problemas de lenguaje, de construcción del objeto y de conceptos; existe por tanto una problemática en la relación entre teoría e investigación. Todo esto lleva a una carencia de unidad conceptual y teórica que da como resultado una carencia de interpretación y comprensión de las problemáticas que surgen en torno a lo simbólico, particularmente en sociedades con plusvalía étnica diferenciada como México. Ahora bien, todos estos menesteres de la teoría sociológica de las religiones pueden encontrar un cierto sentido a partir de una re-actualización de la herencia interpretativa de los clásicos, particularmente de Weber, de Durkheim, de Simmel y de Halbwachs.

Consideramos que todos ellos siguen vigentes en la actualidad, por lo que el estudio de sus propuestas permanece un pasaje obligado para la conformación de interpretaciones alternas del fenómeno de lo religioso y lo simbólico. El estudio de sus proposiciones teóricas nos permitirá desde otro enfoque entender que teorizar no tiene que ver simplemente con el hecho de conocer hechos sociales, ni construir generalizaciones de bajo nivel (estudios únicamente empíricos), sino que interviene la necesidad de crear modelos y claves de lectura que posibiliten causalidades afines y en concomitancia en el tiempo y en el espacio. En este sentido, la teoría, tal y como la encontramos en los clásicos es ante todo una construcción simbólica, una abstracción conjetural e hipotética insertada en su tiempo y su coyuntura específica, que es necesaria actualizar a nuestros tiempos. Decimos conceptual en el sentido de que manipula materiales que no tienen que tener referencia necesariamente en lo empírico, pero proporcionan ventanas de análisis para la realidad que se observa, conteniendo términos, conceptos, propuestas específicas que siguen siendo útiles para nuestra comprensión de lo social.

En este sentido, la teoría da cuenta de estructuras que forman parte de las propuestas interpretativas que cuando se relacionan con un concepto se conforman taxonomías, construcciones

interpretativas que dan lugar a propuestas teóricas de la sociedad. Esto es precisamente lo que nos induce a retomar los clásicos de la sociología de las religiones en la actualidad, en la medida en que la teoría propuesta tiene la característica de poderse regenerar y confrontar constantemente con el objeto explicado a lo largo de las diferentes coyunturas temporales. Por eso, para Weber los términos mínimos de la sociología son aquellos que delimitan actores y acciones. Es precisamente, porque las teorías sociológicas clásicas se fundamentan en las preguntas básicas de la filosofía y la antropología (¿Qué existe? ¿Cómo conocer lo que existe? ¿Qué creemos y cómo conocer lo que creemos?) a través de planteamientos metodológicos cada vez más maleables y flexibles, que su importancia perdura y constantemente se prestan a su renovación interpretativa. Podríamos decir que la teoría en los clásicos de las religiones partieron de entidades analíticas como la metafísica en donde se indagan los principios del ser, el origen y la estructura de lo existente, donde se miran las cosas como un todo presentando un esquema unificador con principios antropológicos; esto es el carácter meta-estructural de los rasgos societales.

Asimismo como lo veremos más adelante, los clásicos no desdeñaron el análisis de la cosmogonía y la concatenación de las construcciones simbólicas, ni tampoco la entidad lógica y racional de las adhesiones, es decir, dieron cuenta de cómo los sentimientos de pertenencia operan en una sociedad o grupo relacional a partir de una racionalidad específica; emoción y subjetivo van a la par con racionalidad y objeto. En suma, las teorías sociológicas clásicas de las religiones, precisamente relacionaron el estudio de las relaciones entre sistemas formales y sistemas simbólicos. Esto es precisamente lo que nos induce a retomar las propuestas de los clásicos, más que cualquier otra. Ciertamente las teorías que les sucedieron dieron cuenta de lo anterior aunque de manera fragmentada y dicotómica, tendiendo la mayoría de las veces a privilegiar la característica racional y estructural, dejando de lado la visión cosmogónica y metafísica, supuestamente alejada de los intereses sociológicos modernos y seculares.

Los autores clásicos propusieron teorías y conceptos que permitieron distinguir o identificar los aspectos simbólicos del mundo social asignándoles nombres como sagrado-profano, iglesia, etc. Pero al mismo tiempo no dejaron de distinguir las entidades relacionales en el mundo social asignándoles propiedades subjetivas, es decir, invocaron relaciones formales intrínsecas entre la acción y la estructura. Esto es precisamente la vigencia de los clásicos, pues al plantear que los objetivos de lo simbólico y lo sagrado no son uniformes y que entre las particularidades de cada sistema relacional hay paradojas, mostraron que el individuo tanto como el grupo forman parte de un sistema con variables y relaciones inscritas entre sistemas subyacentes en donde la acción es una organización de significados al interior de los individuos y los grupos de pertenencia. En suma, la mayoría de las interpretaciones de los clásicos que se han hecho para el estudio de lo simbólico, lo

sagrado y lo religioso han desdeñado el análisis a partir del sistema de interacciones que se pueden trazar en las acciones y creencias entre grupos e individuos. Se trata por tanto de retomar el carácter interpretativo de que el sistema colectivo, el imaginario y la idea se contienen en la transacción, y que van más allá de las unidades de los individuos, es decir, que existen transacciones entre elementos de la acción teniendo como referencia al ambiente externo su interpretación y los aspectos simbólicos que ahí se generan.

La tradición de lo simbólico

Tal y como sucede en la actualidad, en donde nos vemos inmersos en dos espíritus del tiempo que se concatenan, es decir, en tiempos transitorios de interpretación y establecimiento de ideas e imaginarios del mundo, los teóricos clásicos de las religiones heredaron en el siglo XIX dos tradiciones concatenadas, quizá en pugna pero complementarias: la interpretativa (las ciencias del espíritu) y la explicativa (las ciencias materiales). De esta fusión se trató de construir la teoría sociológica general sin excluir en ello la de las religiones. Sin duda los clásicos encontraron la problemática del método: ligar concepto con realidades concretas, es decir, se enfrentaron al sentido coherente que los métodos debían tener.

Los clásicos de las religiones se encontraron por tanto en el impasse entre un humanismo que privilegiaba la configuración de significados, es decir, un sistema que interpreta al sujeto en la acción; y el carácter científico que privilegia un sistema de configuración de energías factibles de interpretar los comportamientos del sujeto como si se tratasen de un hecho de la naturaleza: plausiblemente previsible y diagnosticable. Estas diferenciaciones construyeron sin duda las dos tradiciones del conocimiento que bañaron los análisis de las sociologías de las religiones, pero también generó bifurcaciones en cuanto a las posibles interpretaciones de los clásicos.

El humanismo al que hacemos alusión plantea que el ser humano es la medida de las cosas (individualismo). Por el otro lado el cientismo al que hicimos alusión plantean que los objetos, lo material son la medida del ser humano. Esto significa para nuestra comprensión de los fenómenos de lo religioso que la visión humanista favorece la conformación subjetiva de las creencias y su impacto en la vida cotidiana, independientemente de la tradición, la iglesia a la que se pertenezca y las querellas intra e interreligiosas. Mientras que la visión cientista apelaría precisamente por analizar los inmuebles, el rol de la iglesia y el Estado y su impacto en la vida moral de las personas o de una comunidad. La preponderancia y los avances mostrados por las ciencias llamadas duras inclinaron la balanza hacia este tipo de estudios, pero no significó la erradicación del carácter humanista, subjetivo de la acción. En la actualidad la epistemología del humanismo en ciencias sociales se funda en la llamada fenomenología. Así por largo rato las propuestas emanadas del

humanismo de la acción poco se movilizaron, viéndose beneficiados los estudios explicativos y materiales de las religiones: número de adherentes, peso de la Institución y de la iglesia, competencia entre creencias institucionalizadas, etc. Los aspectos instituyentes se dejaron de lado hasta hace apenas dos décadas: el peso de los imaginarios, el rol de los *formismos*, los aspectos de empatía sin fines concretos e inscritos en las dinámicas de los sistemas de creencias. En suma, el análisis sistémico de las creencias (lo instituyente) se vio opacado por el enfoque estructural-funcional de las religiones (instituido).

Lo anterior pretende resaltar el hecho de que los trabajos de los clásicos de las religiones representan en realidad intentos de conciliar las dos corrientes, cuya fusión podemos denominar como *humanismo científico*, en donde los conceptos propuestos derivarían de experiencias reducibles a conceptos universales, en donde el espacio de lo subjetivo, del imaginario y lo interpretativo no pierde importancia. El modo de investigación característico que los clásicos proponen no se reduce a un método que atribuye únicamente significación a la actividad humana como tan frecuentemente se había hecho, sino que se plantean tipos ideales o tipos explicativos de estructuras formales momentáneas, flexibles, maleables. Esto no es más que la característica propia del uso de las metáforas para la comprensión de los fenómenos sociales.

Los clásicos pusieron en práctica la idea de “pensar con intuición”, es decir, captar con imaginación la realidad que les rodeaba. Sus ideas surgen del modo de inserción que ellos tienen con su realidad por lo que no le tuvieron rechazo a las metáforas. En efecto, la vigencia de la teoría sociológica de los clásicos de la religión aquí enunciados se ha podido establecer a partir del recurso que hicieron de las metáforas para describir los fenómenos sociales particularmente en lo que concierne con las cuestiones de lo simbólico y lo sagrado. Se habla mucho de sus conceptos y teorías, cuando parece que desde el principio se trata de la elaboración de metáforas: la *efervescencia* en Durkheim característica del lazo social contenidas en las creencias (*religare*); el *Entzauberung der Welt* de Weber, tanto como su conocido *espíritu capitalista*, el *formismo* de Simmel, todos ellos no son más que muestras palpables del uso de la metáfora en la comprensión de lo vivido, y que hoy retoman fuerza en la comprensión de los fenómenos vinculados con las creencias tanto de las sociedades llamadas modernas-seculares, como las denominadas tradicionales.

Es este lenguaje, perteneciente a una intención y dinámica de tipo humanística científica, lo que ha dado vigencia en el tiempo a las teorías clásicas que aquí deseamos retomar. En este sentido, de manera general, global y esquemática la universalidad de los clásicos reside en cierta medida en el planteamiento de las metáforas que han permitido encontrar potencialidades heurísticas que constantemente se pueden reapropiar. Frente a la fuerza de la evidencia se rescatan las llamadas

ciencias del espíritu, las ciencias de la sabiduría (*wissenschaft*), las ciencias comprensivas para el análisis de lo religioso y lo simbólico. Ante el desafío de comprender las dinámicas actuales particularmente en lo que se refiere a lo sagrado, la metáfora –en su uso pertinente y no excesivo– se impone como una herramienta heurística de análisis y comprensión del sentimiento de pertenencia que se genera alrededor de las creencias, así como de la paradoja que fluye permanentemente en los ámbitos simbólicos. Bien lo dijo Ortega, “*la metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma de pensamiento científico.*” Hablar de la metáfora en el sentido intelectual, es referirse entonces al elemento que nos permite “*aprehender una realidad escurridiza que se escapa a nuestra tenaza intelectual.*”³³¹ En efecto se trata de encontrar los utensilios que se adapten a las nuevas dinámicas de lo religioso, a estas sensibilidades simbólicas, que vayan más allá de lo que se puede explicar científicamente dentro de una perspectiva empirista, lógica e institucionalista. En este sentido, son indispensables herramientas más maleables y flexibles, con una cierta autonomía y capacidad expresiva. Sin duda alguna, ya no se pueden ignorar los objetos de estudio que anteriormente eran considerados banales, fugaces, transitorios y cotidianos para la comprensión de lo religioso, pues antes que nada el creer y las creencias en sí mismas representan en nuestras vivencias diarias la relación esencial y trascendente del cambio histórico y social.

No se trata en este apartado de rechazar, con un radicalismo fundamentalista, lo establecido, lo institucionalizado, en suma, el estudio de las estructuras formales que se habían privilegiado en los estudios de las religiones, con el fin de otorgarle demasiados privilegios a los fenómenos de tipo informal, a lo instituyente y los sistemas de creencias. El propósito es advertir la poderosa relación existente entre las fuerzas no racionales y los factores reales con el sentido práctico, las estrategias comunales o individuales, las expectativas y los factores ideales. Hay que desengranar los intercambios existentes entre la esencia fáctica y el respeto de normas, la abstracción y los valores morales con las destrezas constituyentes activas, el determinismo social y la construcción de sentido intencional. En suma, el desafío que enfrentan las teorías y los conceptos emergentes en las ciencias de lo simbólico es el de recurrir al llamado de imágenes, parábolas, símbolos que traduzcan la constante retro-acción entre el conocimiento colectivo institucional y el particularismo relacional, entre la reflexividad organizacional y el principio de diferenciación. Hablamos así de una relación intersubjetiva, de un espacio de interlocución que construye día con día nuestros ámbitos de religiosidad en nuestras sociedades.

³³¹ José Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid, Revista de Occidente/ Alianza editorial, 1984, p.78: citado en Francisco Gil Villegas M., *Los Profetas y el Mesías, Lukás y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, México, 1996, p. 387.

Al respecto, sin duda podríamos reflexionar acerca de otras metáforas construidas a lo largo del pensamiento teórico sociológico. Sin embargo, el objetivo de esta primera parte, alrededor de la teoría de los clásicos de las religiones y su constitución paradójica a partir de una herencia humanística y científica, así como finalmente las aportaciones de las metáforas como proposiciones heurísticas para darle forma al mundo y paliar la paradójica herencia del pensamiento del siglo XIX, tiene que ver con el intento de esbozar los elementos que subyacen en dichas teorías y potencializarlos para el estudio de lo simbólico en las sociedades actuales a partir de un enfoque de lo instituyente. Estas metáforas se estudiarán a lo largo de la investigación en grados de frecuencia diferenciados en cada autor.

En este sentido es importante tomar en cuenta que al momento en que los precursores del pensamiento sociológico (Weber, Simmel y Durkheim y después Halbwachs) elaboraron sus propuestas existía en sus contextos geo-históricos (modernidad) una constante actitud crítica frente al conocimiento establecido, lo que promovía descentrarse de un corpus teórico inamovible. Por lo contrario encontramos en ellos una gran ambivalencia y paradoja en sus propuestas que marca una clara tendencia hacia la multiplicidad de interpretaciones. Se trata por tanto de ir a la par con la voluntad de fusionar el pensamiento y los métodos científicos explicativos con los filosóficos comprensivos haciendo de la abstracción una valiosa herramienta de interpretación de la realidad que se vive en el sentido práctico de los actores. Es precisamente la capacidad de abstracción de los fenómenos sociales, que hace de la sociología una poderosa herramienta de análisis.

Los clásicos, cada uno a su manera, se plantearon como problema fundamental hallar explicaciones comprensivas y totalizadoras para la evolución histórica de la sociedad, a través de la búsqueda de normas y estructuras, tanto como divergencias y agenciamientos que pudiesen explicar los procesos inscritos en lo simbólico. Consideramos que gran parte de las propuestas sociológicas de las religiones en la actualidad han perdido esta forma de plantear la comprensión de las dinámicas de la sociedad, y hay una mayor preponderancia al análisis de lo fragmentario, la operacionalización de los conceptos y la tecnicidad de los procesos analíticos. La sociología ha tendido a desarrollar el aspecto profesionalizante delimitando los perfiles académicos, poniendo especial énfasis en la capacidad de operacionalizar las técnicas de contabilización como proceso de razonamiento y producción de explicaciones. Existe una excesiva pasividad que lleva a la consideración de que el avance tecnológico-instrumental, por sí solo, va a generar nuevo conocimiento. La sociología de las religiones ha sido heredera de esta tendencia. De esta manera, podemos observar las diferencias entre diversos enfoques.

Los clásicos, la problemática de lo subjetivo y la vida simbólica del mundo

Como observaremos, los clásicos no sólo tenían una especial preocupación por el sujeto y por la coherencia en los diversos planos en los que se situaban, sino que de igual modo estuvieron conscientes de los necesarios *ires* y *venires* de lo subjetivo con lo objetivo, de la externalidad como la interiorización. En este sentido se puede decir que en el pensamiento de los clásicos prevalecen dos concepciones de la ciencia: la ciencia del mundo que hace referencia al “orden social”, y que entiende la ciencia como un conjunto de conceptos que tienen como referencia la evidencia empírica; y la otra hace referencia a un mundo articulado alrededor de lo subjetivo y los imaginarios en donde el interés radica en la conformación mental de los procesos relacionales de los grupos humanos. Cabe recordar como se mencionó en apartados anteriores que el pensamiento de los clásicos, además de ser de índole científico social, se desarrolló de igual modo en el ámbito del pensamiento filosófico a través de la fusión entre filosofía y ciencia. En este sentido, no se preocuparon por las demarcaciones, los límites disciplinarios que durante mucho tiempo fueron preconizados y que hoy se cuestionan a través de las nociones de inter-trans-disciplinariedad. Este el carácter que deseamos retomar aquí.

En efecto durante mucho tiempo las sociologías de las religiones con todo y sus análisis fueron herederas de las grandes especializaciones y revoluciones técnico-metodológicas, surgiendo entonces el parcelamiento, los recortes “artificiales” de lo social y de lo simbólico a partir de las lógicas disciplinarias. Lo anterior limitó la generación de teorías comprensivas que dieran cuenta de la religiosidad y la conformación de las creencias en su integridad (magia, mito, religión institucional, ritos, etc.). Hubo pues una ruptura con la lógica de producción de conocimiento de los clásicos. El punto de partida ya no era el sujeto y su vínculo con las creencias y la religiosidad sino, más bien, el recorte disciplinario condujo a visualizar un objeto recortado (separación analítica entre magia, mito y religión). Se produce el deslinde entre filosofía y ciencia, para enfatizar en los aspectos de método de la ciencia. La reflexión sobre lo simbólico pierde “vuelo” teórico y queda circunscrita a análisis históricos de corta duración o de una concreta especificidad. El origen de las preocupaciones de los clásicos era precisamente el de leer a la sociedad sin partir a priori de la construcción de problemas de investigación acotados.

Durante mucho tiempo la sociología de las religiones estuvo vinculada con una evidente disociación entre el sujeto de estudio y el sujeto del discurso. En el pensamiento clásico lo que interesa es *rescatar* las ideas, independientemente de dónde vengán y de cómo se hayan producido. Una idea puede ser una perspectiva, elementos constitutivos que van más allá del discurso (pueden ser categorías). Cuando se construye una abstracción (como lo hacían los clásicos) no se plantea la fundamentación última de la razón científica, ya que el problema no es el método; lo que se pone en

práctica es una forma de organizar las ideas para generar explicaciones sustantivas. La categoría constituye una forma de organizar la relación de conocimiento: en esto consiste la relación entre el sujeto y el objeto de estudio. Este es el tipo de explicación y comprensión que es factible de desarrollar a partir de un enfoque sistémico en donde la relación de conocimiento no está dada por un orden instrumental, es decir, por una dictadura del método.

Lo que se mantiene vigente hasta hoy en la teoría de los clásicos para la comprensión de los fenómenos de lo simbólico es la actitud gnoseológica que tenían, es decir, el proceso a partir del cual se conoce el fenómeno social. Por tanto, lo importante es saber cómo se construyen las creencias, en un sentido amplio (instituyente). Se trata efectivamente de enfrentarse a realidades complejas y no perderse en lo morfológico y lo empírico de las creencias. En este sentido, como se verá con el análisis de los sistemas de creencias existentes en la realidad mexicana, se trata de partir de una estructura mental para enfrentar la realidad, los hechos, la información, bien sea para ordenarla, darle sentido, construirla o establecer conexiones significativas, así como el privilegiar menos la simplificación de la complejidad mediante la delimitación del objeto. Se trata de apostarle al conocimiento alternativo, sin caer en la concepción de los fenómenos sociales desde una exigencia categorial de lo indeterminado. Esto supone la incorporación de la incertidumbre de los fenómenos de lo simbólico. Esto ofrece una ventana de oportunidad para incluir la forma de reflexionar de los clásicos.

Lo que pretendemos señalar en este apartado es la manera en la que se puede integrar el pensamiento sociológico clásico de las religiones al problema contemporáneo de la religiosidad y lo simbólico, tratando de no fragmentar artificialmente la realidad sino crear ordenamientos que permitan una comprensión integral de lo acontecido con el tema que nos compete, con el fin de proponer una clave de lectura de los sistemas de creencias que permita pasar del concepto abstracto a la situación concreta. La especialización puede impedir observar esta limitación, este problema (la anomalía). Sin duda los clásicos contribuyeron de manera decisiva al conocimiento de la realidad mediante un profundo examen de ésta a partir de diversas perspectivas, pero, principalmente, desde una metodología interdisciplinaria. Esta es una de las características que denotan lo heurístico de los clásicos y que entendemos movilizar aquí. Estas serán precisamente las características que se tratarán de potenciar en dicha investigación y destacar en ella lo heurístico de las teorías sociológicas clásicas de las religiones.

Entonces, estudiar a los clásicos tiene fundamento en la posibilidad de encontrar ciertos elementos conceptuales o metafóricos que nos permitan complementar la clave de lectura basada en el aporte teórico del estructuralismo genético propuesta en el primer capítulo. Con ello pretendemos entender la manera en la que se estructuran los sistemas de creencias y su impacto en los sistemas

de reproducción cultural. De qué manera se consolidan, de qué manera los *habitus* socio-históricos sobreviven, de qué manera se transmiten los sistemas de creencias a lo largo del tiempo entre comunidades y entre diferentes pueblos de manera que se llegue a constituir un sustrato común, un núcleo duro común común compartido entre las diferentes comunidades indígenas, cristianas y/o racionalistas seculares. Esto es una manera de renovar el aporte de los clásicos al estudio de las reproducciones culturales y los sistemas de creencias, sobre todo en lo concerniente con las comunidades indígenas. Será a través de este trabajo analítico que se podrá dar una definición operacional de los sistemas de creencias y una clave de lectura para analizarlos en las diferentes sociedades involucradas. Ahora bien, el tema de los sistemas de creencias y su impacto en las reproducciones culturales hace referencia, tanto a los aspectos subjetivos de los actores y grupos como a los elementos ligados a las representaciones sociales. Así, al plantearlo de esta manera, podemos intentar captar de qué manera los clásicos intentaron analizar estos elementos en sus esfuerzos de explicación sociológica de la sociedad. El estudio de los clásicos, por tanto, no sólo radica en presentar nuestros pésames por las interpretaciones parciales que se han hecho, durante casi un siglo, de sus aportaciones y de sus enfoques de inicio, sino que también existe la necesidad de re-actualizar las interpretaciones de las propuestas teóricas sobre la religiosidad que se han hecho de los clásicos, para retomar un análisis más inclusivo de sus aportes sociológicos en torno a las religiones, particularmente para el asunto que nos ocupa.³³²

³³² Uno de los libros mejor actualizados al respecto es el de Danièle Hervieu-Léger, Jean Paul Willaime, (2001), *Op. cit.* del cual sin duda nos basaremos ampliamente para inferir las reflexiones de los sociólogos clásicos.

II.1.3. El carácter estructural e instituido de las representaciones simbólicas en Durkheim

“Los primeros sistemas de representaciones que el hombre se hizo del mundo y de sí mismo son de origen religioso.”

“Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, todos aquellos que se adhieren.”

“Las cosas sagradas son aquellas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquellas sobre las cuales estas interdicciones se aplican y que deben permanecer a distancia de los primeros. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas y las relaciones que ellas sostiene sea unas con otras, sea las cosas profanas. Finalmente los ritos son las reglas de conducta que prescriben la manera en la que el hombre debe comportarse con las cosas sagradas.”

Emile Durkheim.³³³

De manera esquemática se podría decir que Durkheim establece una estrecha relación entre la conciencia colectiva, las normas, los valores de grupo, el lazo social, la integración social, la cohesión social, la constitución de la sociedad, la reproducción social, la externalidad de los hechos sociales, el carácter coercitivo de lo social, la adscripción voluntaria a las normas, la existencia propia que va más allá de los individuos (factor externo), el poder coercitivo, las creencias que moldean el comportamiento individual/ social, el orden social y la reproducción de la sociedad, así como el comportamiento individual determinado socialmente, la reproducción del lazo social por medio de prácticas rituales religiosas y la visión normativa del orden (expresada en el sistema de creencias). Todos estos factores definen precisamente el aspecto estructural de los sistemas de creencias y da pistas de la manera en la cual se conforma un núcleo duro común. Se trata del aspecto institucional y estructurante de las creencias. Es la parte socializante de la religiosidad. Asimismo nos permite dar cuenta de la parte comunitaria que se establece con los contextos simbólicos de la vida de todos los días.

En Durkheim es claro que el orden social es posible sólo en la medida en que exista un sistema de creencias compartido. Este sistema de creencias es denominado una conciencia colectiva o la estructura de las representaciones sociales. Esta representación social es fundamental no sólo para la producción del orden social, sino también para su reproducción en el tiempo. En tanto tal, el sistema de creencias colectivas es la fuente principal tanto de la cohesión social de los integrantes de una sociedad como del mecanismo de integración social, es decir, el sentirse miembro de un grupo, una comunidad, una sociedad, en tanto que se conoce la función social que le corresponde desempeñar y se acepta la manera en que la sociedad está organizada.

³³³ Emile Durkheim, (1968), *Op. cit.*, pp.12, 65, y *Le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, París, 1960, p.56.

Desde la perspectiva de Durkheim, las representaciones sociales y las reproducciones culturales no constituyen fenómenos de carácter subjetivo, es decir, realidades construidas en la esfera psicológica individual, sino más bien, fenómenos sociales compartidos, que como hecho social tienen una existencia y dinámica propia externa al individuo. Esto no significa que desdeñe el carácter emocional de las creencias y de las representaciones sociales, pues como lo veremos más adelante con la metáfora de la efervescencia es precisamente el carácter emocional de las creencias lo que permite la conformación de estas representaciones y conciencia colectiva. Esta externalidad tiene un doble carácter. En primer lugar, se impone al individuo como un hecho coercitivo, ya que toda vez que él mismo busca comportarse en sentido contrario a lo establecido por el sistema de creencias compartido es objeto de una sanción social. En segundo lugar, es externo al individuo, en la medida en que tal sistema de creencias, su producción, reproducción está más allá de la capacidad de acción individual. Es decir, no puede ser modificado de forma voluntarista por sujetos individuales, en la medida en que responde a procesos sociales de orden estructural. Ahora bien, las representaciones sociales, en tanto que fenómeno colectivo, no poseen solamente un carácter coercitivo y externo al individuo, sino que también pueden ser apropiadas por éste e incorporadas por él como referentes normativos y valóricos que orientan su conducta (moral). Cuando esto ocurre, las representaciones sociales operan también como fuerzas sociales que permiten la constitución de un vínculo social entre los miembros de una comunidad, agrupación o sociedad. En tanto que ese lazo social se mantenga, ya sea por medios coercitivos, o bien por la adscripción voluntaria al mismo, el grupo, comunidad, organización puede reproducirse en el tiempo, transmitiendo a las futuras generaciones los elementos esenciales en que se sustenta el vínculo social.

En razón de lo anterior, es claro que la producción de la sociedad, tanto como su reproducción, se sustentan en la existencia de un sistema de creencias compartidas que permiten lograr la cohesión y la integración social, al tiempo que actúan de forma defensiva, y por medios coercitivos, a las amenazas de cambio que provienen de conductas que rompen con tal marco valorativo compartido (anomia). En razón de ello puede decirse que para Durkheim las representaciones sociales, en tanto que conciencia colectiva, se fundamentan en un orden moral que tiene un fin normativo, es decir, que se convierte en una “guía” para orientar, canalizar o encausar la conducta individual y social. Esto quiere decir que la conciencia colectiva, en tanto sistema compartido de creencias, expresa el consenso social existente en una sociedad, en torno a los principios morales (normas y valores) que deben regir la vida social entre los individuos de dicha sociedad.

Es importante destacar que para Durkheim la conciencia colectiva es mucho más coherente y fuerte (tiene mayor capacidad coactiva e integradora) en las sociedades llamadas tradicionales como las comunidades indígenas, precisamente donde se asume la forma de solidaridad mecánica que conceptualizó Durkheim, en comparación con las sociedades que según él se rigen por un principio de solidaridad orgánica, como es el caso de la sociedad industrial-capitalista o de tipo mestizo. Sin embargo, esto no significa que el sistema de creencias compartido no tenga relevancia o pierda peso en la sociedad industrial, sino más bien que se presentan diferencialmente a las sociedades dichas simples. En esta dirección el autor señala que en las sociedades con estructuras sociales, laborales, económicas e institucionales más simples, las creencias colectivas están organizadas en torno a la religión, en tanto que en las más complejas, el sistema de representaciones colectivas, fundamento de la cohesión e integración social se organizan no sólo en torno a la religión, sino también en torno a la Ley, es decir, un nuevo código moral que pretende normar la conducta individual en aras de mantener el orden y el equilibrio social y de garantizar la reproducción social en el largo plazo. Este sistema jurídico está sin duda fundamentado por un sistema de creencias que se va consolidando poco a poco. Así, las leyes de Reforma establecidas en el México independiente hasta las reformas constitucionales, contienen todo un sistema de creencias compartido por un grupo específico, que los llevó a sustentar moralmente sus cambios jurídicos, poco aceptados en su tiempo por los demás grupos sociales. Dos aspectos importantes se destacan de estos presupuestos. Primero, el hecho de saber si realmente en las comunidades indígenas podemos hablar de un sistema de creencias diferenciado al de las sociedades de tipo mestizo. Y segundo si se puede hablar de sistemas de creencias provenientes de un marco de tipo capitalista industrial, o lo que aquí llamaremos racionalista-secular.

De lo anterior se desprende la idea de que en las sociedades donde el sistema de creencias se estructura en torno a la solidaridad mecánica, la conducta social es controlada por valores y creencias compartidas. La colectividad domina al individuo y sólo es posible un desarrollo rudimentario de la conciencia individual (del Yo). En estos contextos no existe una diferencia entre el individuo y el grupo (no se puede hablar de individuación), de ahí que no aparezca, como sucede en las sociedades complejas el conflicto de intereses entre el individuo y la sociedad. Los elementos que son importantes a destacar en esto serían el hecho de saber si podemos afirmar que el sistema de creencias de las comunidades indígenas tiene mucho menor peso en la conformación de la autonomía del individuo, lo cual las llevaría a conformar una identificación colectiva más intensa sobre la comunidad que sobre el individuo mismo, así como, si por el contrario el sistema escolar republicano tiende más a favorecer las características individualizantes de las sociedades orgánicas, al punto que al contener en sus fundamentos los principios de individuación favorezca de manera

más importante a aquellos individuos que se adhieren y estructuran este sistema de creencias con este principio de individuación, que para el caso que aquí se postula se trata de la mayoría de los mestizos urbanos que se han insertado a lo largo de la historia en la cosmovisión del sistema de creencias racionalista-secular.

Durkheim es enfático al señalar que la evolución de la sociedad de formas más simples a más complejas, resultado tanto del crecimiento demográfico como de la complejización de la división del trabajo, da lugar a un cambio en la naturaleza del vínculo y del lazo social que mantiene a los miembros de un grupo unido, integrado, cohesionado. Así, las sociedades modernas seculares llamadas complejas dan lugar a un sistema de normas legales que pautan la convivencia social de manera individualizada. Lo anterior permite generar un nuevo sistema de representaciones sociales, que conforma una nueva modalidad de conciencia colectiva con contenidos específicos y “funcionales” para este tipo de sociedad, como sería el sistema de creencias del racionalismo-secular. La conciencia colectiva es individualizada y no grupalizada. Aquí, la capacidad integradora de la sociedad, es decir, del sistema de creencias compartido, se sustenta en un esquema de diferenciación estructural creciente en las ocupaciones que desempeñan los individuos, lo cual genera nuevos mecanismos de cooperación social vía la especialización e intercambio que impone la división social del trabajo. Se trata, a decir del autor, de una especialización funcional, en tanto que la misma permite la reproducción material de la sociedad, al tiempo que genera un nuevo marco moral que guía la conducta individual. Y este nuevo marco moral debe estar sustentado por la creencia de la funcionalidad o los resultados que pueda proponer. Así, podemos decir que, en razón de que el sistema de creencias del racionalismo-secular no se ha impuesto completamente en todos los ámbitos de las comunidades indígenas, es que no se ha podido establecer una simbiosis entre las políticas públicas –impuestas en todas las comunidades indígenas- y un modo de pensar adaptable a dicha políticas. En otras palabras, lo único que se ha impuesto o ha dominado en la estructura del sistema de reproducción cultural del racionalismo secular es la Forma (las políticas públicas), pero no los sistemas de creencias que sostienen, avalan estas políticas, por lo que las comunidades indígenas no funcionan en simbiosis con ellas.

A decir, de Durkheim en las sociedades complejas, el mecanismo de especialización funcional da lugar a una mayor “densidad” moral a fin de preservar unida la sociedad. Plantea el problema de cómo lograr el consenso y la cohesión social en sociedades altamente diferenciadas. De aquí la centralidad de la emergencia de un nuevo sistema de creencias compartido. El paso a sociedades complejas implica también una mayor complejidad y cambio de contenido de las creencias, lo cual se logra mediante la emergencia y desarrollo de una moral y credo individualista (culto al individuo a través de las ideas de libertad e igualdad). El desarrollo de esta moral expresa

la necesidad de un orden social emergente. Esto da lugar a un nuevo tipo de cohesión social. El cambio en el contenido de la conciencia colectiva y de su fundamento moral da lugar a un nuevo tipo de solidaridad (orgánica). Para ubicarnos en nuestro contexto de estudio, sería necesario entonces considerar que los valores fomentados y compartidos que emergieron a partir de principios del siglo XIX e incluso desde decenios anteriores con las Reformas borbónicas, llevaron a la constitución de un nuevo sistema de creencias que el existente en épocas anteriores (cristiano e étnico indígena).

Así para Durkheim, el desarrollo de la moral individual, y más específicamente del culto al individuo, es un nuevo tipo de religión, que establece un sistema de creencias y prácticas sociales que hacen posible el desarrollo de una conciencia colectiva que cohesionan a la sociedad y garantiza la subordinación del individuo (intereses individuales). Lo central aquí es que este elemento no es atribución de un individuo particular, es decir, no es el producto consciente de su acción en el entorno social, sino un fenómeno emergente, es decir, un producto social de la convivencia en sociedades más pobladas, más diversas tanto en la división del trabajo, como en su sistema de valores. Puede concluirse esta referencia a Durkheim señalando que en su marco conceptual, los sistemas de creencias y la estructura de las reproducciones culturales ocupan un lugar primado en tanto elemento indispensable para la constitución y reproducción del orden social y en tanto aspecto vital para comprender el cómo la sociedad norma, orienta, sanciona la acción individual.

Totemismo e institucionalidad como religión fundamental en Durkheim

Es evidente que la propuesta de Durkheim es la de aportar respuestas al problema de la reforma moral de la sociedad en la que vivía. Existe, tal y como lo comentamos en el apartado anterior, la imagen de que la sociedad de su tiempo parece deshacerse de la predominancia de las religiones tradicionales y entra en un nuevo ideal colectivo en donde el culto del hombre, visto como un dios, en donde la persona humana vista como “*una cosa sagrada e incluso la cosa sagrada por excelencia*” van tomando importancia. Lo importante en estos puntos señalados es precisamente la posibilidad que nos ofrece el planteamiento durkheimiano para pensar la manera en la cual una creencia se institucionaliza, se sacraliza, se burocratiza, y sobre todo se impone sobre otras. Plantea igualmente la necesidad de analizar en un sistema de creencias el aspecto institucionalizado y su carácter determinante en el comportamiento de los grupos e individuos. Son los principios políticos y morales que están en juego lo que permanece importante para nuestro caso de estudio, ya que dichos principios conciernen principalmente la cuestión del lazo social y el devenir de ese lazo en

una sociedad de individuos. Se trata de saber cómo es posible que el individuo se vuelva autónomo cada vez más y sin embargo dependa cada vez más del factor del lazo social (*reliigare*).

Lo interesante en la propuesta de Durkheim es precisamente el observar de qué manera los individuos pasan de una moral a otra, de una solidaridad gobernada por una moral de uniformidad y homogeneidad en relación con las participaciones individuales a la vida colectiva, a una solidaridad donde se impone la complementariedad de los individuos y de grupos cumpliendo con tareas diferenciadas. La primera está marcada por una conciencia colectiva y por un derecho constrictivo, mientras que la segunda está compuesta por un derecho restituído de individuación. Así Durkheim asocia el lazo social con la contrición moral que se inscriben en “*las reglas que presiden las relaciones de los hombres que forman una sociedad*”,³³⁴ postulando que plantea que es la vida individual la que nace de la vida colectiva. Este es el presupuesto a través del cual las políticas republicanas se fueron conformando durante mucho tiempo incluyendo el contexto mexicano.

Uno de sus principales argumentos para postular lo anterior es el hecho que para Durkheim el individuo ejecuta los compromisos adquiridos, se cumplen las tareas adquiridas porque están definidas por fuera del individuo, en los actos definidos por el derecho y las costumbres, estando de acuerdo incluso con los sentimientos del individuo sintiendo interiormente la realidad, ya que no es el individuo el que los construye, sino que son recibidos por medio de los espacios de socialidad como la familia y la educación. Este enfoque será sin duda sumamente pertinente para comprender la manera en la cual un sistema educativo se impone como verdadero y universal, así como entender de qué manera las creencias religiosas y las prácticas al existir antes de que el individuo nazca son por tanto aceptadas como universales, como una doxa. Esto será retomado en algunos aspectos por Bourdieu cuando asocia habitus secundario y doxa.

Lo que Durkheim llama las maneras de actuar, de pensar y de sentir que presentan la notoria característica de existir por fuera del individuo y de las conciencias individuales, son lo que nosotros designaríamos como el factor socializado de la religiosidad y de los sistemas de creencias que se ven concretizados en los hechos sociales. Lo primo que Durkheim otorga a lo social se inscribe siempre en tensión existente con la capacidad ética que hay frente al individuo y sus prácticas.

En búsqueda de la definición perdida

De este punto de vista podemos llegar a movilizar el aspecto institucional de una creencia (religión) en un sistema de creencias. Primeramente la naturaleza del lazo social y las condiciones de la

³³⁴ E. Durkheim, *De la division du travail social* 1893, PUF, París Alcan, 1991, p. 140, cité en Danièle Hervieu-Léger et Jean Paul Willaime, (2001), *Op. cit.*, p. 152.

cohesión social son el aspecto estructurante existente en cada sistema de creencias; se trata de la religión, pero considerándola como un elemento más del sistema de creencias cualquiera que éste sea. La cuestión de la religión es una pieza mayor en la obra de Durkheim, es la clave de la problemática del lazo social. Es precisamente en la religión donde Durkheim encuentra la forma prima del espíritu común que mantiene la sociedad el *religare* y el estar-juntos antropológico. Esto nos permite definir que la sociedad no es un agregado de individuos ocupando un espacio dado en condiciones materiales dadas. Para Durkheim la sociedad es ante todo “*un conjunto de ideas, creencias, sentimientos de todo tipo que se realizan por los individuos; y en primer rango de esto se encuentra el ideal moral que es su principal razón de ser.*”³³⁵ Esto significa entonces que sin religión no hay sociedad, por lo que el carácter institucional de religión no solamente se inscribe en una tradición particular sino en la vida misma, en el sistema de creencias. Así estudiar la religión, es estudiar las condiciones de formación de un ideal moral, y es preguntarse sobre el devenir de la sociedad cuando esta realidad moral deja de expresarse bajo una forma religiosa, es decir institucional y sagrada. Se debe descubrir las fuerzas morales que los grupos e individuos se han construido bajo otras formas que no sean precisamente las instituidas por las religiones históricas de salvación. Estudiar las creencias es entonces remontar a las fuentes del lazo social para mejor pensar la re-fundación posible de ese lazo en cualquier sociedad. Estos elementos nos meten de lleno en el postulado de que el *homo-credus* es la condición *sine qua non* de toda conformación de sociedad por lo que no se le puede restringir al espacio únicamente ofrecido por las llamadas instituciones (*homo-religious*), movimientos y asociaciones religiosas definidas tradicionalmente, sino que el aspecto del *religare* de la religión (religiosidad) es indispensable para entender cualquier aspecto societal que se quiera estudiar.

La aplicación de sus reglas del método sociológico al estudio de la religión consistiría precisamente en definir las cosas de las cuales se van a tratar, es decir encontrar un conjunto de fenómenos que presenten características comunes (ritos). Y esto es precisamente lo que haremos para determinar lo que para nosotros es un sistema de creencias. Se tratará de ofrecer una definición provisoria, con el fin de delimitar el círculo de hechos sobre los cuales se va a llevar la investigación: en este caso los sistemas de creencias existentes en México. Es en este sentido que primero se necesita realizar el vínculo común sobre una serie de definiciones existentes acerca de la religión en donde se le distancia de los hechos sobrenaturales o se le asocia a la noción de divinidad. Lo anterior nos permitirá observar los factores de religiosidad que no hacen referencia a lo sobrenatural y a lo divino. Por lo contrario observaremos tal y como hemos observado que la

³³⁵ Danièle Hervieu-Léger et Jean Paul Willaime, (2001), *Op. cit.*, p. 155.

distinción entre lo Sagrado y lo Profano ha llevado a abarcar de manera más ordenada la realidad de la religión, en el sentido de la constitución de su legitimidad.

Como se mencionó en las reflexiones primeras en este capítulo no será caso el definir la religión a partir de la dicotomía sagrado/profano, sino describir la religión como proceso de institucionalización de lo sagrado a partir de la importancia, del aspecto vinculatorio que un grupo le da a las formas simbólicas que se expresan en el espacio de socialidad, y su monopolización de expresividad frente a otras interpretaciones sagradas de lo simbólico. Recordemos que en una primera estancia, Durkheim asocia lo sagrado con aquellas representaciones materiales elaboradas por la sociedad y un grupo particular, es decir, por lo colectivo, mientras que lo profano sería lo que cada individuo construye representativamente a partir de sus sentidos y experiencias. En otras palabras lo sagrado sería lo que vincula al grupo a partir del común acuerdo de representaciones de la sociedad significando símbolos de sentido de vida y de la acción. Por el otro lado la creencia de tipo individual sería más bien del tipo profano. En este sentido se puede uno preguntar que pasa con los aspectos mágicos, que como lo veremos son particularmente creencias y prácticas de tipo individual. Lo cual significaría que la magia sería particularmente profana puesta en relación y comparación con una creencia institucional universal e histórica de salvación. Éste ha sido precisamente el mundo de confusiones que se han hecho de la propuesta durkheimiana, del que iremos dilucidando paulatinamente.

Al respecto, además Durkheim agrega que para definir los hechos religiosos se debe partir de “*las prácticas relativas a las cosas sagradas*”, es decir, a los cultos. “*Las fuerzas ante las cuales se inclina el creyente no son simples energías físicas, sino verdaderas fuerzas sociales, son el producto directo de sentimientos colectivos.*”³³⁶ Será después, que progresivamente estas reflexiones tomarán lugar de manera más precisa en la obra sobre *Las formas elementales de la vida religiosa*.³³⁷ Al traducir estas cuestiones a nuestro caso particular el objetivo será precisamente por un lado el distinguir las cosas sagradas a cada grupo humano, observar las diferencias entre cada sistema de creencias existente en la dinámica mexicana; al tiempo que podremos dar cuenta del factor religioso institucional en el seno del sistema de creencias, lo cual nos permitirá dar cuenta de los factores antropológicos existentes en cualquier sistema de creencias. Asimismo, se tratará de

³³⁶ Durkheim, en, Danièle Hervieu-Léger et Jean Paul Willaime, (2001), *Op. cit.*, p. 157.

³³⁷ Hay que mencionar únicamente que fue importante la influencia que Robertson Smith tuvo sobre Durkheim al desarrollar la problemática de lo sagrado que establece un lazo importante entre la consagración de los objetos y que están sometidos principalmente a las interdicciones. Recordemos que para Durkheim los individuos no se dan cuenta de lo prohibido y las contricciones de la sociedad hasta que dejan de respetar la norma y se dan cuenta de este carácter constrictivo de lo social. Fue R. Smith quien sacó a la luz el formidable carácter ambiguo de las cosas sagradas. Por otro lado la aportación de Hubert y de Mauss son ineluctables, pues darían cuenta de todas las consecuencias teóricas de esta homología de la relación ritual de lo sagrado y de lo impuro. Cf. Danièle Hervieu-Léger, Jean Paul Willaime, (2001), *Op. cit.*, pp. 158-160.

estudiar *las prácticas relativas a las cosas sagradas y las verdaderas fuerzas sociales, como el producto directo de sentimientos colectivos*, podremos dar cuenta de las relaciones de poder que se establecen entre diferentes sistemas de creencias, y como según los contextos pueden dominar unos más que otros, de manera que en la relación de los grupos humanos diferenciados culturalmente se observen acciones de alianza, de contra-choque, de gestión, etc. todo ello a partir de lo que se concibe como la naturaleza de lo sagrado. Lo que es sagrado para uno no lo es para otros y la legitimidad de un sistema de creencias depende de su posibilidad de establecerse como sagrada para un número cada vez mayor de individuos o grupos sociales.

La constitución de lo sagrado en la religiosidad: entre lo instituyente y lo instituido.

¿Cuál es la naturaleza de lo sagrado, de qué manera se inserta en las relaciones humanas? Estas serán más bien las premisas que subyacen en la problemática de los sistemas de creencias y la desigualdad social. A decir de ciertos autores Durkheim inspirado de su sobrino Mauss y Hubert ligó la noción de lo sagrado a la de “*mana*”; noción propuesta por el antropólogo Codrington. El “*mana*” es esta fuerza atada a los objetos, a las personas y a los ritos en sí mismos y que hace eficaz este sentimiento de ligadura o cohesión social.³³⁸ Es interesante observar de qué manera el aspecto instituido de la creencia (religión) está ligada a un factor invisible, indeterminado, implícito, en otras palabras, a un factor instituyente (magia). Aquí se observa incluso en términos teóricos que el aspecto invisible (simbólico) está ligado a lo visible (iglesia), que lo instituido para conformarse necesita de lo instituyente, que lo invisible (magia) está atado a lo visible (religión). Es precisamente en el *mana* de Durkheim donde se juegan las luchas por la apropiación legítima de la producción de símbolos y de sentidos de la acción, es decir en lo instituyente y no en lo instituido.

Recordemos que Durkheim retomará esta expresión en *Las formas elementales de la vida religiosa* a partir de la noción del “*mana* totémico” que está ligada a una experiencia colectiva que se da en forma *emocional*. Estos “estados afectivos sociales” son en el principio lo que hace que se comparta el sentimiento de lo sagrado: la representación del *mana* que se constituye en él son las capas de la religión que en este caso se pueden ver representadas por la magia.³³⁹ Así está claro que la importancia del sujeto, de lo afectivo, de las fuerzas no racionales está presente en la reflexión durkhemiana. No se trata solamente de estudiar lo instituido, las instituciones, la religión en sí misma y lo sagrado; sino entender las relaciones de complementariedad que se dan entre lo instituido y lo instituyente, entre las iglesias e instituciones y lo carismático y momentáneo; entre la religión y la magia, entre lo sagrado y lo profano, entre los símbolos y lo sagrado. De ahí que no nos podemos únicamente conformar con la definición de religión como sinónimo de creencia, sino

³³⁸ Danièle Hervieu-Léger, Jean Paul Willaime, (2001), *Op. cit.*, pp. 161-163.

³³⁹ *Ibid.*

precisamente tener en cuenta que la religión no es más que un elemento más de un sistema interdependiente de creencias que juegan simultáneamente en el espacio de lo sagrado y lo simbólico. Hasta el momento magia/ instituyente había sido excluida de lo instituido/religión en la comprensión de la constitución de los sistemas de creencias.³⁴⁰ Por largo rato los análisis se habían enfocado al puro contexto de la religión, es tiempo no solo de ocuparse de la magia sino de su relación y rol que tiene en los sistemas de creencias y su particularidad en los procesos del creer.

Entre la magia y la religión: lo invisible de lo visible

En efecto una de las aportaciones más interesantes de Durkheim ha sido su diferenciación entre magia y religión. Si bien no se trata solamente de una aportación del denominado “padre de la sociología francesa”, sino que, como veremos más adelante con la noción de magia, es una constante de la gran mayoría de los autores clásicos de las religiones, en este apartado nos interesa más precisamente la propuesta de Durkheim por ser aquella que se impregnó de manera casi indeleble en el pensamiento sociológico de las religiones a lo largo de su siglo de vida. Veamos algunas diferencias que como se verá más adelante representan de manera emblemática las diferencias que se establecen entre formas de pensamiento y creencias étnico-indígenas frente al racionalista secular y/o frente al cristianismo histórico. Primeramente se señala que la magia permite una instrumentalización de las creencias y los ritos, y una utilización individualizada. Ciertamente Durkheim marca que las dos tanto la religión como la magia se complementan pero no se pueden confundir, más aún que tanto una como otra se rechazan. “*Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse y practicar los ritos de los que son solidarios*”,³⁴¹ por su parte las creencias mágicas no tienen como objetivo para los que se adhieren a ellas ligar los unos a los otros, es decir, “*No existe Iglesia mágica.*” No hay lazo durable entre el mago y su clientela que recurre a él. Observemos que no se está negando el sentimiento de pertenencia que se pueda crear entre individuos y grupos en los procesos mágicos, sino la inexistencia de la institucionalización de este sentimiento de pertenencia, más aún de la monopolización de estas pertenencias. De ahí que se pueda decir que para que una iglesia sobreviva hace falta un proveedor de simbolismos (en este caso la magia), aunque sean efímeros y momentáneos que posteriormente serán burocratizados, institucionalizados y monopolizados por una entidad representándose como el albacea de lo simbólico de la comunidad, es decir el conservador de la sacralidad de lo simbólico. Y lo anterior no significa que la magia

³⁴⁰ Como se ha mencionado antes existen otros autores que hablan de la neo-magización en los sistemas religiosos contemporáneos. (Cf. Christian Parker, 2003, *Op. cit.*). Empero a pesar de que se tratan de propuestas muy interesantes y que han abierto el debate terminan por enfocarse demasiado en su importancia dejando un poco de lado la relación de lo instituido con lo instituyente del que estamos haciendo referencia.

³⁴¹ Danièle Hervieu-Léger, Jean Paul Willaime, (2001), *Op. cit.*, pp. 166.

desaparece del campo de constitución de las creencias, o que su importancia es menor, sino todo lo contrario, la magia representa en la conformación de las creencias una dinámica de sistema, el empresario-inversionista de lo simbólico que mantiene viva la lógica (Sentido de la acción - identidad-) de las creencias y de lo religioso. Es decir tiene un papel esencial en este sistema.

Si acudimos a las teorías de las sectas, de las religiones populares, de las religiosidades simbólicas y del establecimiento de diferentes religiones universales, observaremos que esta dinámica de burocratización de lo instituyente es muy recurrente. Quizá aquí veremos algunas similitudes entre Weber y Durkheim. De ahí la importancia de la noción de iglesia que nos proporciona Durkheim. En efecto, la noción de Iglesia entra en toda la concepción durkheimiana de la religión y de su teoría sociológica, en el sentido que el sociólogo se encargara de estudiar las instituciones que generan el orden social y hacen reproducir éste. Ahora bien esto no ha significado que la reflexión sobre lo instituyente, sobre la magia y sobre lo subjetivo y emocional del sujeto haya desaparecido de Durkheim, simplemente se abocó más a la preocupación de la institucionalidad que a la de lo instituyente de la creencia. En el fondo de su preocupación principal está el saber que pasaría con las sociedades modernas sin el rol integrador de las Iglesias, sin el rol integrador de lo instituido. ¿Qué pasará si uno de los elementos del sistema se fragmenta?

De ahí la importancia de encontrar otras formas de iglesias, otras formas de lazo social, otras formas de cohesión social, otras formas de vinculación entre magia y religión entre instituido e instituyente, es decir, estar atentos a la transfiguración de lo sagrado; ya que es a partir de ello que la sociedad construye la dimensión comunitaria. He ahí la importancia del lazo social. De ahí que Durkheim haya planteado que la *“religión es un sistema solidario de creencias relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y practicas que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella.”*³⁴² Al respecto, nosotros agregaríamos más bien que la religión *forma parte* de un sistema solidario de creencias en donde las cosas relativas a las cuestiones sagradas son al menos aquellos elementos de referencia de tipo mágico, mítico y religioso. Por tanto no se trata de saber si la religión se ha impuesto a la magia o al mito, sino saber si la institución es el origen del mantenimiento a largo plazo del lazo social que mantiene a los seres humanos unidos y solidarios, esto es saber si la institución (iglesia) al monopolizar lo sagrado cumple su función unificadora. Así, la religión es precisamente aquella de donde los *“hombres de todos los tiempos vienen a tomar la energía que les es necesaria para vivir”* en comunidad a largo plazo.

Lo anterior es quizá más factible de entender si lo trasponemos al ámbito de la democracia (que sería una forma de creencia sagrada). Si sus instituciones (iglesias) no se mantienen, si pierden

³⁴² Durkheim, (1960), *Op. cit.*, p. 65.

su credibilidad, el sistema democrático se colapsa, tanto como si las mismas instituciones monopolizan demasiado las diferentes formas de expresión política (magias y hechiceros) que se dan fuera de dichas instituciones (marchas, plantones, mítines, protestas, etc.).

Es importante mencionar que Durkheim no encuentra convincente que las teorías naturistas como las de Müller reconozcan que el origen de la religión está en el miedo, la sorpresa y lo desconocido que se da en los seres humanos a través de la experiencia que tienen con la naturaleza, con su entorno. Pues cómo poder explicar a través de este presupuesto que las representaciones permitan asegurar el conocimiento y una toma de conciencia efectiva de la realidad natural y que sobrevivan y constituyan sistemas permanentes de ideas y de prácticas. Para Durkheim las creencias no son productos de sueños y miedos ya que contienen fuertes vínculos con la realidad vivida por los seres humanos, es decir, con la realidad social. Para Durkheim lo que es importante es reconocer la continuidad fundamental que existe entre las creencias colectivas que hacen vivir a los seres humanos modernos que son los de su entorno y su época. En este sentido todos los grupos humanos están destinados a producir hipótesis explicativas que permitan dar sentido a las situaciones que viven, y compartir entre ellos las significaciones que se dan. De hecho en las sociedades modernas están implícitas formas “no racionales” de explicarse el mundo. Empero la cuestión de los sueños es en realidad una negación del imaginario del que profundizaremos más adelante.

Cada creencia considerada como un axioma tiene verdades que hay que descubrir, por eso es importante situarse en el lugar del creyente para entender el fenómeno religioso. Es algo así como la observación participante, que es entrar en la inteligibilidad del creyente; que es por antonomasia el creer. Por esto, Durkheim para dar cuenta de la “verdad” de la religión plantea estudiar ésta de la manera más simple posible, que para nosotros no es más que la creencia en sí misma, sea ésta de tipo mágica, de tipo mítica y/o de tipo religiosa.

Es importante mencionar que Durkheim habla de un sistema de fuerzas cuando se refiere a la dinámica de la religión. Lo que encuentra en común son los sentimientos similares que se despiertan en los creyentes. Es en este sentido que encuentra en el totemismo, no un culto a los animales, sino una fuerza anímica e impersonal, que se encuentra en cada uno de estos seres sin que por tanto se confundan entre ellos, en la cual todos participan, que les precede y sobrevive ante los creyentes. Esta fuerza es el dios que adora cada culto totémico. Este es el principio del mana del que hablamos antes. Fuerza que al entrar en contacto con ella tiene efectos directos, es una formidable potencia moral, que liga a los individuos en el grupo y los constriñe a actuar en contra de éste, ya que es la fuente de la vida moral del clan y este culto está presente en todos los sistemas de creencias, de los más simples a los más complejos ya que esta fuerza es la materia por la cual se

construyeron los seres de todas las especies que las creencias de todos tiempos han deificado. Así a la base de la institucionalidad de la creencia se encuentran poderes indefinidos, anónimos, más o menos numerosos (magia). El dios y el clan son una misma cosa. El dios del clan es el clan en sí mismo, en suma el dios que los hombres adoran y al cual le rinden culto es en realidad la sociedad en sí misma, ya que es la que suscita la comunión de las conciencias colectivas. Y es así que cuando se alcanza un grado lo suficientemente intenso y compartido, esta comunión de conciencias suscita lo religioso, pues son reconocidas como sagradas. Esta realidad no es otra cosa que la sociedad en sí misma. Para Durkheim esta experiencia colectiva es la fuente originaria de toda “religión”.

La emergencia de los sentimientos colectivos: de la experiencia de lo sagrado a la religión institucional

La manera en la que Durkheim trata de explicar cómo se suscitan estos sentimientos colectivos es a través de la fiesta, de lo que él llama la *efervescencia colectiva* (simbólico), que es una fase de intensa emoción, que llega a conformar las “emociones profundas” a través de las cuales la sociedad se crea a sí misma imprimiendo de manera indeleble su marca en las conciencias colectivas. Es en estas fiestas en estas efervescencias fragmentadas y repetidas que se mantiene el sentimiento religioso. Y estas fiestas no son más que las ritualidades que constituyen el mundo de vida de los grupos humanos.³⁴³ Así veremos como se mantiene un sistema racionalista secular con la constante ritualización de la bandera y la nacionalidad a través del himno y otras formas de sacralización colectiva, tanto como las fiestas parroquiales o patronales conforman una parte importante en los procesos de socialización en las comunidades indígenas.

Para Durkheim las lógicas sociales se inscriben en el principio de la vida ritual de los grupos humanos, en la medida en que hay una necesidad de reactivar constantemente las representaciones colectivas que se relacionan con los seres sagrados. Los seres humanos tienen necesidad de tener dioses para existir en sociedad, es decir vínculos simbólicos y sagrados que los unan unos a otros. Empero los dioses dependen de los seres humanos a través del culto que hace preservar su existencia. Es precisamente las prácticas institucionales religiosas y las creencias racionalizadas lo que permiten mantener las “emociones profundas” que surgieron en un momento de vinculación grupal con lo invisible (hierofantas/magia).

Será esto lo que llevará a Durkheim a distinguir dos ejes principales en la estructuración del fenómeno religioso, el primario, que es el del contacto emocional con el principio divino (magia), y el secundario en el cual esta experiencia se socializa y se racionaliza diferenciándose en creencias,

³⁴³ Danièle Hervieu-Léger, Jean Paul Willaime, (2001), *Op. cit.*, pp. 167-168.

ritos y cultos (iglesia). Esto tiene como función hacer viable y soportable una experiencia naturalmente peligrosa, efímera y/o fugitiva. Esto es lo que llamamos la institucionalización de las creencias, es decir, asegurar la domesticación de la experiencia emocional (magia), manteniendo el aspecto como si se tratase de una experiencia “originaria”, como forma fundadora del sentimiento religioso (institucional). Las creencias y los ritos aseguran un lazo funcional entre el universo de las significaciones simbólicas de donde se obtiene la experiencia emocional, se trata de una dialéctica entre la emoción y la creencia, entre la emoción y el rito, entre la magia y la religión.

Así de la administración de lo sagrado (magia) pasamos a la institucionalización religiosa de la “emoción de las profundidades” (religión). Lo anterior no impide que analicemos la manera en la que se ha preservado la fuente energética donde la colectividad pueda obtener el sentimiento de su existencia propia y reconstituir su ideal común. Por eso el ser humano necesita producir creencias que los limite, los constriñan, algo que no pueda contrariar, ni negar; eso es la fuente del lazo común. En este sentido la religión es *perenne*, tanto como los *sistemas de creencias*. No hay sociedad sin religión, ni sin equivalente de una religión. Es decir sin el equivalente de la institucionalización de las creencias. Y si como bien lo mencionamos esta institucionalización depende de lo instituyente se puede decir que no hay sociedad sin al menos un sistema de creencias, donde confluyen la magia y la religión.

Asimismo, siguiendo a algunos autores, los grandes periodos de innovación social (instituyente) son inseparables, de los periodos de creatividad simbólica, como lo son los grandes momentos de efervescencia del tipo de la Revolución francesa, la Revolución mexicana, que bajo el entusiasmo general se encontraron en la renovación de elementos sagrados: Patria, Libertad, la Razón o Tierra y libertad.³⁴⁴ El proceso que le sigue a estos momentos de efervescencia es precisamente su institucionalización, su burocratización y su monopolización. De ahí que no sea más que emblemático de esta dinámica hablar de un Partido Revolucionario Institucional (PRI). Lo anterior nos muestra de qué manera estas dinámicas terminan por hacer un llamado a una moral, que para el caso de la moral secular no es más que la fundamentación de la misma a través de la ciencia, respondiendo a las aspiraciones nuevas de una “comunidad sagrada de ciudadanos.” Los dioses envejecen, mueren pero hay otros que todavía no han visto su alumbramiento o que se van gestando en las matrices simbólicas de lo sagrado. Esos nuevos dioses terminan por salir de la sociedad misma, de sus profundidades, eso es lo que se llama la permanencia de lo sagrado, que no es posible de entender sin este proceso de constante renovación entre lo instituyente y lo instituido. Recordemos que una conducta es moral y por tanto social, por qué depende precisamente de una regla que se ha institucionalizado como sagrada para una comunidad. Es la existencia de la regla y

³⁴⁴ Danièle Hervieu-Léger, Jean Paul Willaime, (2001), *Op. cit.*, pp. 184-187.

de la sanción lo que acompaña necesariamente la moralidad de una acción. El hecho moral tiene en primera instancia la forma de un signo exterior cuyo objetivo está complementado por el sentido de la constricción. Hay entonces una moral en lo religioso y algo de religioso en la moral. Así Durkheim busca expresar en términos racionales la significación de este sagrado, por lo que antes de interpretar hay que situarse en el lugar del creyente; sentir la religión como lo hace el creyente mismo. El objetivo de cada investigación es discernir por tanto las causas, siempre presentes, de las cuales dependen las formas más esenciales del pensamiento de la práctica religiosa.³⁴⁵

Es claro que en Durkheim existe una relación de la religión con la existencia de las iglesias, se trata de una preocupación por las instituciones y una concepción de lo social a partir de las instituciones, lo cual significa que lo social está relacionado con el carácter colectivo, con el lazo social y la cohesión social representado en el hecho religioso a través de la Iglesia. Empero esto no ha significado el desdén de la importancia que toma los aspectos emocionales y subjetivos de lo simbólico (magia).

Lo mismo se puede decir con la interpretación de la introducción de lo sagrado y lo profano a partir de la idea de que todas las creencias religiosas suponen una clasificación de cosas, en donde los seres humanos se representan la realidad en una dualidad (profana y sagrada) que les permite elaborar procesos de diferenciación válidos, justificados y legítimos. Así, encontramos una diferencia entre dos mundos, lo que no quiere decir separados y no relacionados, sino que representan procesos que legitiman las relaciones de fuerza que se dan entre grupos diferenciados. Asimismo encontramos en el carácter de cohesión social un sentimiento implícitamente y estrechamente relacionado con lo sagrado que no es más que la conciencia colectiva que esta cohesión proporciona. Este aspecto emocional y subjetivo se involucra con los aspectos materiales que de lo simbólico, permite que se mantengan vivos, sagrados, es decir, legítimos a través de los ritos. Es esto lo que permite que la efervescencia social mantenga una conciencia de lo común. Es precisamente de aquí que surgen las creencias colectivas. Son las fiestas y los momentos de excitación lo que nos hace olvidar nuestra interioridad privada y se vuelve pública y compartida con los demás. En este sentido, la preocupación principal de Durkheim será entonces la relación individuo-sociedad cuyo análisis se encuentra en el origen de su dualidad entre sagrado-profano, donde la sociedad (vivir en común) es una fuente única de lo que es sagrado. Los dioses son las formas simbólicas bajo las cuales los hombres adoran y concretizan la vida colectiva. Sea cual fuere la forma que establecen dichos dioses.³⁴⁶ Precisamente es a partir de la noción de *comunidad* que podemos mejor encontrar las bases teóricas y metodológicas de Durkheim, ya que da cuenta

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

principalmente de lo que está en lo más profundo del ser humano como son las creencias, la fe, las categorías mentales, las tendencias de comportamiento, las reglas y las maneras de organizar su entorno. Vale recalcar que los factores asociados a la institucionalidad de las creencias son la moral, la prescripción de una acción prescrita conteniendo carácter impersonal que conlleva a sentirse perteneciente y atado a una comunidad. Es precisamente el carácter impersonal de la moral (institucionalidad de la creencia) lo que hace que nos sintamos solidarios en las sociedades en las que nos comprometemos (familia, corporación, asociación política, patria, humanidad). Efectivamente para actuar moralmente hace falta plegarse a la regla y a un ideal colectivo. Como se puede ver la noción de *comunidad* es esencial en el análisis de la moral en Durkheim.

La transfiguración de lo simbólico en Durkheim

Lo que es importante tener en mente en todos estos factores conceptuales, metafóricos y analíticos es que Durkheim busca establecer la relación de que la sociedad da cuenta de lo simbólico porque se busca en ello una forma de trascendencia de lo individual o grupal, a través de diferentes formas de pensamiento y significación de la vida de donde la necesidad de la formación de las creencias. En este sentido la ciencia por ejemplo sería una manera de transfigurar la religión a la sociedad. La ciencia recrearía las creencias institucionalizadas (religión), de ahí la pertinencia para nuestro estudio de que Durkheim quiso mostrar que el objeto de la religión no era otra cosa que la transfiguración de la sociedad. Ciertamente hoy se reconoce que el derecho, la moral, el pensamiento científico nació y se vio influida de la religión, fusionándose permaneciendo en el mismo espíritu institucionalizado. Empero no se ha insistido lo suficiente en este carácter capital de la transfiguración de lo simbólico a través de diversos sistemas de creencias que da cuenta Durkheim, y que aquí se plantea de manera importante con el sistema de creencias racionalista-secular.

Ahora bien vale insistir que uno de los conceptos centrales contenidos en la interpretación de la religión en Durkheim es aquel que da cuenta de una fuerza anónima y difusa, como es el *mana* que en cierta medida es una forma de creencia simbólica en la magia. De ahí la importancia de los totems, y la manera en la que esta simbolización se va institucionalizando hasta conformar elementos importantes de las Iglesias. Lo que conduce no sólo a distinguir el momento sagrado de lo profano, lo extraordinario del ordinario, el cotidiano del trascendental sino de igual manera que la sociedad en sí misma despierte en nosotros el sentimiento de lo divino, se imponga y lleve a distinguir entre momentos de existencia superiores a otros, devoción y adoración en la vida del grupo como frente a otros grupos de pertenencia; esto es la jerarquización. En este sentido las nociones de nación, libertad, revolución han tenido una carga sagrada durante las constituciones de

las revoluciones, las repúblicas y otros sistemas de organización de tipo estatal. Para Durkheim, esto es lo que nos permitirá comprender los momentos donde las sociedades posteriores se ven de nuevo tomadas por el delirio sagrado, surgiendo religiones nuevas o nuevos fundamentalismos. El carácter institucionalizado de las creencias es inherente a las sociedades tanto como la efervescencia simbólica y subjetiva que lo alimenta. De ahí la importancia de la propuesta de Durkheim para la conformación de nuestra clave de lectura. De ahí que Durkheim plantee que la sociedad es a la vez real e ideal, es decir, creadora por esencia. Esto significa que es necesario tener en mente la dificultad de darle un espacio a la formación de creencias meramente pertenecientes al sujeto, sin que se considere por otro lado el lugar institucionalizado de la creencia (religión) y a la inversa al ser simbólica una idea, al ser un ideal que lleva a adorar lo trascendente, es difícil constatar este amor a lo concreto que es la sociedad, sin dar cuenta de la efervescencia y los aspectos emocionales que produce el sentimiento de pertenencia. Por eso se plantea con Durkheim que la sociedad es creadora de religión (institucionalización de la creencia) ya que produce efervescencia, poniendo a los individuos en estados de efervescencia social. Ciertamente se puede criticar lo esencialista de la religión a partir de la adoración individual al grupo que propone Durkheim, en la medida que elimina la importancia de la adoración grupal al individuo, pero eso no significa que la manera en la que describe este proceso de institucionalización de las creencias no nos permita acceder al análisis de la importancia de lo simbólico y lo sagrado para la fundamentación de la diferenciación social, así como la importancia de la efervescencia para la conformación de sentimientos de pertenencia. Precisamente para Durkheim, las concepciones religiosas (la institucionalización de las creencias) tienen como objeto “*expresar y explicar no lo que hay de excepcional y anormal, sino de mostrar lo que es regular.*” Es decir materializar lo invisible (lo instituyente). En este sentido para estudiar pertinentemente la religión hay que esforzarse ante todo por restituir el sentido vivido de las creencias de los mismos interesados. Esto nos indica que el análisis de las creencias se localiza en el carácter simbólico o sagrado de las creencias y no en lo divino, pues “*la idea de dios y de espíritus está ausente, o al menos no tiene un lugar primordial*” en todas las cuestiones sagradas y simbólicas. En este sentido hay creencias sin dioses, pero por lo contrario no hay religiones sin creencias que estén atadas a lo simbólico y con caracteres sagrados, de manera que no se puede definir la religión exclusivamente en función de la idea de dioses y de los espíritus.³⁴⁷

³⁴⁷ Danièle Hervieu-Léger, Jean Paul Willaime, (2001), *Op. cit.*, pp. 186-191.

II.1.4 De lo simbólico a la re-simbolización de las acciones no deseadas en Weber

“La ‘decadencia de Occidente’ no es una hipótesis ni una profecía sino un hecho consumado. Aquel espléndido desenvolvimiento cultural que se inició en las comarcas europeas alrededor del año 1000 y que produjo las catedrales góticas, el arte renacentista, a Shakespeare y a un Goethe, la arquitectura precisa de la física newtoniana y toda la gloria de la cultura europea... todo ese enorme ciclo histórico ha pasado y es imposible volverlo a avivar por medios artificiales.”

Ludwing von Bertalanffy. ³⁴⁸

Cuando Max Weber planteó el advenimiento de otra forma de canalizar el capitalismo ya existente, por el conducto no deseado de formas ascéticas de comportamiento, estaba también haciendo referencia a una forma específica de racionalidad, que en lo esencial se constituía por la pérdida de sentidos mágicos de la existencia (*Entzauberung der Welt*), y la instrumentalización de la razón para generar formas institucionales reglamentadas del comportamiento (burocracia y ciudadanía). Lo anterior por tanto, en un segundo movimiento histórico, encajonaba las diferencias de todo tipo, las alternativas culturales (en toda la extensión de la palabra), es decir, la diversidad de racionalidades al ámbito de lo privado (secularismo) prevaleciendo de manera legítima una sola racionalidad (racionalismo instrumental occidental moderno). El hecho de que en la actualidad la dinámica tienda más a extender la expresión legítima de diversas racionalidades y formas de ver el mundo en el espacio público, es asunto que concierne la misma reflexión weberiana y que se relacionan de manera intrínseca con la conformación de los sistemas de creencias y las reproducciones culturales, que hasta el momento no habían sido ampliamente abordados por los estudiosos de lo simbólico.

Las reproducciones culturales o la conformación subjetiva de los sistemas de creencias en Weber no constituyen términos empleados por el autor de forma explícita en su esfuerzo por entender y explicar la constitución y dinámica de la sociedad, pero es también cierto que las preocupaciones a que apuntan estos términos están presentes y de forma substantiva en la obra del autor. Dos ejemplos concretos de ello serían, primero, su esfuerzo por entender el Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) social, es decir, por captar lo que en la terminología moderna podría denominarse el contenido simbólico de la acción de los sujetos, o la reproducción cultural de las sociedades. Segundo, su esfuerzo por analizar las relaciones existentes entre un marco valorativo específico (las creencias) y la acción social de los sujetos en el terreno económico. Es decir, un intento explícito por tratar de captar el cómo las representaciones religiosas o sistemas de creencias incidieron en el comportamiento de los actores económicos que desempeñaron, a su

³⁴⁸ Von Bertalanffy, Ludwig, *Teoría General de sistemas*, FCE, México, 2006, p. 253.

entender, un rol clave en la gestación del capitalismo moderno en la Europa occidental del noroeste de los siglos XV y XVI. Es claro que si bien el autor no utiliza las expresiones de simbólico y representaciones sociales en su obra, sus análisis sobre el sentido subjetivo de la acción, y los vínculos entre la ética protestante y el espíritu capitalista constituyen esfuerzos conceptuales orientados a captar el rol de las reproducciones culturales en la conformación de la acción social.

Ahora bien, en cuanto al tema de las reproducciones culturales, insistimos que este tema se vincula con Weber en el estudio de la acción social. A diferencia de Durkheim, Weber considera imprescindible para entender el sentido mentado de la acción, el análisis de la propia visión del sujeto. En sentido estricto Weber plantea que la explicación sociológica es posible sólo si se logra comprender la acción por la vía de la interpretación del sentido que ahí surge. Es decir, no podemos entender cómo se plantean las acciones políticas de desarrollo aplicadas en los pueblos indígenas si no se comprende la interpretación de la sociedad que se hace del grupo que propone llevar a cabo estas acciones políticas. La noción de acción social,³⁴⁹ más que significar la descripción de un comportamiento dado, nos lleva a considerar el vínculo que existe entre individuo-sociedad, la relación de lo micro con lo macro, la asociación entre acción y estructura en una especie de supremacía analítica con respecto al sujeto que llega a influir la vida social —de manera deseada o no— así como el lazo que es necesario tener entre la racionalidad y los actos no buscados, entre la objetividad construida y el sentido mentado de la práctica el cual es contraído por el sujeto. *“Por sentido entendemos el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien existe de hecho: en un caso histórico dado, como promedio y de modo aproximado, en una determinada masa de casos, como construido en un tipo ideal con actores a este carácter. En un modo alguno se trata de un sentido objetivamente justo o de un sentido verdadero metafísicamente fundado. Aquí radica precisamente la diferencia entre las ciencias empíricas de la acción, la sociología y la historia, frente a toda ciencia dogmática, jurisprudencia, lógica, ética, estética, las cuales pretenden investigar en sus objetos el sentido justo y válido.”*³⁵⁰ De esta manera Weber nos obliga a dar cuenta de que la acción se da en el contexto de estructuras sociales heredadas del pasado (mito) y que se manifiestan en el presente (magia), tal y como se podrá observar con las creencias étnico-indígenas o cristianas históricas. La realidad social no existe independientemente de los actores, es parte de su construcción, de su historia y de su espíritu del tiempo en el que viven.

Adicionalmente define la acción social como un significado con sentido emprendido por un sujeto que supone la presencia (física o no) de otro sujeto; esto significa lo que se denomina como procesos de alteridad. Se trata de una acción orientada hacia otro sujeto (o grupo de sujetos). En un

³⁴⁹ Max Weber, *Economía y Sociedad*, (1999), *Op. cit.*, pp. 18-27.

³⁵⁰ Max Weber, (1999), *Op. cit.*, p. 6.

sentido más general Weber plantea que no es posible entender el sentido de la historia al margen del contenido simbólico de la misma, es decir, sin considerar el sentido que los sujetos dan a sus acciones, sin estudiar sus impulsos, los fundamentos que los mueven a adoptar las acciones que emprenden. En este sentido, no es posible entender el sentido de la historia de las políticas públicas aplicadas a los pueblos indígenas, sin estudiar las reproducciones culturales y específicamente los sistemas de creencias que movieron a los grupos involucrados a adoptar las acciones que emprendieron, tanto de respuesta como de sumisión. Es interesante observar que en Weber, el sentido subjetivo de la acción no sólo corresponde con los móviles racionales de la misma, sino también con factores no racionales, de orden emotivo. Ambos aspectos forman parte, a su vez, del “universo” de valores que el actor ha asumido para dar sentido a su vida y desarrollar sus acciones. Así, el Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) no es unívoco, ni coherente, sino que puede asumir múltiples formas e incluso, al combinar elementos racionales con los no racionales puede asumir formas aparentemente contradictorias. En este sentido, este planteamiento es de mucha ayuda para comprender la manera en cómo los diferentes sentidos de los actores involucrados en la historia de las políticas públicas de México (cristianos, indígenas, mestizos laicos-seculares), se van combinando, mezclando, cambiando de puntos de vista a lo largo de la historia, por lo que sin duda se podrá encontrar un matiz entre una elite gobernante con un discurso laico secular, pero con fuertes influencias católicas, o bien un líder o un grupo indígenas con un discurso étnico-indígena pero reivindicando valores propios a la modernidad racional-secular (EZLN), o bien un pastor protestante planteando un discurso basado en las escrituras del evangelio, pero retomando valores propios a las comunidades indígenas y pasado mesoamericano.

Adicionalmente, la acción no sólo está influida por los elementos subjetivos del actor (el sentido atribuido a la misma), sino también por condicionantes sociales. Esto es así por cuanto el actor es siempre, un actor social, es decir un individuo miembro de una comunidad, un grupo, una cultura, que comparte con otros individuos tanto lazos culturales como económicos, sociales, políticos, religiosos. Es decir, el actor está inmerso en un entramado de relaciones, instituciones y vínculos sociales de los cuales no se puede desprender, y de donde extrae, al tiempo que construye, los marcos valorativos que orientan su accionar. En este sentido, el planteamiento en la investigación no tiene que ver si las políticas están bien o mal, o de querer promover un *politismo* académico en donde se ponga a los indígenas como víctimas, sino solamente entender el peso que tienen sus costumbres, sus maneras de pensar, en suma sus sistemas de reproducción cultural en la adaptación, proposición, en la puesta en operación las políticas públicas aplicadas en sus comunidades, y a la inversa el peso que tienen sistemas de creencias específicos en la conformación de las propuestas de desarrollo, con el fin de comprender mejor el conjunto de sentidos y acciones

que existen en la realidad mexicana. En suma, se trata de estudiar las afinidades selectivas de los actores sociales.

En este sentido, es claro que las reproducciones culturales, entendido como la construcción del Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)), es tanto un fenómeno de orden social ya que supone la presencia de otros actores sociales con los que el actor se relaciona por medio de su accionar cotidiano, pero también se trata de un fenómeno individual en tanto que cada sujeto le confiere un sentido específico a su acción. Ahora bien, Weber está preocupado principalmente por estudiar los sentidos socialmente compartidos, como cuando analiza la ética protestante y el espíritu del capitalismo, es decir, los universos simbólicos que comparte un grupo de individuos y que los lleva a actuar de una determinada manera en uno o varios campos de su vida (el social, el económico, el político, etc.)

De los sistemas de reproducción cultural a la religiosidad

En sus estudios sobre la religión, y fundamentalmente en el análisis de los vínculos existentes entre la “ética protestante y el espíritu del capitalismo” se puede observar un ejemplo claro del cómo Weber intenta analizar los influjos que tiene lo simbólico, en tanto que representaciones sociales del mundo y sistemas de creencias, sobre el comportamiento de los actores. Debe recordarse que Weber considera que el tema de la irracionalidad del mundo y de la acción social es fundamental en su noción de religión. Weber se interesa por estudiar y conocer los contenidos específicos que conforman las doctrinas protestantes calvinistas, a efectos de descubrir los elementos de estas doctrinas (su ética) que dan pie a un comportamiento económico afín con la lógica de producción capitalista moderna. En este sentido, propone un conjunto de articulaciones teóricas que permiten entender el por qué la ética protestante calvinista (que aquí podemos entender como un universo simbólico referido al campo religioso) guarda afinidad con la lógica de producción del capitalismo moderno (en nuestro caso un determinado tipo de acción social que tiene lugar en el campo económico, pero que a su vez, es parte también de una visión de mundo -representación social.).

Es precisamente por ello que estudia la ética protestante, como una ética practicada, es decir, como una forma concreta de pensamiento y de vida, una manera práctica que orienta el comportamiento de los actores en el mundo, un referente simbólico que “norma” el accionar de todos aquellos individuos que se rigen por los preceptos religiosos que se derivan de la lectura calvinista de la relación entre el individuo, su presencia en la tierra y la relación con Dios. En tanto tal el Calvinismo expresa una ética puritana que define un estilo religioso, un comportamiento y una mentalidad, una forma de pensar, analizar, actuar y vivir en el mundo que tiene consecuencias tanto en términos de constitución de comunidad religiosa como en el ámbito económico. Esto es de

tomar en cuenta para entender posteriormente de qué manera la educación republicana es un reflejo de una ética y una moral específica, tanto como ciertos comportamientos cotidianos en las comunidades indígenas.

En este sentido la religión para Max Weber es una forma particular de actuar en comunidad cuyo objetivo para los sociólogos es advertir las condiciones específicas en las que se conforman estas formas de actuar y sus efectos e implicaciones en la sociedad. En otras palabras, se trata de indagar la manera en como una ética común, grupal, véase tribal se vincula con un espíritu del tiempo (*Zeitgeist*) específico de una sociedad y repercute en acciones concretas de organización política, social, cultural y económica. Para Weber, la religiosidad o su dominio de acción consiste principalmente en la manera en la cual se reglamentan las relaciones de los hombres con las potencias del más allá, sin que por tanto se busque pronunciarse por cualquier esencia definitiva sobre lo religioso y sobre lo mágico.³⁵¹ De lo anterior, basta con que recordemos la importancia de la *comunalización* que contienen la referencia a lo religioso. Hay que subrayar que el autor no establece una relación mecánica entre las reproducciones culturales (entendido aquí como la práctica de una ética religiosa) y la acción de los sujetos (en este caso la acción económica), sino más bien una afinidad selectiva entre dos sistemas mentales, dos disposiciones de espíritu (el religioso/ protestante y el espíritu del capitalismo moderno), tal cual en esta investigación se trata de dar cuenta entre las disposiciones de un espíritu específico “sistemas de creencias” y las acciones o resultados concretos de la relación de estos diversos sistemas de creencias (desigualdades sociales). Es claro que se trata como Weber de designar una afinidad de sentido, una relación interna y significativa entre dos configuraciones. Con ello se deja abierto el camino al rompimiento con las lecturas mecanicistas, deterministas y unilaterales de la acción de los sujetos sociales, particularmente las que refieren a las sociedades étnicamente diversificadas.

El análisis de las reproducciones culturales en Weber, como se mencionó, se desarrolla considerando los elementos subjetivos que motivan la acción de los individuos. Estos elementos no sólo son de tipo emocional, sino que también aluden a la existencia de relaciones intersubjetivas, dado que la acción social es siempre una acción orientada hacia otro sujeto (agencia). Además se incorporan las condicionantes sociales, en tanto que el individuo es miembro de una comunidad (organización, sociedad) y en tanto tal desarrolla un conjunto de valores y visiones del mundo que orientan (no lo determinan) su accionar (estructura). Es importante recordar que en Weber el

³⁵¹ A decir de tantos otros autores y particularmente de Ramos Lara, *Racionalidad y “Desencantamiento del mundo” en Max Weber*, McGraw-Hill, México 2000, p. 27, Weber no logra dar una definición ni de la magia, ni de la religión, pues el manuscrito al respecto no fue finalizado, de manera que su sociología de la religión carece de definición explícita de lo que se debe entender por estos dos conceptos. Aquí no se aborda esta problemática, sino la relación intrínseca entre religión y magia.

estudio del Sentido de la acción (identidad), es un elemento clave para interpretar la misma, es decir, para explicar las acciones que desarrollan los sujetos, sin embargo, aún cuando se logre esto, según el autor, no hay certeza de que la explicación dé cuenta realmente de cuales son los móviles últimos que motivaron al sujeto a emprender las acciones que desarrolla en un momento dado. Esto quiere decir que el estudio de las reproducciones culturales (entendido como el sentido subjetivo social y personalmente construido de la acción) es un recurso analítico-explicativo para formular hipótesis explicativas que están sujetas a la controversia, como el caso que aquí nos ocupa. Por tanto lo que se busca encontrar son los sentidos de la acción que se dan en los diversos sistemas de creencias que se relacionan en una realidad concreta mexicana.

El pluralismo de la religiosidad en Max Weber

Dicho lo anterior consideramos que hay tres aspectos que presentan en la actualidad las principales problemáticas y aportaciones que podemos movilizar para nuestra investigación en torno a los sistemas de creencias y de la religiosidad que se presentan en contextos como el mexicano, y que están ampliamente inscritos en la obra de Max Weber, principalmente en lo que concierne su propuesta teórica y sus análisis de la religiosidad y de los valores. Estos aspectos, por supuesto, son interdependientes entre sí tanto como los elementos de su metodología antes mencionada.

Max Weber, más que cualquier otro precursor de la sociología de las religiones, dio una amplia importancia a la misma institución religiosa, pero también, a los procesos mágicos inscritos en los sistemas de reglamentaciones de vida.³⁵² Dicho en palabras mismas de Weber “*la acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo.*” Los actos prescritos por la religión o la magia deben ser entendidos entonces “*para que te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra.*”³⁵³ Estos planteamientos no dejan de tener importantes consecuencias en el mundo moderno que acogió la sociología, y aun más en la actualidad para el análisis del pluralismo de creencias en una sociedad específica, pues las dos referencias recalcan que toda acción se vincula con un aspecto sagrado y trascendental de la vida; sea éste técnico (mágico), sea éste institucional (religioso), pues al mismo tiempo tienen que ver tanto con el sentido que se le dé a la existencia, como la técnica que se use para ello.

En este sentido hablamos de un rompimiento con respecto a la perspectiva según la cual solamente la religión histórica institucional ejerce un dominio sobre los actos humanos, es decir,

³⁵² Weber, no estudia las religiones de manera prioritaria como sistemas de creencias, sino como sistemas de reglamentación de la vida que han sabido reunir alrededor de ellas una masa particularmente importante de fieles. Max Weber, *Ensayos sobre Sociología de la religión*, Vol., I, versión de Julio Carabaña y Jorge Gil, Taurus, Buenos Aires, 1998.

³⁵³ Weber (1999), *Op. cit.*, p. 328.

Weber incluye en sus análisis los procesos mágicos inscritos en los sistemas de reglamentación de vida (magia, religión) como formas que dan sentido también a las acciones. Éste, es el aspecto que lo va a distinguir de sus contemporáneos pues incluye a la magia como un importante elemento de esta relación, y no la separa tan abruptamente y evolutivamente de la religiosidad de los hombres.³⁵⁴ Cabe señalar que efectivamente hay una oposición fundamental en la sociología religiosa de Weber entre magia y religión ética. De hecho la *etización* de la religión es uno de los procesos que están inscritos en la racionalización del mundo, esto es lo que nos hace asociar religión con institución o institucionalización de la moral. Pero una vez más la interpretación no debe ser tan radical. Desafortunadamente un gran número de especialistas continúan viendo los procesos mágicos analizados por los sociólogos clásicos, incluso en la obra de Weber, como instancias que están en vías de desaparición o fuera de nuestra realidad (primitivas), sin embargo, y aunaremos en ello algunos párrafos más adelante, basta con decir que el proceso mágico en su análisis funge como medio para distinguir el proceso de racionalización llevado a cabo en Occidente, en comparación con otras culturas y regiones en el mundo.³⁵⁵ Lo cual no significa que en el mismo occidente se haya borrado del mapa la lógica mágica, verbigracia los procesos carismáticos que se pueden observar en la política contemporánea. Se trata más bien de dar cuenta de la pérdida de dominación por parte de la magia en las relaciones sociales. En otras palabras, la oposición entre magia y religión funciona en su sociología como un medio de distinción entre racionalidad occidental moderna, y racionalidad en las demás culturas en el mundo, pero en ningún momento la sitúa como una instancia caduca de los procesos de legitimación, incluso en el mismo occidente. Se pudiera decir que hay ahí una especie de asociación entre dominio de la magia en las sociedades premodernas, y decaimiento de ésta en las modernas. Lo anterior es pertinente en el análisis si se entiende estrictamente premoderno, antes de la Modernidad occidental descrita por Weber. De esta manera podemos decir que Weber no plantea, de manera tan tajante como sus contemporáneos,³⁵⁶ que los procesos mágicos son procesos mentales olvidados, primitivos, del pasado, sino como un proceso tan legítimo como la religión que influye de manera pertinente las acciones de los seres humanos en la tierra.

³⁵⁴ Como se pudo ver ciertamente Durkheim, no desdeña la magia en los procesos de socialización de los grupos humanos, sobre todo cuando hace referencia a los tótems, sin embargo sí distingue claramente magia y religión, particularmente desde un enfoque positivista que refiere a etapas históricas de evolución. C.f. Durkheim, (1960), *Op. cit.*

³⁵⁵ A este respecto no hay más que dar una hojeadita al Vol. II de *Ensayos sobre sociología de la religión*, 1998, *Op. cit.* para darse cuenta del peso que Weber le otorga a la magia en la conducta de la vida de los asiáticos, para explicar la ausencia de cualquier vía mental que los condujese a un modo de vida racional en el mundo. Un estudio más profundo y pertinente se encuentra en Ramos Lara, (2000), *Op. cit.*

³⁵⁶ Como lo plantea Durkheim, Marx, Frazer, Bergson, Comte, Tylor, Lewis, etc. En ello profundizaremos más adelante.

Importa señalar, que para nuestro autor se puede interpretar que la magia es aquello que está en competencia por la manipulación, a través de diversos medios, de las fuerzas naturales, con el objetivo de obtener un fin deseado. Es la creencia en la posibilidad de manipular a, negociar con Dios, o en su defecto con la institución eclesial representante, a través de medios técnicos. Vemos, por tanto, en esta sujeción dos aspectos importantes: a) la existencia de la “racionalidad mágica”³⁵⁷ con sus medios y sus fines; y b) la competencia de la magia con la racionalidad religiosa por medio de la técnica, sea ésta terapéutica, material, tecnológica. Esto es de gran importancia para entender, por ejemplo, la conformación de los llamados nuevos movimientos religiosos, o bien la convivencia entre diferentes sistemas de creencias en las comunidades indígenas y su múltiple legitimidad. Regresaremos a este último aspecto más adelante en el análisis de las propuestas contemporáneas sobre la religiosidad que efectuaremos. Basta por el momento con señalar la consideración racionalista de la magia que hace Weber a diferencia de sus contemporáneos, y aún más la importancia misma de la religiosidad de los seres humanos en todos las esferas de la vida.

Asimismo, Weber, más que otro autor, marca bien la pauta de que dichos procesos y acciones (magia, religión) no conciernen solamente los intereses por el más allá, sino principalmente con el mundo del “más acá”: acciones, modos de organizar, de percibir el mundo que vivimos y resentimos día con día. Esto habla una vez más de que se trata de dos racionalidades en competencia por la apropiación legítima de la producción de símbolos.³⁵⁸ Es decir se trata de procesos de racionalización en pugna asociados a intereses terrenales bien precisos. En este sentido hay autores que hacen referencia a la instrumentalización del consumo de artefactos tecnológicos en la actualidad (electrodomésticos, autos, etc.) como formas mágicas de seducción y resarcimiento temporal de la existencia que forman junto con la noción de desarrollo un sistema de creencias conteniendo elementos de tipo institucionales-morales y mágicos-emocionales.³⁵⁹ En suma, lo que es importante retener aquí es la interpretación que se puede hacer de la *cuasi* paridad con la religión que Weber le otorga a los procesos mágicos involucrados en los sistemas de reglamentación de vida. Es decir, en Weber se encuentra una cuasi-completa horizontalidad entre magia y religión. No los percibe como procesos evolutivos, ni progresistas, aún menos como uno superior a otro (lo que no significa que deje de tomar en cuenta los procesos de dominación en la religiosidad),

³⁵⁷ Es importante señalar que la distinción entre magia y religión queda aún un poco nebulosa en la obra del sociólogo, pues si bien Weber atribuye una cierta racionalidad a los procesos mágicos Cf. Weber, (1999), *Op. cit.*, p. 328, también nos dice que si los asiáticos no desarrollaron una conducta de vida racional en el mundo es porque se insertaron en el mundo extremadamente irracional de la magia universal. Cf. Weber (1998), *Op. cit.* Vol. II.

³⁵⁸ Bourdieu, (1971), *Op. cit.*.

³⁵⁹ Gilbert Rist, Perrot, Sabelli, *La mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, PUF, Paris, 1997, y Fischer Hervé, *CiberProméthée ou l'instinct de puissance à l'âge du numérique*, Paidós, Quebec 2004.

simplemente los vincula como dos formas de creencia asociadas a lo sagrado en el mundo del “más acá” que repercuten en los modos de actuar de los individuos y las sociedades.

Ahora bien, cuando hablamos en términos de cuasi-paridad en la obra de Weber tiene que ver con el hecho de que no queda totalmente claro, si el autor considera que existe una relación de ida-y-vuelta entre el proceso carismático —que contiene en sí elementos de tipo mágicos—, y el proceso de rutinización o burocratización (religión).³⁶⁰ Efectivamente el poder carismático —sobre todo el profético— al transmitirse en dos o tres generaciones, se rutiniza y en un proceso de institucionalización se conforma sólida y estáticamente.³⁶¹

Parece que dicho proceso es una constante en los fenómenos religiosos donde si los fenómenos mágicos pueden terminar en una institucionalidad religiosa, pocas veces sucede a la inversa, es decir, que elementos que ya han sido institucionalizados se vuelven o acepten como mágicos.³⁶² Lo importante por el momento es que Weber tuvo una particular preocupación en la transmisión del poder de una esfera a otra, donde el punto esencial, a nuestro respecto es la separación de lo carismático con la persona, al unirse con la institución y la función pública. Para nuestro autor no hay cambio posible sin la intervención de la autoridad carismática, pues las fuerzas extra-cotidianas son igualmente las dos potencias de novedad típicas en todo proceso social.³⁶³

³⁶⁰ A decir de Ouedraogo Martin, Weber pudo haberse inspirado del concepto de carisma en los historiadores del cristianismo primitivo, dándole por supuesto una extrapolación heurística, en lo religioso, pero también en lo político. Cf. Ouedraogo Martin, “*Le charisme selon Max Weber: la question sociologique*”, *Archives européennes de sociologie* XXXVIII, 1997, pp. 324-345. Asimismo cabe mencionar que Weber hace distinción entre poder (*die Macht* —fuerza brutal de constricción) y autoridad (poder reconocido como legítimo para quienes se ejerce —*die Herrschaft*), el cual puede legitimarse de tres maneras (racional-legal, tradicional, carismático). Este último contiene a su vez tres diferentes tipos de legitimidad, a saber; la autoridad carismática del padre, la del profeta o la del brujo. Weber se interesó particularmente en el poder carismático del profeta, y nosotros en nuestro punto nos interesamos particularmente a la importancia que le otorga al proceso carismático que por definición acarrea a través de procesos enigmáticos a las masas. Finalmente huelga decir que Joachim Wach *Sociologie de la religion*, Payot, Paris, 1955, inspirándose de Weber conformó hasta nueve autoridades carismáticas religiosas. Cf. Hervieu-Lèger y Willaime, *Op. cit.* 2001.

³⁶¹ Pace Enzo, en *Religiones y sociedad*, Nuevo Milenio y Nuevas identidades (Sentido de la acción) Enero/abril, Secretaría de Gobernación, México 2000, pp. 115-124, en su definición de la secta se inspira de esta rutinización para distinguirla de otros movimientos espirituales o vinculados con las creencias

³⁶² Ciertamente es conocido la interpretación de Weber cuando alude al catolicismo como forma de reversión de una institución religiosa hacia lo mágico (del judaísmo al catolicismo). Precisamente éste es el mayor ejemplo para ilustrar la dinámica que aquí se quiere dar cuenta, pues precisamente la Institucionalidad religiosa monoteísta del judaísmo se ve revertida con el gran surgimiento de los santos en el catolicismo. No obstante vale recordar que el surgimiento de los santos sin duda son fenómenos mágicos en los procesos de religiosidad que se institucionalizan en el seno de las iglesias católicas, pero una vez que forman parte de esta institución su carácter mágico, al menos para la jerarquía católica, se desvance. Hay iglesia católica de santos, pero no iglesia mágica de los santos. Una vez que un santo es aceptado en el panteón institucional católico nunca vuelve a ser considerado como parte del arsenal mágico de la Iglesia. De hecho no hay Iglesia más mágica que la católica, pues incluso para canonizar a los santos se requiere de procesos mágicos como el milagro, sin embargo los milagros no son considerados procesos mágicos, no son considerados como formas de racionalidad. Y es aquí lo que se desea dar cuenta particularmente en esta reflexión.

³⁶³ Weber, (1999), *Op. cit.*

Ciertamente, por mucho tiempo ha habido al respecto una apresurada reflexión que desdeña el fuerte vínculo y estrecho engranaje existente entre magia y religión en los procesos sociales vinculados con las creencias, tanto por pensadores antiguos como por contemporáneos, como si se tratase de esferas separadas una con otra, o bien como si la primera tendiese a desaparecer frente a la segunda. Nosotros diríamos —siguiendo el esquema weberiano— que una tiende más bien a dominar a la otra. Es cierto que la mayoría de los sociólogos clásicos se dejaron vislumbrar en sus análisis sobre la magia y la religión; la consideración de que se trataban de esferas separadas, en donde la religión, estaba implícita o explícitamente considerada como entidad mayor en los sistemas de creencias en relación con la magia e incluso, aunque en menor medida en relación con los procesos míticos,³⁶⁴ sin embargo hoy podemos aseverar que en la sociología comprensiva alemana, principalmente en Schütz, Simmel y Weber se puede interpretar la existencia de una importante consideración de los procesos mágicos en los sistemas de creencias o reglamentación de vida, así como su fuerte vínculo con la institucionalidad religiosa, y que en la actualidad nos permite comprender los nuevos fenómenos de religiosidad, en todos los dominios incluyendo la tecnología, tanto como la política y las comunicaciones.³⁶⁵ Ahondaremos más adelante al respecto, para mostrar que más que tratarse de esferas separadas o en vías de desaparición, la propuesta weberiana nos hace pensar a la luz de nuestro enfoque (la relación entre sistemas de creencias diferenciados), que religión y magia, siempre se han interrelacionado constantemente y que las dos conviven cotidianamente más de lo que se ha querido pensar. Las dos son interdependientes y se enriquecen mutuamente, aún en la institucionalidad de las religiones históricas de salvación. Es aquí precisamente donde encontraremos una lectura pertinente de la propuesta weberiana en torno a la religiosidad, con el fin de entender uno de tantos factores que preña en nuestra actualidad la diversidad de sistemas de creencias y valores.

Ahora bien, cabe por último señalar, para reforzar el uso que Weber le da a la magia como medio de explicación del proceso de racionalización de Occidente, que una de sus características se encuentra precisamente en el llamado proceso de desmagización o desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*). De manera desafortunada la traducción conocida del término ha sido únicamente la del desencantamiento del mundo³⁶⁶ y se ha perdido de vista la necesidad de

³⁶⁴ Ahuatzin de Piña Chan, *Ambiente social y mentalidad Mágica*, UNAM, México, 1984.

³⁶⁵ E. Morin, *L'Esprit du temps*, Le Livre de Poche, París, 1984.

³⁶⁶ Cabe mencionar principalmente la influencia que Parsons tuvo al haber traducido y juntado varios artículos de orden religioso bajo el título de la Ética Protestante y el espíritu del capitalismo. Como bien lo menciona Francisco Gil Villegas en su nota crítica e introductoria a La ética protestante y el espíritu del capitalismo, el término de *Entzauberung der Welt* retomado de Schiller, que constituye una de las tantas modificaciones que el autor hizo a su segunda edición en 1920 (cuatro veces invocada), literalmente debería traducirse por desmagización del mundo y no por desencantamiento. Cf. Fco. Gil Villegas en Max Weber, (2004), *Op. cit.*, pp. 17-18. Otros autores van en la misma dirección, como bien lo arguye Hervieu-Léger y

considerar la traducción de desmagización del mundo. Sin duda retomar el debate en torno a la traducción del concepto de *Entzauberung* es algo controversial, después de más de 100 años de su uso. Sin embargo ahora parece necesario retomar este debate que fragmentariamente se ha llevado a cabo, pues si bien parece que se tratase de cosa de poca importancia, en realidad tiene consecuencias epistemológicas importantes para la sociología de las religiones en la actualidad, particularmente para el caso que nos atañe en torno a las religiosidades de las comunidades indígenas y su relación con el racionalismo-secular.³⁶⁷

Se podría pensar que puesto que Max Weber ha usado el término en alemán de *magie* para referirse concretamente a magia; el uso de *Zauberei*, y en su caso de *Entzauberung*, no tendría por qué relacionarse con la traducción (al menos en español o francés) de desmagización, y por lo tanto el contenido polémico con respecto a desencanto perdería fuerza y no representaría cambios sustanciosos. Sin embargo, cabe aclarar en primer lugar, que independientemente de este aspecto, en términos sociológicos desmagización toma cada vez mayor lugar en los debates en torno a lo que esto significa para las sociologías de las religiones; tanto para la cuestión de la teoría de la secularización, como para entender las dinámicas de la religiosidad que se han destacado recientemente donde la participación de procesos mágicos en las religiones institucionales occidentales (seculares o históricas), particularmente para nuestra época son innegables.

Por otra parte Weber ciertamente ha utilizado *magie* para describir algunas dinámicas del confucianismo y de las religiones no-occidentales³⁶⁸ pero también ha utilizado *Zauberei* para hablar principalmente del tipo ideal carismático que representa al brujo o mago en comparación con el cura o el profeta. Los dos términos evocan sin duda un proceso vinculado a la magia, sin desdeñar en casos específicos el uso de *Zauberei* referido a aspectos relacionados con el encantamiento o a las hadas. Pero recordemos que cuando Weber habla de *magie*, o *Zauberei* está hablando de la dominación de la magia en el mundo primitivo, donde el mundo moderno, en contraste con el antes

Willaime, donde el término de desencantamiento se presta a malos entendidos en particular por el hecho de que se le atribuye a Weber una parte de la teoría de la secularización que en realidad no le pertenece. Para estos autores, si existe un proceso de secularización sería en la pérdida del poder social de la religión durante la modernidad, pero no de una autonomía de los grupos humanos frente a lo religioso como se puede ver en la actualidad. Por eso está abierto al debate la traducción del concepto weberiano de desmagización. Cf. H-Léger y Willaime, (2001), *Op. cit.*, p. 91.

³⁶⁷ Los debates en torno a la definición de la religión han sido cada vez más constantes e intensos. Sea en los congresos internacionales, en los seminarios o en las diferentes ediciones actuales, la definición de la religión ha tomado una importancia de envergadura. Y no es para menos, pues los fenómenos cada vez más recientes no logran ser analizados por las antiguas definiciones e interpretaciones. Así, tal parece que la sociología de las religiones se dirige a una especialización más estrecha, y nos dirigimos a una construcción más antropológica de las creencias y religiosidades.

³⁶⁸ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Nachlaß, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 2001, 22-2, pp. I. /22-2:18, 35, 46-48, 51, 55 65, 73, 126, 128-133, 135, 140, 154-158, 160-163 y ss.

mencionado, se ha caracterizado por la pérdida de creencia en la magia, en los espíritus y su dominación como Sentido de la acción (identidad). Veremos más adelante qué sucede diferentemente con las sociedades llamadas posmodernas donde la magia tiene un peso mayor. Es el concepto de magia y no el de encanto el que juega un rol central en la sociología religiosa de Max Weber. Es éste el análisis central que hace Weber de la religión primitiva.³⁶⁹

Lo anterior nos indica particularmente que la comparación entre sistemas de creencias diferenciados que se presentan tanto en la escuela como en la familia, disputan lugares sagrados de simbolismo, donde particularmente se juegan racionalidades, insertas en las creencias, en contraste. Por tanto, es conveniente insistir que “*desmagización*”, independientemente de que se polemice su traducción, ya es en la actualidad, un vocablo que no sólo ha abierto un debate sobre el objeto de estudio y definición en las sociologías de las religiones, sino que ha llevado a enriquecer el conocimiento de nuestras sociedades, particularmente en lo que se refiere al reconocimiento legítimo de la diversidad de sistemas de creencias y culturales.

De la desmagización a la remagización del mundo

En este sentido, insistimos tal y como lo hicimos anteriormente que para Weber *Entzauberung der Welt*, tiene que ver con la eliminación de la magia como medio de salvación “*que comenzó con las antiguas profecías judías y que apoyado en el pensamiento científico helénico, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación.*”³⁷⁰ A este respecto, cabe insistir que por “eliminación de la magia”, se entiende en referencia a la racionalidad occidental moderna. No faltan autores, como Weber, que sitúan el alba de la racionalidad occidental en el

³⁶⁹ En alemán está claro –al menos de manera tácita– cuando Weber hace referencia al vocablo *Zauberei*, refiriéndose a un proceso mágico o de embrujamiento y cuando en su defecto hay referencia al de encantamiento. Ahora bien, el debate no se sitúa en torno a las nociones de *magie* o *Zauberei* sino al vocablo de *Entzauberung* y su repercusión sociológica para el análisis de la racionalidad específica de occidente. Esto quiere decir que la traducción de desencantamiento del mundo no es del todo incorrecta, más bien es incompleta para dar cuenta de la compleja dinámica de la racionalidad instrumental occidental moderna a la que Weber se refiere. Por tanto lo que se plantea aquí no es la suplantación del término de desencantamiento del mundo sino la necesidad de una doble traducción de *Entzauberung der Welt* que incluya desmagización del mundo, al menos para las lenguas romances (español, francés italiano, portugués, por lo menos) e incluso el idioma inglés, de manera que se pueda visualizar todo el aporte heurístico de este concepto retomado de Schiller. En el Congreso de la Asociación Internacional de sociología de Religiones (ISSR, Zagreb, 2005), una de las mesas de discusión tuvo que ver con el tema de la desmagización o el desencantamiento del mundo en Weber. Para los investigadores franceses el término de desmagización no sustituía el de desencantamiento, pero sí le proporcionaba otras posibilidades de comprensión sociológica a los fenómenos sociológicos de las religiones y en particular a la cuestión definitoria de la religión como entidad fija e institucional. Cf. XXVIII SISR Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions, 12-22 Julio 2005, Sesión Temática (STS -23) “*100 years of the protestant ethic: Eastern Europe and Latin America*”, Sesión 2, Viernes 22 de julio 2005, Zagreb, Croacia.

³⁷⁰ Weber (2004), *Op. cit.*, p. 167.

advenimiento del monoteísmo judaico y el pensamiento helénico a partir del siglo IV-VI a.C.,³⁷¹ pero esto no significa que la eliminación de la racionalidad mágica se haya llevado a cabo en todas las regiones y durante todas las épocas, pues es claro que en la actualidad hay un resurgimiento de creencias neo-mágicas como instancias legítimas de la religiosidad.³⁷² En este sentido se debe entender eliminación como pérdida de dominio legítimo de una racionalidad particular. Asimismo, cuando se habla de desmagización, se habla de un proceso que está elaborándose, lo cual no significa tampoco que se haya realizado de manera definitiva y por completo.

Por tanto, más que tomar al pie de la letra la célebre traducción parsoniana de *Entzauberung der Welt* como la de “desencantamiento del mundo”, habría que interpretarla como el análisis de un proceso de dominación de una racionalidad frente a otra, tal y como sucedió primero con la religión católica sobre las religiones y creencias autóctonas en América, y después de la religiosidad y creencias del racionalismo-secular liberal mexicano sobre las dos anteriores. Donde en cada proceso la base de deslegitimación de dichas creencias era su carácter mágico o metafísico que presentaban. Y cuando se habla de dominio, no se refiere precisamente a la desaparición de una esfera, sino del paso de la esfera dominada al campo del subterfugio, de lo clandestino, de lo subterráneo, de lo “ilegítimo”– que para el caso de Weber esto es central. Esto significa que al hablar de la desmagización del mundo, se hace referencia al hecho que la racionalidad mágica sigue presente, aunque en algunas esferas de manera informal, particularmente cuando se analiza la relación entre diferentes sistemas de creencias y de religiosidad cualquiera que sea la época o la cultura. Verbigracia quién negaría que las religiones históricas de salvación como por ejemplo la eucaristía del catolicismo, tiene fuertes vertientes de racionalidad mágica, y más aún las llamadas religiones populares como la santería³⁷³ o incluso en la misma racionalidad occidental secular con las relaciones carismáticas que se tienen a través del consumo de tecnología personal.³⁷⁴ En efecto,

³⁷¹ Bottéro, *Naissance de dieu, La bible et l'historien*, Gallimard, París, 1992; Adorno, Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, Fragmentos filosóficos, Trad. José Sánchez, Trotta, Valladolid, 1998; Girard, (1978), *Op. cit.*; Guillebaud, *La Réfondation du Monde*, Essais/ points, París, 1997.

³⁷² Parker, en Blancarte, Castro Domingo, (2003), *Op. cit.*

³⁷³ S. Gruzinski, (1995), *Op. cit.*; Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablo, México, 1986.

³⁷⁴ Esto significa, tal y como ya lo comentó Ramos Lara, (2000), *Op. cit.*, que no es conveniente interpretar la demagización —escrito así en este ensayo (que para el caso viene a ser lo mismo) — desde un punto de vista monolítico, ni como un proceso lineal-evolutivo en la historia de la humanidad, ni que pueda existir únicamente en el desarrollo cultural del mundo occidental moderno. Se trata más bien, de pensar la desmagización como una construcción ideal-típica que puede servir para conocer el paso de una racionalidad a otra, del dominio de una a otra. Recordemos, como ya se mencionó, que Weber también habló de hostilidad hacia la magia en el judaísmo antiguo, mismo que le legó al cristianismo, e incluso lo encontramos en ciertos aspectos del hinduismo, pero sin duda la desmagización funge como modelo de investigación para encontrar cuales son los encadenamientos de circunstancias sucesivos que condujeron al Occidente específica y únicamente, a encontrar en sus suelos un desarrollo que paulatinamente ha encontrado un eco universal. Como bien diría el autor se trata de un “racionalismo específico y peculiar de la civilización occidental”,

como bien lo menciona Morin, la sociedad de consumo encuentra en la tecnología una atracción de tipo carismática, y un proceso de encantamiento mágico que ha permitido un campo de acción flexible y adaptable, tal y como sucede con los procesos mágicos del carisma en los procesos políticos. En suma, la importancia otorgada por Weber a los procesos mágicos en la dinámica social, marca en la actualidad uno de los elementos más pertinentes para analizar y comprender la compleja problemática de la relación entre sistemas de creencias diferenciados y de las religiosidades plurales. Es en este sentido que la traducción de desmagización del mundo se plantea importante para la toma en cuenta de estas dinámicas que ya están repercutiendo en cambios importantes dentro de los análisis sociales sobre las creencias de los grupos humanos. De ahí el interés de esta investigación

Racionalidades, teodíceas y dominación

El segundo aspecto importante —que nos liga directamente con lo enunciado precedentemente— es el hecho que el autor rechaza identificar la religión o la magia con lo irracional: “*Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa.*”³⁷⁵ Esto sin duda, ha marcado la vigencia de Weber en el campo del estudio de las religiosidades, pues permite establecer conexiones muy significativas en los fenómenos discursivos en la actualidad vinculados con las creencias y las religiones, y por ende con la relación entre sistemas de creencias diferenciados.

El problema de la racionalidad, tal y como se vio, con la desmagización del mundo, es uno de los puntos centrales de reflexión de Weber, y más aún en su propuesta sobre la religiosidad. El hecho de que considere, cualquier proceso vinculado con la religiosidad como racional, nos permite establecer una conexión entre intereses específicos, fines determinados y estrategias discursivas de legitimación. Todo el problema con Weber está asociado a la legitimidad del poder, es decir, la construcción social de la creencia en la legitimidad del poder, donde todos los poderes buscan despertar y entretener la creencia en su legitimidad.³⁷⁶ Esto es una importante aportación weberiana al estudio actual de las formas de legitimación, en un ambiente de relativización de valores, o para entender la dominación de modos de pensar sobre otros en un mundo que se supone se inscribe en

Weber, (2004), *Op. cit.*, p. 65. Lo que le interesaba principalmente a Weber era la emergencia de la civilización occidental y su lógica intrínseca, y su extensión que tuvo en las demás culturas. En todo caso, la desmagización en el sentido universal sería la disolución social de la regulación normativa e institucional (secular o religiosa) de las conductas de vida. Cf. Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Éditions de Minuit, Paris, 1992, pp. 258-264. Hervieu-Léger y Willaime, *Op. cit.*

³⁷⁵ Weber (1999), *Op. cit.*, p. 328.

³⁷⁶ Weber (1999), *Op. cit.*, p. 188 y ss.

la tolerancia al respeto de las diferencias. Así, para Weber la racionalización está asociada principalmente a la extensión en todos los dominios de la racionalidad instrumental de la búsqueda de medios para saciar fines específicos. Es la organización sistemática de la vida misma. En el caso preciso de la racionalidad occidental o para nuestro caso del sistema de creencias racionalista-secular, se trata del presupuesto según el cual el ser humano puede controlar y prever todos los sucesos que le rodea, es decir, logra una desmagización del mundo en el espacio público. Esto por supuesto no significa la consideración de que la racionalización occidental es superior a las demás, pues se puede fácilmente detectar que un “salvaje” conozca más sobre su entorno, sus condiciones de vida y el funcionamiento técnico de lo que lo rodea, que un ciudadano acostumbrado al funcionamiento técnico del metro, del auto, o a la extensión de la computadora.³⁷⁷

Asimismo, esto tiene que ver con el hecho de que no nada más se trata de una racionalidad, sino de la existencia, convivencia y cohabitación de diferentes tipos de racionalidades³⁷⁸ y que la racionalización misma de la religión ha jugado un rol importante en la constitución histórica de la modernidad, tanto como ahora lo tiene en la actualidad la racionalidad mágica para el mundo contemporáneo.

Este aspecto múltiple de racionalidades apunta directamente al concepto de “agrupaciones hierocráticas”, que no es más que agrupaciones jerárquicas donde se ejercen modelos particulares de dominación sobre los grupos humanos en un contexto de pluralidad cultural, tal y como se vio en el primer capítulo para el caso de las comunidades indígenas. Ellas están sustentadas por los llamados “bienes de salvación.” De esta manera nos encontramos con toda una propuesta inscrita en la sociología de la dominación (*Herrschaftssoziologie*), cuya atención está centrada en los modos de ejercicio del poder y la dominación religiosos. Se trata por tanto de sistemas de representación de las normas legítimas que se encuentran en constante disputa. A esta problemática Weber la denominó la “comunalización religiosa” y los “tipos de autoridad religiosa”, es decir, una forma de dominación legítima que genera lazos sociales con poderes específicos, cada uno inserto en una lógica específica de dispensación de bienes sea espiritual, material o institucional. Esta

³⁷⁷ Al respecto podemos decir, que en nuestro estudio de campo en las comunidades otomías fue clara la dificultad para orientarse en un mundo completamente rural y en donde los referentes son los tótems naturales de la comunidad, cuando que un niño en edad de caminar no manifestaba problemas para orientarse. Para Gilbert Rist, Sabelli, Perrot, (1997), *Op. cit.*, la delegación de la aptitud técnica a los especialistas (en la economía, en la política y sobre todo en los artefactos) en nuestras sociedades equivale a la delegación de la negociación con lo natural a través de los chamanes, brujos, hechiceros, etc. Esto nos permite entender el poder de seducción que tiene la tecnología con los “aparatejos” de las sociedades actuales.

³⁷⁸ Las diferentes racionalidades no nada más tienen que ver con diferentes modos de percibir el mundo, ni solamente con diferencias de relación con el “más allá”, sino también con los modos y maneras de ejercerse. A este punto podemos destacar el tipo de racionalismo teórico, instrumental, ético, valorativo, formal, material o sustantivo que se puede establecer como forma de análisis de lo social. Véase Weber, (1999), *Op. cit.*, pero también Ramos Lara, (2000), *Op. cit.*, pp. 18-25.

lógica es precisamente la que es aún observable en un mundo secular que no deja de tener vínculos estrechos con las dinámicas de creencias diferenciadas. Cabe mencionar como nota previsoras que para Weber los resultados de una acción no corresponden a las intenciones de su autor y pueden incluso estar totalmente contrarias al fin buscado; es decir, las consecuencias de una acción no son plenamente previsibles (contingente), por el hecho que una acción específica encuentra otras acciones que interactúan con ella y engendran efectos que no son queridos por la persona.

Sin duda, esta sociología de la dominación, encuentra su momento emblemático, con la reflexión hecha alrededor de las teodiceas que retrata precisamente la contradicción de tener un Dios piadoso y haber creado un mundo imperfecto y perverso, el cual justifica la injusticia. Las teodiceas son las formas de concebir el bienestar o el desarrollo y la manera de condenar la pobreza.³⁷⁹ En primera instancia, diríamos que en Weber³⁸⁰ la teodicea encierra la idea monoteísta de un solo Dios y la imperfección del mundo. El monoteísmo, tiene que ver con la legitimidad que se le imputa al Dios único a partir de sus atributos y cualidades subliminalmente superiores con respecto al resto de los dioses. Esta construcción magnánima debe ser vista a través del proceso de racionalización llevada a sus últimas consecuencias en la época de la modernidad occidental. Así, a través de legados y herencias de esta teodicea, la superioridad de un tipo de desarrollo único con respecto a otras alternativas se ha instaurado de manera sostenible. Esto es precisamente lo que sucede con las políticas educativas y de desarrollo del Estado nacional mexicano para con las comunidades indígenas. Asimismo, es a partir de la teodicea que la noción de futuro emerge y en donde la gran aportación y seducción de ésta estriba en la promesa de que todos los plebeyos y reyes tienen el derecho de no morir eternamente y ser acogidos en el reino de la luz. La ética de salvación fue una gran “revolución” en los sistemas de creencia, en la medida que da una explicación de cómo la forma, la superficie, lo virtual, lo material, el desarrollo, seduce las mentalidades “modernas.” Efectivamente la existencia del sufrimiento y la realidad de la muerte ha sido la fuerza motora del desarrollo de todas las religiones es decir, de todas las institucionalizaciones de las creencias.³⁸¹ Es a partir de la necesidad de salvación de este mundo imperfecto que se ha sostenido la modernidad y las religiones monoteístas (monopolización de la interpretación de lo simbólico y de la producción de lo sagrado), en donde un solo Dios puede resolver esta imperfección o bien, donde sólo a través del desarrollo moderno se puede alcanzar el reino prometido. Esto está directamente asociado con la consideración de lo no racional por parte

³⁷⁹ Efectivamente, si bien teodicea viene de *teos* (dios) y justicia, este término nos permite observar las promesas de paraíso en la tierra y/o en “otro allá” de todos los sistemas de emancipación modernos (Iglesia, Corona, Estado-nación, etc.). Véase Gilber Rist (1996), *Op. cit.*

³⁸⁰ Weber (1999), *Op. cit.* pp. 413 y ss.

³⁸¹ Weber (1998), *Op. cit.*, Vol. I.

de una racionalidad dominante, que lo conduce hacia otra racionalidad.³⁸² Este aspecto de la teodicea, es uno de los elementos característicos de la racionalidad instrumental occidental moderna aludida por Weber, y que repercutirá a lo largo del tiempo en una lucha entre la desmagización y la remagización del mundo.

Ahora bien, el hecho de que se encuentre en la racionalidad occidental un cierto dominio frente a las demás, no significa para Weber un progreso benéfico particular, sino simplemente la dominación de la racionalidad de una instancia sobre otras. Weber aboga por una diversidad de creencias y percepciones del mundo, y cada una de ellas encuentra su valor en este mundo. Esto significa que una vez que una racionalización se establece, termina por dominar por completo a las demás hasta desaparecerlas del ámbito legítimo, pues como bien se mencionó con anterioridad, se trata más bien de procesos de marginalización, o de clandestinización que en un momento u otro pueden resurgir, tal y como en la actualidad sucede con racionalidades de tipo mágicas, étnica incluyendo las míticas.³⁸³ Es interesante analizar este punto de vista pues esto nos permite atender a la invitación de Weber de asumir la racionalidad del mundo como un proceso de producción de irracionalidad, o en su defecto a un proceso de jerarquización de racionalidades a través de la legitimación de lo que es validamente racional. Así, lo que puede ser racional para uno es irracional para otros, tanto como la adhesión a una racionalidad específica constituye en sí un proceso de racionalización, los efectos no deseados serían en sí mismos las irracionalidades internas inscritas en dichos procesos de racionalización, y esta dinámica cambia según los contextos.

Politeísmo de los valores y actualidad weberiana para contextos de plusvalía étnicamente agregada

En la célebre conferencia de Max Weber sobre el oficio y la vocación del científico celebrada en 1919,³⁸⁴ habla sobre el politeísmo de los valores, es decir, un politeísmo natural que nos conduce al enfrentamiento en un mundo inexpiable, por lo que la vida conoce el combate eterno que los dioses

³⁸² “Bajo la óptica de Weber, la historia pierde todo carácter monolítico y pasa a ser presentada como el desenvolvimiento relativo de una pluralidad de complejos históricos, de los cuales cada uno expresa la peculiaridad de cierto “patrón de racionalidades”; y en esa diversidad de formaciones históricas se encuentran “racionalismos” de los más diversos”, cada uno en pugna por la legitimidad racional y la descalificación de los otros como irracional. Cf., Ramos Lara (2000), *Op. cit.* p. 10.

³⁸³ A este respecto es importante mencionar que Ernst Troeltsch (1865-1923) completaría los tipos de secta propuestos por su colega y amigo Weber, por la de la mística que caracterizaría el proceso de experiencia carismática inmediata, privilegiando los lazos personales a través de las afinidades espirituales. Cf. Jean Seguy, J., *Christianisme et société. Introduction à la sociologie d’Ernst Troeltsch*, París, Cerf, 1980.

³⁸⁴ Max Weber, *El político y el científico*, Trad. Martha Johanssen Rojas, Colofón, México, 2000.

se hacen entre ellos, se trata de la problemática que representa la incompatibilidad de los puntos de vista que se pueden realizar en un momento y sociedad dados y la imposibilidad de resolverlos.

El politeísmo de los valores llama la atención sobre la necesidad de los antagonismos, cuyas concepciones del mundo no pueden por sí solas llevarnos al progreso, no pueden actualizarse más que en la lucha constante con otros ideales que son tan sagrados para los demás como los nuestros lo son para nuestras sociedades. Esto no hace más que enunciar la fuerte conciencia de Max Weber de la relatividad de los valores y de la importancia central en las conductas de vida diferenciadas. Así, el politeísmo de los valores traduce en la actualidad la aceptación de una realidad arcaica.³⁸⁵

El aporte mayor de Weber a esta dinámica es precisamente la convivencia de opuestos, de lógicas contrarias en un momento y una sociedad. Aspecto sumamente importante si se toma en cuenta la obsesión en su época por definir la sociedad a partir de un individuo perfectamente identificado políticamente (ciudadano inscrito en un contrato social). En la actualidad esta noción sería la que mejor ofrecería los puntos de análisis de nuestras sociedades. Cada vez que hay resurgimiento de ese politeísmo de los valores se asiste a la relativización de las estructuras y de las instituciones unificadoras. Se trata de la evocación de una efervescencia, de un dinamismo renovado en todos los ámbitos de la vida social: ya sea en la economía, la vida espiritual e intelectual y, naturalmente, en las nuevas formas de socialización, siempre con el distanciamiento entre juicios morales y análisis sociológico que debe caracterizar al análisis. Esto nos remite directamente a la potencia popular. El politeísmo de los valores asume que, las instancias difícilmente lograrán detentar el monopolio de manera duradera. Esto significa que cultura y materia prima, bien y mal, muerte y vida, están constantemente en la socialidad básica de los grupos humanos: frente a un mundo inmóvil, se pone en relieve el dinamismo y la circulación de las ideas. Quizás podríamos hablar de multipolaridad, pues a lo opuesto de un pensamiento unicista existe un politeísmo de los valores relativizándose unos con otros. Max Weber ha mostrado con dicha noción, tanto como la imagen del panteón griego, la antinomia estructural del dato mundano, ella está enraizada de manera profunda en la relación con la naturaleza, y de la relación con los demás. De ahí por ejemplo que Weber considere al karma como una de las soluciones más eficaces al problema de la teodicea. Para el caso que nos ocupa, el pluralismo de los valores es una manera de limitar el poder. Frente a la omnipotencia de un Dios único, la multiplicidad de los dioses

³⁸⁵ Quizá el politeísmo de los valores es el que mejor sintetice las nociones de diversidad cultural, pluralismo cultural y multiculturalismo, pues alude a la conciencia de la existencia de modos culturales diferenciados (diversidad cultural) que cohabitan, existen, intercambian en un territorio específico (pluralismo cultural) y a su necesidad de establecer vínculos armoniosos de convivencia desde un ámbito de igualdad (multiculturalismo). Esta noción de politeísmo de valores nos será de gran utilidad para plantear los problemas que la educación republicana laica enfrenta en la actualidad en las comunidades indígenas.

introduce la idea de relatividad, de limitación mutua. Esto significa que a la par de un proceso de desigualdad social en las comunidades indígenas, ha existido un proceso de racismo, desprecio, de monopolización de lo que es sagrado y válido tanto en formas de vida como en formas de pensamiento y creencias.

Así se puede observar la manera en la que Weber implícitamente pone en cuestionamiento la racionalidad de tipo occidental moderna, como una forma de progreso incuestionable, y que sin duda en la actualidad con las diversas manifestaciones de tipo ecologistas, pluralistas, sexistas, feministas, étnicas podemos dar cuenta. Se puede decir que como una especie de efecto perverso, la racionalidad instrumental occidental moderna (particularmente la del Estado-nación republicana) al querer negar la pluralidad de los valores termina por fomentar la intolerancia que puede ser percibida durante toda la historia de la modernidad con sus saqueos y genocidios, y con los resultados de desigualdad en las comunidades indígenas de México. En este sentido, lo que Weber nos invita a reflexionar es que la imperfección relativa, inducida por el politeísmo, está constantemente presente en las sociedades y en la vida misma. Cada vez que una organización social ha sabido acentuar la diversidad, ha sido fecunda y productiva. Y esto concierne tanto a la cultura, a la organización política como a la simple vida cotidiana. Esto nos permite entender la manera en la cual se ha erigido, a contra corriente, el ordenamiento de lo político, de lo cultural y lo social que ha marcado la modernidad y que se ve trastocada en la actualidad.

La racionalidad mágica y el carisma, junto con la significación extrema de la desmagización del mundo, el proceso de legitimación de las teodiceas y de las agrupaciones hierocráticas con sus procesos de dominación religiosa, así como la dinámica contenida en el politeísmo de los valores de diferentes percepciones del mundo son elementos todos ellos que enmarcan de manera importante la problemática que queremos resaltar en esta investigación, y que sin duda como resumiremos más adelante complementa la postura de un Durkheim o como veremos de Simmel y de Halbwachs.

Pluralismo de los sistemas de creencias y legitimación

La relación entre sistemas de creencias diferenciados se enfrenta a las diferencias que puedan existir entre el individuo y la sociedad, y entre los diferentes sentidos que se le da a la realidad (acción social), entre racionalidades en competencia (la problemática del politeísmo de valores planteada por Weber). Por tanto, hay tres trasfondos encontramos en la sociología weberiana que nos permiten comprender la problemática de esta investigación que existe en relación con la diversidad de los sistemas de creencias a lo largo de la historia de México particularmente en

relación con las comunidades indígenas, así como en la actualidad en un país-nación que se quiere pluri-étnico y de diversidad cultural:

a) La absorción de diferentes modos de concebir el ser humano con su entorno (pluralidad de racionalidades) por parte de una sola entidad política cuyo monopolismo es legitimado a partir del sustento religioso, sea étnico, de salvación, secular, de una Única institución sagrada, (racionalidad instrumental, autoridades legítimas y dominación religiosa, discurso de salvación de la teodicea). El estudio de la acción social nos permite pues conocer de qué manera una cierta convicción de la pluralidad, llega a establecer un encarrilamiento en la manera de reproducir materialmente y culturalmente dichas diferencias. En suma, se trata de saber cómo un tipo particular de desarrollo y educación encuentra su especificidad y su dominio en una sociedad específica donde convive una diversidad de sistemas de creencias.

b) La adscripción de diferentes grupos locales a un modo de gestión económico, político y social homogéneo legitimado por una apropiación absoluta de lo simbólico (proceso de desmagización del mundo y producción de irracionalidades).

c) El acompañamiento del discurso para legitimar las creencias.

Pero también observar de qué manera en la actualidad existen diversos factores mágicos en competencia, no nada más en lo referente con las instituciones religiosas históricas de salvación, y el progresismo de antaño. Encontramos procesos de seducción tecnológicos a raíz de su alto grado de atracción carismática, que repercuten en procesos no esperados, no deseados o simplemente a la contra de una lógica unitaria y homogénea que sustentaban las dinámicas de los sistemas de emancipación unitarios. Aquí, es por tanto importante regresar a nuestro punto sobre la importancia que Weber le otorga a la racionalidad mágica, tanto como entidad racional, tanto como una lógica que tendía a perder bríos en la modernidad, pero no por tanto a desaparecer, y por tanto a re-emergir en la actualidad. No es nuevo efectivamente decir, que los procesos mágicos están re-emergiendo, que hay una lógica carismática en las dinámicas de la sociedad de consumo (Morin), o que los aparatos domésticos funjan como alternativas espirituales de tipo mágicas en las sociedades postindustriales (G. Rist), ni aún menos que las nuevas dinámicas religiosas y espirituales tienen un alto grado de neo-magización (Parker), y más aún en los contextos urbanos (D. Gutiérrez M.). Sin embargo, las más recientes investigaciones al respecto nos llevan a pensar que la desmagización tiene que ver con una lógica de pérdida de poder legítimo de los procesos mágicos en la búsqueda de sentido en la acción social, más no su desaparición. La magia nunca ha desaparecido e incluso funge como retro-alimentador de las mismas lógicas institucionales. Es aquí donde toma fuerza en la actualidad de manera permanente el proceso carismático o mágico al que alude Weber.

Como lo veremos, la magia se encuentra en los ritos de la institucionalidad católica, en el mismo protestantismo, y no se diga en los pentecostalismos y evangelismos recientes, más aún como se mencionó precedentemente encuentra lugar de manera importante en el mundo y las creencias del racionalismo-secular. El meollo del asunto para el tema que nos compete y en relación con la propuesta weberiana es que a esta desmagización que solía describir el proceso de racionalización característico de occidente según la sociología de Weber, le está sucediendo una remagización directamente inmersa en un proceso de racionalización occidental. No se quiere decir que la racionalización de tipo instrumental occidental moderna aludida por Weber, haya perdido sus bríos, pero sí su monopolio legítimo frente a otras racionalidades. Se trata, ciertamente de un desencantamiento en el mundo frente a las promesas de emancipación y salvación de las teodiceas, particularmente la progresista, pero este desencanto precisamente ha conducido paulatinamente a una reconsideración legítima de la racionalidad mágica en la vida cotidiana, es decir, de una necesaria remagización. Esto no deja más que plantear nuevos desafíos para la educación laica con respecto a las comunidades indígenas cuyos sistemas de creencias se ven particularmente influidos por tendencias mágicas, más que religiosas o cristianas seculares. En otras palabras el politeísmo de valores se intensifica. Finalmente se puede extraer de la sociología de Weber el impacto que representan los diversos intercambios de valores, religiosos, espirituales, intelectuales, etc., en la obtención de parámetros identitarios con lo simbólico y en las subjetividades de los actores sociales. Se intensifica así los tipos de comunalización religiosa y los tipos de autoridad que le presiden, sea carismática o profética. Los lazos sociales que se generan tienden a ser más extendidos, produciendo una proliferación de grupos de pertenencia con contenidos simbólicos (sean religiosos o ideológicos).

En suma, la actualidad sea de manera virtual o concreta, los sentidos de la acción de los actores se multiplican, se desmultiplican, en diferentes racionalidades, en donde tienden cada una a legitimarse en momentos específicos pero no precisamente a monopolizar el espacio de la producción legítima de lo simbólico. Así, los corolarios y los factores no deseados, ni previstos tienden a diversificarse e intensificarse, esto es una de las características de una remagización del mundo y de la intensificación del politeísmo de valores.³⁸⁶ Esta reactualización de la sociología de Weber nos permite entonces, por un lado dar cuenta de la importancia de la magia en los procesos de configuración de los sistemas de creencias, por otro lado de la particularidad de occidente a rechazar este elemento de por más necesario para la constitución del Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) de los individuos. Han sido estas negaciones las que han en gran medida

³⁸⁶ Para una reflexión más amplia al respecto, y restringiéndose al espacio permitido, los remitimos a el Prefacio: “El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje” en Daniel Gutiérrez Martínez, Coord. *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, Siglo XXI, El Colegio de México A.C., UNAM, 2006.

limitado los procesos analíticos de los fenómenos religiosos de la llamada era moderna. Lo que se trataba de dar cuenta con esta lectura es precisamente que con otra mirada es posible movilizar las herramientas metodológicas propuestas por Weber para analizar los procesos de magización, la importancia de la magia en los sistemas de creencias incluyendo la institucionalidad religiosa, y sobre todo para dar cuenta de la dinámica entre diferentes sistemas de creencia en acción.

II.1.5. Las microcreencias y la centralidad de las emociones en el *formismo* de Simmel

“Sólo la creencia la empuja a la firmeza del ser, que en modo alguno es aprehensible para el entendimiento y la fantasía con sus determinaciones sólo cualitativas y cuantitativas. La creencia es, por decirlo de algún modo, el órgano sensorial a través del cual nos es facilitado el ser como tal.”

George Simmel.³⁸⁷

Otro de los sociólogos clásicos que contribuyen de manera importante a la toma de conciencia de formas instituyentes de lo simbólico, y que centran su análisis en la dinámica de la interacción social es George Simmel. De quien se puede plantear de manera esquemática que el Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) de los individuos se va a entender en relación a un sistema de creencias que es interno a los individuos y a los grupos. *“El motivo psicológico de este comportamiento podría ser éste: que para el hombre moderno el concepto de Dios está atravesado por tantos y tan heterogéneos contenidos históricos y posibilidades explicativas que sólo resta un sentimiento que ya no cabe fijar con ningún contenido, algo mucho más general de lo que sería el concepto abstracto. El cual podría ser, por ejemplo, lo común a todas aquellas determinaciones diferentes del concepto de Dios. Esto puede caracterizarse como el extremo de la credulidad: por así decirlo, sólo se cree: la forma del creer como tal es efectiva en el alma, sin que su contenido sea aún aducible de algún modo.”*³⁸⁸

Simmel parte del análisis de la relación sujeto-sujeto, de sus formas de interacción, para entender el Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)). *“Así pues, el ruego para alcanzar la fe no se mueve en torno a esta cuestión de la objetividad, sino en torno a una realidad propia e interna; una transformación de nuestra forma de estar hechos que sólo encuentra su punto de apoyo consciente o su reflejo aducible en aquel tener por verdadero.”*³⁸⁹ En tanto que estas relaciones son difusas, fragmentarias, en constante dinámica, y referidas a ámbitos específicos, el Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) siempre estará en juego en cada interacción. Es en la interacción misma entre sujetos sociales que se construyen los significados de la acción. Los símbolos, en representaciones sociales o en los sistemas de creencias, dicen algo sobre la sociedad, van a estar referidos a espacios específicos (el lugar de trabajo, el lugar de residencia, la ciudad, etc.). No se trata, como en Durkheim de un sistema abstracto de creencias presente a lo largo de toda la sociedad; en Simmel se tratará, más bien de un conjunto de significados específicos referidos a cada espacio geográfico y social particular, a cada ámbito de

³⁸⁷ George Simmel, *Sobre filosofía de la religión*, en *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, Alianza Universidad. Ciencias Sociales, Madrid, 1986, p. 172.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 171.

³⁸⁹ George Simmel, *Contribuciones para una epistemología de la religión*, (1986), *Op. cit.*, p. 147.

interacción específico, a cada forma de sociación posible. *“Así, tenemos en el marco de la sección de conciencia una interacción y, por lo tanto, una unidad orgánico-personal que aventaja ampliamente en cerrazón a nuestro ser corporal. Nos veremos en el trance de pensar los procesos no conscientes, sobre los que descansan de algún modo los procesos conscientes, conceptuados en constantes interacciones. Sin duda, es falsa la imagen de la psicología mecanicista que convierte a las “representaciones” en esencias que ascienden y descienden, se enlazan y se separan, etc. Una imagen semejante sólo podría surgir si los contenidos expresables lógicamente fueran abstraídos fuera del flujo continuo y unitario de la vida interna y fueran revestidos con una especie de cuerpos, de tal manera que éstos, existiendo en cierto modo autónomamente, pudieran dar la sensación, por su parte, de que componen esta vida. La “representación” como un elemento circunscrito a fronteras, activo o pasivo por sí, es un puro mitogema, al cual ha conducido la analogía con la atomística física. Sin embargo, por el momento no veo ningún camino para evitar esta duplicidad en la consideración de lo anímico: es por una parte, un **proceso** engarzado, que se desarrolla en la unidad vital libre de dimensiones, pero por otra, es también un complejo de **contenidos** situados uno detrás de otro que tenemos que pensarlo como estando en múltiples relaciones.”*³⁹⁰

Más aún estas formas de interacción básicas, que se estructuran en torno a la relación cara a cara, son tan intensas que, según el autor, reproducen, en sí mismas, la complejidad del todo social, de la sociedad en su conjunto. Por eso, a su entender, el análisis de lo social y lo simbólico debe partir del estudio de formas concretas de interacción entre individuos que viven sus vidas en contextos espaciales e históricos concretos. No se les puede imputar a estos individuos lógicas externas resultado de la aprehensión de sentidos reconstruidos. El sentido, la carga valorativa y simbólica de sus acciones hay que descubrirla a partir del estudio de formas de interacción concretas. *“La creencia religiosa en Dios es un modo de la existencia interna (que ciertamente, también puede tener cara teórica y sus consecuencias teóricas y que también puede ser expresada teóricamente), mientras que en la creencia teórica o el saber acerca de Dios nuestro estado anímico es sólo el portador desinteresado, y que pasa a un segundo término, de un contenido representativo.”*³⁹¹ Estas formas de interacción concretas, son posibles encontrarlas en la forma de expresión de sus sistemas de creencias, como son los discursos, los rituales etc., en la vida cotidiana. Así, *“seríamos personalidades formalmente perfectas si esta interacción fuera una interacción perfectamente cerrada y si todo acontecer anímico tuviera su origen exclusivamente en, precisamente, este ámbito. Pero este no es el caso. Estamos también con nuestra **psyche**, como*

³⁹⁰ *Ibid.* pp. 175-176.

³⁹¹ George Simmel, “Contribuciones para una epistemología de la religión”, *Op. cit.* 1986, p. 146.

*con nuestro cuerpo, entrettejidos en el mundo que nos es externo; en ella tienen lugar efectos que no cabe explicar sólo a partir de la misma, y parece también como si algunos de sus procesos internos transcurrieran hacia el exterior y no se prolongasen ulteriormente con todas sus posibilidades de acción en el decurso psíquico.”*³⁹²

En Simmel todo ello está asociado a su intento por analizar, captar, brindar explicaciones sobre los modos de experimentar la vida moderna en espacios socializados en construcción. Se trata de ámbitos donde lo social no sólo es difuso, fragmentario, fugaz, sino que también está permeado por un conjunto de sentimientos básicos que actúan en la vida de los individuos. Sentimientos de *angustia, temor, inseguridad incertidumbre*, están presentes en sus vidas cotidianas, se expresan de múltiples maneras en el sentido que atribuyen los actores a su acción, y en su acción misma. Los sentidos de esta acción no pueden reconstruirse con base en el pasado, sino que, debido a su constante dinámica, deben reconstruirse en el presente, en el aquí y en el ahora. Así, Dios, *“tal y como la religiosidad metafísicamente conclusa lo piensa, no conoce ningún “recuerdo” en la forma humano-temporal, que siempre contiene en sí su contrario, el olvido. Para Dios no existe ningún pasado que entregara sus contenidos sólo en fragmentos a la interacción con el estado actual; aquel que no necesita “acordarse”, para éste no existe ningún tiempo, para éste la totalidad y unidad de su ser no cae en lo fraccionable y fragmentario de la distracción temporal. Aquello que se ha denominado la “eternidad” de Dios, su estar-eximido de la condicionalidad temporal, es la forma en la que es posible su absoluto ser-personal.”*³⁹³ A partir de estos elementos podemos entender por ejemplo por qué en el cotidiano, en respuestas concretas, las comunidades indígenas no siempre pueden aprovechar al máximo o como se espera de ellos en las opciones de desarrollo que se les propone. Esto es singularmente ilustrativo en lo que se refiere a las disposiciones establecidas en las cuestiones de educación.

Así, las reproducciones culturales, entendido como el conjunto de miradas que el individuo utiliza para reconstruir y dar sentido al mundo en el que vive, es siempre un sentido construido en la interacción social y en constante proceso de re-construcción. Debido a esta característica Simmel considera que el individuo, en su interacción social, se vale de un recurso práctico, la construcción de roles. El concepto de rol remite a la mediación social de la acción. Mediante este recurso analítico Simmel subraya que las relaciones son posibles en tanto los individuos produzcan abstracciones, imágenes generalizadas de los otros actores, de sus motivos, sentimientos y formas de actuar (tipificación). Estas imágenes se construyen a partir de los roles que desarrollan los otros en la acción. Es decir, el individuo tipifica la acción del otro. Esta tipificación sirve de mediadora

³⁹² George Simmel, “Sobre filosofía de la religión”, *Op. cit.* 1986, p. 176.

³⁹³ *Ibid.*, p. 177.

entre le conocimiento y la acción. *“Aquello que distingue en lo más profundo al organismo frente al mecanismo, a saber, que en él una multiplicidad está compendiada en la unidad se despliega en una vida múltiple según espacio y tiempo, esto está compilado como en un punto en la esencia del espíritu personal, la conciencia de sí mismo. Pues la “interacción”, que era en general la esencia de lo viviente y del espíritu, ha alcanzado en la autoconciencia –en el hecho de que el sujeto es su propio objeto-, por así decirlo, su forma absoluta.”*³⁹⁴ Así, tomando esto en cuenta podremos establecer percepciones que los indígenas se hacen de la Iglesia católica, del Estado y sus autoridades, y viceversa. Dinámica que influye fuertemente en la relación entre uno y otro, y en el tipo de discursos y políticas que se emprendan.

Al enfatizar en el estudio de lo micro, de las relaciones cara a cara, de la interacción social en contextos espaciales y sociales circunscritos, Simmel avanza un elemento fundamental de su concepción de la acción social. Su manera de entender la acción, es por definición subjetiva. Es decir, se nutre tanto de la referencia a circunstancias compartidas con otros (componente social) como de un conjunto de emociones y sentimientos primarios tales como el amor y el odio, el altruismo y el egoísmo, la pasión y el desencanto, la avaricia y el sentido de satisfacción en la existencia común, y toda una serie de procesos psicológicos primarios. De ahí que pueda decirse, leyendo a Simmel, desde la óptica del lente de las reproducciones culturales, de los sistemas de creencias y de las representaciones sociales que estos elementos están constituidos siempre por motivaciones emocionales fundamentales en la vida del individuo.³⁹⁵ Motivaciones, preocupaciones, angustias que perturban la existencia vital, en las cuales el individuo encuentra móviles para su acción, recurre a ellas para dar sentido a sus interpretaciones del mundo tanto como para justificar, legitimar, narrar su acción. No es posible, por tanto, entender lo social, sin acercarse a estos sentimientos, lo cual es posible sólo si se privilegia, como se mencionó anteriormente, el estudio de formas concretas de interacción. En sentido estricto, Simmel parte de la interacción micro-social, para a partir de allí generar explicaciones sobre las diversas formas de sociación, sus contenidos y formas, su dinámica y sentido subjetivo, para entender la acción de los individuos y en general para explicar lo social, en tanto que expresión de la sociedad en su totalidad. Simmel indica que ésta no se reproduce en su conjunto, y complejidad, más que en formas específicas de acción, de allí el énfasis que pone en este aspecto.

Puede decirse, en general, que para captar las reproducciones culturales, es decir el significado que tiene la vida en sociedad para los individuos, Simmel parte del estudio de fenómenos microsociales, de la interacción cara a cara, y más aún de fenómenos emocionales y

³⁹⁴ *Ibid.* p. 183.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 179.

subjetivos que permean el accionar cotidiano de los actores, para desde allí reconstruir lo social, a partir del estudio de las relaciones sujeto-sujeto. Las reproducciones culturales y las representaciones sociales no apuntan a formas abstractas de visualizar el mundo y de habitarlo sino más bien a relaciones, sentimientos y formas de vinculación concreta en las que los individuos se ven inmersos en su acción cotidiana. Se trata de sentimientos básicos como el de extrañamiento que produce el habitar en un espacio que se caracteriza por la disociación de la acción (trabajo, descanso, recreo, alimentación, recreación, etc.), por los sentimientos primarios que se constituyen en móviles de acción al punto que en aquellas formas de sociación donde los vínculos sociales se hacen más intensos, tales sentimientos se movilizan y actúan con más fuerza (como en el amor, las relaciones de pareja, los vínculos entre los miembros de grupos pequeños, etc.). *“Quizá pueda esto también expresarse del siguiente modo: la unidad del estado religioso se divide en dos caras: según la intelectual, en la representación teórica de la existencia de los hechos de salvación; según la cara del corazón en el sentimiento. Así pues, si incurrimos en el círculo: creer (teóricamente) en Dios porque lo sentimos, mientras que, en efecto, podemos sentirlo por vez primera cuando admitimos su existencia, entonces este círculo es completamente legítimo.”*³⁹⁶ Puede decirse para concluir que en Simmel las reproducciones culturales y sistemas de creencias constituyen un puente para ligar lo subjetivo con lo social, lo individual con lo colectivo, la vivencia personal con la vivencia intersubjetiva, la psicología con la sociología. Adicionalmente, hay que señalar que en él lo “simbólico” y las “representaciones” sobre el entorno no existen en sí mismas, como fenómenos emergentes y con dinámica y vida propia, sino que más bien tienen existencia a partir de formas de interacción concreta, formas de acción que vinculan, articulan, constituyen un lazo entre diversos individuos. En tanto tal, estos aspectos contienen siempre, y al mismo tiempo, elementos individuales como sociales.³⁹⁷

³⁹⁶ Georg Simmel, “Contribuciones para una epistemología de la religión”, *Op. cit.* 1986, p. 148.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 161.

II.1.6. Los fundamentos subjetivos de la formación de los sistemas de creencias en Maurice Halbwachs

“Algo que los diversos sistemas de ‘historia teórica’ parecen haber demostrado es la naturaleza del proceso histórico. La historia no es un proceso en una humanidad amorfa, o en Homo sapiens como especie zoológica. La sustentan entidades o grandes sistemas que se llaman altas culturas o civilizaciones. Su número es incierto, vagas sus lindes y complejas sus interacciones. Pero aunque Spengler contase ocho grandes civilizaciones, Toynbee una veintena, Sorokin aplique otras categorías o la indagación moderna haya sacado a la luz tantas culturas perdidas, parece un hecho que hubo un número limitado de entidades culturales portadoras del proceso histórico, cada una de las cuales mostró una especie de ciclo vital, como lo hacen sistemas socioculturales menores, por ejemplo los negocios, las escuelas artísticas y hasta las teorías científicas.”

Ludwig von Bertalanffy.³⁹⁸

Ahora bien para enriquecer esta pequeña síntesis teórica en torno a los sistemas de creencia retomemos un autor que constituye uno de los principales teóricos en la sociología de las religiones. Se trata de Maurice Halbwachs, quién en el capítulo IV del libro *Les cadres sociaux de la mémoire*,³⁹⁹ nos lleva a los fundamentos psíquicos de la formación de creencias religiosas que se estructuran constantemente en una lucha de poderes, tal cual se perciben en la historia de la humanidad pues para el autor todo sistema de creencias representa bajo formas más o menos simbólicas, la historia de las migraciones y de las fusiones de razas y asentamientos, de los grandes eventos, guerras, establecimientos, invenciones y reformas que se encontraron en el origen de las sociedades que las practican. Si tuviéramos que asimilar las reflexiones hechas por M. Halbwachs a la teoría sociológica de Durkheim, llamaríamos la atención sobre el enriquecimiento que el primero hizo a la teoría de la religión como “lazo” social que elaboró el segundo. En efecto para Halbwachs hay un principio que funda cada sociedad y que se pueden encontrar en el análisis primario de cada sistema de creencias, esto es, en la memoria social colectiva. Para él, todo sistema de creencias se forma a través de una dicotomía, se forma a través de dos polos que a veces están en conflicto, a veces en asociación, y cada vez que surge una unión o una fusión de dos polos hay otro que resurge para contrarrestarlo. En otras palabras, se puede interpretar que a través de la fusión de las familias, hubo otros nuevos cultos que resurgieron, pero la persistencia de los recuerdos que se apegaban a la fundación de las ciudades, y al culto que se les rendía a sus fundadores, hace que siempre exista, sobre todo en la antigüedad, dos formas de gestionar las religiones que se sobreponen en un sistema de creencias. Halbwachs quiere mostrarnos que siempre existió, existe y existirá una oposición en cuanto a creencias se refiere construida a través de la memoria y de la necesidad de encontrar una

³⁹⁸ Von Bertalanffy, Ludwig, (2006), *Op. cit.*, p. 249.

³⁹⁹ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Les Presses Universitaires de France, Nouvelle édition, Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine, París, 1952.

alteridad en cada acto del individuo.⁴⁰⁰ Es evidente que el carácter distintivo de la religión es la colectividad, es la manera de salir de lo individual. Empero, no deja de subrayar la importancia de la existencia de dos creencias interdependientes en la formación de los sistemas de creencias y la lucha entre diferentes concepciones del mundo que equilibran el carácter de las creencias y muestran la construcción del mundo. No duda en decirnos, así como Durkheim lo hizo, que es precisamente la Religión la que permite unificar los grupos aislados de hombres, es una manera de unificar el mundo a través de creencias y asociar a la religión el concepto de “lazo” social.

Ya sea que se trate del mundo antiguo, de la Grecia antigua o de la Roma antigua, de Mesopotamia, de Europa, de Asia o como lo veremos en el Capítulo III en el mundo mesoamericano, el autor nos brinda ejemplos que testimonian que la formación de cada creencia, principalmente religiosa a partir de la concatenación de momentos simbólicos que conforman una memoria colectiva. Ésta no nada más está asociada a uniones, sino también a guerras entre pueblos, a guerras que unificaron pueblos. Así como en Grecia la guerra entre los pelases y los invasores nórdicos, resultó en la conformación de la Grecia clásica con todo y sus creencias, así en la Roma antigua las distinciones y oposiciones religiosas que se fusionaron crearon los cultos romanos, o bien las guerras floridas en el posclásico que fundamentaron el imperio mexica.

Efectivamente, de manera concreta las posibilidades que Halbwachs nos ofrece al estudio de los sistemas de creencias en sociedades diferenciadas se relacionan con la asociación de diferentes creencias que se oponen y que forman estratos de pensamiento religiosos diferenciados. Así, podemos analizar dos aspectos muy importantes sobre dos niveles diferentes en la conformación de los sistemas de creencias. Según Halbwachs existieron dos sistemas de creencias que nos permiten comprender cómo se conformaron en el mundo griego y romano antiguo las religiones, pero que sirve para entender la conformación de los sistemas de creencias desde su interior y entre diferentes sistemas de creencias.

A. Análisis a nivel holista/teoría del poder

Por un lado tenemos la explicación de la fundación del mundo a través de una descripción antagónica en las creencias religiosas, es decir, la lucha de los pueblos por imponer su representación del mundo, que produjeron amalgamas religiosas. No entraremos en el debate y la problemática de saber si las luchas eran por bienes religiosos o en realidad fueron las creencias religiosas las que sirvieron como justificación y pretexto para conquistar territorios, ya que se puede argumentar que es más factible unificar a un pueblo a través de creencias, que a través de intereses materiales. Primero tenemos los cultos telúricos, referidos a los ancestros. Estos cultos se

⁴⁰⁰ Maurice Halbwachs, (1952), *Op. cit.* particularmente el capítulo IV.

asociaban con el hogar, el recuerdo de los ancestros, los dioses con espíritus impuros, el culto a la tierra y las fuerzas subterráneas. Creencias que pertenecían a los campesinos del mediterráneo, ligaros, sabinos, pelasgos, los plebeyos, sociedades matriarcales, cultos politeístas, fantasmas, héroes, divinidades subterráneas, ritos de aversión, etc. En oposición a ello, al duelo o la guerra encontramos a los cultos del cielo, los olímpicos. Se trata de cultos públicos y nacionales, cultos a lo natural, a los dioses de la voluntad, culto al cielo y al fuego. La mayor parte del tiempo son pastores e invasores nórdicos que se manifiestan a partir del mito del caballero vencedor. Se trata de sociedades patriarcales representados por los dioses como Zeus, y tienden a ser cultos monoteístas con ritos de servicio racionales, de combate y de fiesta.

A.a. Análisis a nivel macro /teoría de la dualidad de creencias

Por otro lado, los sistemas de creencias se pueden analizar a otro nivel más particular, que a pesar de las fusiones religiosas ocurridas durante la historia, siguen componiéndose de dos polos intrínsecos, que se fundan en los marcos sociales de la memoria. A través del estudio de ritos y mitos, se puede observar toda la composición dual de todo sistema de creencias. Sería muy difícil reducir estos polos a cualquier noción, sin embargo, para efectos de análisis, nos podemos atrever a reducir la composición de los sistemas de creencias o de la formación de religiones en lo que llamamos, creencias politeístas y creencias monoteístas. En este sentido, el análisis es bastante delicado, ya que los puntos de reflexión son diferentes y variados, a propósito de religiones puramente monoteístas (como Weber lo indicaría con el Islam y el protestantismo) y/o solamente politeístas.

Para Hegel, por ejemplo, existe una tendencia universal al monoteísmo en las sociedades. A pesar de que a una civilización o sociedad se le haya caracterizado de politeísta, tiene por así decirlo en su esencia hacia una tendencia inconsciente al monoteísmo. Empero, no entraremos en ese debate y postularemos que siempre ha existido un momento en el cual parece haber ocurrido una mezcla de creencias tanto plurifacéticas como unívocas que componen la formación de los sistemas de creencias. Y según el momento una tiende a dominar más que otra. Esta interpretación de la existencia de dos tipos de organizar las creencias (politeístas-monoteístas) es concomitante con el clásico dilema sobre la representación social de los seres humanos y las sociedades, a saber si esta representación es motivada por un carácter basado en la existencia racional de la interpretación social (monoteísmo); o bien sobre la existencia subjetiva y supersticiosa (politeísta) predominante. La interrogante en este debate es cuál debe favorecerse en el análisis de la realidad social. Es claro que lo que aquí se intenta es conciliar las dos formas en vistas de obtener un proceso analítico más integral de las dos realidades.

B. Nivel de análisis de la relación ínter subjetiva dual monoteísmo/ politeísmo

El segundo nivel de análisis, tiene que ver con esta dinámica dual, en la medida que es la religión de los pueblos monoteístas como los uranios que siempre han sido los vencedores oficiales y los impositores de cultos y ritos. En efecto, las religiones “oficiales” sobre todo con el advenimiento de la modernidad son las que confieren las creencias monoteístas, como si la antigua batalla persistiera y en donde los ritos más paganos o politeístas con rasgos heterogéneos como el de los pueblos indígenas han intrínsecamente alimentando la parte individual e íntima de las creencias y/o religiones. Dicho en otras palabras y parafraseando el texto de Halbwachs, diríamos que la ley del pensamiento colectivo tiende a sistematizar toda creencia individual del ser humano para re-conceptualizar los ritos y creencias que le vienen del pasado memorial y de interpretaciones heteróclitas del mundo.

B.b. Análisis micro, lugar de las creencias subjetivas en la formación de las religiones

La necesidad colectiva es ineluctable desde un punto de vista primario, gregario de intercambio y/o existencial. Esto no contradice en nada nuestro presupuesto, sino al contrario enriquece la posición de Durkheim con respecto a la religión y su carácter forzosamente social. Sin embargo, la riqueza de este texto es que pone en énfasis la dinámica de la religión, que pasa constantemente de relaciones monoteístas y racionales a otras plurifacéticas y subjetivas (análisis circular). “*Las nuevas religiones no logran eliminar por completo, aquellas que éstas suplantaron [ya que], estas mismas sienten que no van a satisfacer todas las necesidades religiosas de los hombres, y que de hecho estas mismas se elogian de utilizar las partes todavía vivaces de los antiguos cultos y de penetrarlos en su espíritu. La interpretación racionalista deja, sin embargo, subsistir el rito, que tomará más tarde una significación mística.*”⁴⁰¹ Este “ir y venir”, de una concepción religiosa oficial a creencias antes existentes denominadas aquí como informales, no tiene efecto solamente para proporcionar a los individuos un modo de regulación ante la imposición de una sola forma de creencia. Estas creencias sirven también a los individuos para esquivar, para contornear la rigidez de la religión oficial o vencedora, pues “*por fuera de la sociedad, o incluso en las partes de ésta que no fueron sometidas de manera tan fuerte por la acción del sistema religioso establecido, subsiste algo de esas religiones, incluso fuera de la memoria de la misma sociedad, que no conserva más que lo que fue incorporado a sus instituciones actuales, pero que dentro de otros grupos permanecieron originalmente lo que fueron alguna vez, quiere decir lo que se encuentra*

⁴⁰¹ *Ibid.* p. 182.

todavía comprometido con los restos del pasado.”⁴⁰² Es sin lugar a dudas un medio de escape y una necesidad que persiste en los seres humanos.

Halbwachs nos habla en su texto de la construcción de creencias, pero al mismo tiempo deja vislumbrar una parte de lo que se compone el ser humano y las sociedades, a saber: ¿No será en realidad que lo que el autor está describiendo como los marcos sociales de la memoria es simplemente ese aspecto inalienable del ser humano que es la identidad (Sentido de la acción), que es la transformación de lo establecido, que es la recreación constante de nuevas formas de adaptación a la realidad, en suma, no estará haciendo referencia al instinto-impulso-intuición del mismo ser humano al cambio, quiere decir el comportamiento del ser humano de reafirmarse constantemente, particularmente ante situaciones impositivas y apremiantes? En este sentido, el “lazo” social del que habla Durkheim, ¿no sería el mismo al que se refiere Hume, es decir, esa necesidad del ser humano de unirse para contrariar las adversidades de la naturaleza?

Los residuos de elementos de antiguos ritos permanentes en la memoria son conservados por las sociedades en sus organizaciones religiosas porque funcionan, *“no solamente para brindar satisfacción a los grupos retardatarios, sino para apreciar exactamente un paso o un progreso religioso, (ya que) los hombres deben acordarse, al menos en lo general, de donde partieron; de hecho un gran número de ideas nuevas no se esclarecen, sino se les confronta.”*⁴⁰³ He aquí, otro acercamiento con Durkheim pues si bien la religión proporciona parámetros a los individuos, para Halbwachs, esos parámetros son brindados por la memoria colectiva. Se trata simplemente de la necesidad de tener parámetros de comparación, ya sea en el tiempo (con el pasado, presente o futuro) y/o con el espacio (con otras sociedades o culturas), ya que la sociedad en el momento que evoluciona está regresando sobre el pasado a través de sus recuerdos, de sus tradiciones y de las ideas que conforman los nuevos elementos y creencias. Es a partir de estas reminiscencias que la imaginación desborda para producir mitos, cultos, héroes y leyendas. Es a través de esta mezcla promocionada por la memoria que las sociedades se definen principalmente por su carácter mestizo y mezclado y no por su carácter ilusoriamente puro. En ese sentido, las reflexiones de Halbwachs nos invitan a realizar un análisis proto-histórico de los sistemas de creencias para comprender las diferencias entre los pueblos (Capítulo III).

Es interesante observar cómo las religiones “vencedoras” en la antigua Grecia, en la antigua Roma y en nuestro caso en Mesoamérica, la época de la colonia y en la actualidad con el sistemas de creencias racionalista-secular, muestran un carácter monoteísta y características que denotan un registro positivo, público, nacional, unificador. Por lo contrario las características que se le imputan

⁴⁰² *Ibid.* p. 183.

⁴⁰³ *Ibid.* p. 184.

a las religiones politeístas tienen un registro popular, subterráneo, sombrío que invitan a agregarle un carácter clandestino. Esta ha sido sin duda la dinámica de las comunidades indígenas, particularmente si se observan las llamadas religiones populares. *“Así, (dice el autor) los hombres se elevaron a una religión y a una concepción general del mundo menos sombría: pero es dentro de un marco preexistente de creencias a las divinidades subterráneas y a la acción malhechora de los muertos que estas nuevas ideas pueden encontrar un lugar duradero.”*⁴⁰⁴ Es claro, a través de esta reflexión, que existe una relación interdependiente entre dos polos opuestos y el carácter legítimo y oficial de un modo de creencia definida como monoteísta. En otras palabras, lo que el autor intenta decirnos con el análisis de las antiguas creencias, es que la sociedad se define por una lucha de fuerzas y poderes, en donde está en juego el territorio y el monopolio de la producción de símbolos. Existe un sistema de creencias oficial que predomina y mantiene en la clandestinidad a los otros sistemas de creencias (oficiosos – estos pueden ser de tipo mágico, mítico, religioso o racionalista secular según el caso). Pero también nos da cuenta que un sistema de creencias se conforma por creencias politeístas y otras monoteístas y que según el contexto unas son más visibles que otras.

Existe, por tanto una dinámica interdependiente entre estas dos entidades simbólicas y donde principalmente el sistema de creencias oficial se retro-alimenta constantemente del “almacén” de creencias situadas en los sistemas politeístas, ya que las creencias oficiales no satisfacen por su rigidez, las necesidades cotidianas de los creyentes, estableciendo así una relación circular de “ida y vuelta” que permite a la creencia oficial legitimarse constantemente a través de un elemento de tipo mágico (politeístas, momentáneo, fragmentario etc.) pasando por el intermedio que son los mitos. El pasaje de una creencia, del nivel clandestino al nivel oficial pasa por los mitos a través de los ritos y los cultos. Por otro lado, esta dinámica nos permite comprender el advenimiento de otros sistemas de creencias como el cristianismo, en la medida que situándonos en una lucha de poderes pueden emerger entidades en desacuerdo con la religión oficial o predominante y que por efectos cíclicos en espiral, bajo los pilares de esta religión que se cuestiona se logra fundir con otra, con alicientes conservados en los marcos politeístas de la memoria colectiva. *“Se puede decir que el cristianismo es en efecto antes que nada la expresión de actos de fe en dogmas y ritos, de una revolución moral que fue un evento histórico, del triunfo de una religión de contenido espiritual sobre un culto formalista, y al mismo tiempo, de una religión universalista que no hace excepción de razas ni de naciones, sobre una religión estrechamente nacional”*,⁴⁰⁵ como lo es la religión judía.

⁴⁰⁴ *Ibid.* pp. 181-182.

⁴⁰⁵ *Ibid.* p.185.

La reflexión dialéctica de dos polos opuestos que contienen una intersubjetividad (Simmel), se puede llevar al análisis en todos los niveles, es decir, desde una meta-dialéctica social polarizada por lo racional/subjetivo pasando a través de una experiencia colectiva en un marco de análisis de un proceso de alteridad, o bien dentro del enfoque de una polarización religión/magia pasando por las instancias míticas en el marco de los sistemas de creencias, o bien en el enfoque de una dialéctica monoteísta/politeísta pasando a través de los mitos en un marco de análisis institucional-religioso, o bien dentro del mismo monoteísmo en una dialéctica entre la religión judía y la religión cristiana pasando por la trinidad, o bien llegando incluso dentro de la misma religión cristiana y la polarización entre lo que Halbwachs diferencia entre dos corrientes; los dogmáticos y los místicos.

Finalmente, la dinámica social transcurre y resulta de un compromiso entre uno y otro. Para Halbwachs esta interdependencia dialéctica reside en el esfuerzo mutuo de remontar a los orígenes, es decir, en la memoria colectiva y en la búsqueda constante de la identidad (Sentido de la acción). Ya que la identidad (Sentido de la acción) no es algo inmóvil, sino que se transforma constantemente y sólo con la referencia al pasado, sólo a través de acceder a la memoria, a los recuerdos, a los “orígenes” la transformación de la identidad (Sentido de la acción) puede ser garantizada. “De ahí que haya un conflicto permanente sobre el cual vale la pena insistir, ya que se percibe claramente las condiciones contradictorias donde la memoria colectiva está obligada algunas veces de ejercerse.”⁴⁰⁶

En este mismo eje de reflexión de lucha de poderes, se puede explicar cómo una religión como la cristiana pueda perder en el curso de la historia, tanto su maleabilidad fundada en la trinidad característica de toda religión popular y/o politeísta, como su carácter “horizontal”, pues así como existe una lucha externa de poderes entre religiones, la hay también en el ámbito interno. De esta manera como Weber lo ha señalado, Halbwachs nos explica la existencia de la lucha interna dentro de las mismas religiones que se disputan el monopolio de manipular y producir los símbolos religiosos establecidos por parte de un grupo reducido de personas, que en el caso de la religión cristiana se auto proclamó como el clero. En efecto, en la medida que los cristianos obtenían cada vez más prestigio y poder, “*los confesores y los “puros”, tuvieron la tendencia de constituir en la sociedad cristiana una aristocracia, que podía estar tentada de cuestionar a la jerarquía, sus derechos en el gobierno de la iglesia.*”⁴⁰⁷ Es decir, la búsqueda de poder fundada en la celebridad instó a una élite a apropiarse de los recursos que permitían acceder a la historia original cristiana. El registro confidencial de la información es una fuente de poder. “*En el siglo IV, la distinción entre los laicos y los clericales ya se había establecido, y muy profundamente, en los hábitos. No*

⁴⁰⁶ *Ibid.* p. 201.

⁴⁰⁷ *Ibid.* p. 198.

*solamente en el culto, sino también dentro de la administración temporal.*⁴⁰⁸ Así, la lucha de poderes se establece entre clanes, grupos, individuos validando la definición de la sociedad como característica de una relación de fuerzas. Esta afirmación, nos invita a preguntarnos ¿de dónde viene esta lucha de poderes? La respuesta es simple como audaz su explicación, pues la diferencia de intereses promueve la confrontación de ideas, y los intereses difieren en razón de la diferencia de fondo que prevalece en la memoria colectiva. Es decir, *“tan pronto como la sociedad religiosa (cual fuese) se percata que los grupos que se le adhieren progresivamente conservan sus propios intereses y su memoria propia, y que una masa de nuevos recuerdos, sin relación con los suyos, rechazan formar parte de los marcos de su pensamiento. Entonces, se retracta (la sociedad religiosa), que fija su tradición, que determina su doctrina, y que impone a los laicos la autoridad de una jerarquía de clérigos que no son simplemente funcionarios y administradores de la comunidad cristiana, sino que constituyen un grupo cerrado, separado del mundo, girando enteramente hacia el pasado, y únicamente encargándose de conmemorarlo.*⁴⁰⁹ Para el autor, es la reminiscencia de situaciones pasadas que influye tanto en la concepción del mundo como en la formación de intereses. Esta solución es astuta, pues por un lado no permite entrar en polémicas de quién tiene razón o no, permite explicar fenómenos identitarios y arguye que el lugar de la memoria colectiva es muchísimo más importante de lo que se cree, a tal medida que parece atribuirle un efecto cuasi determinante en la formación de intereses en los seres humanos.

Por otro lado, el problema que implícitamente alumbra el autor, es que dentro de la lucha de poderes hay quienes conservan el derecho de acceso a esos recuerdos o a estas instancias pasadas identitarias (la elite clerical), así como hay quienes constantemente tratan no simplemente de apoderarse de éstas, sino de imponer otros accesos. Si retomamos el ejemplo de la religión cristiana y la división entre dogmáticos y místicos observamos que la legitimidad de los primeros ante los segundos reside en el método general que emplean para definir los términos, las proposiciones, o los símbolos cristianos que se puedan prestar a controversia, así como *“la cadena de nociones sólidamente establecidas y convenientemente sistematizadas, que permiten reconstruir la vida y la enseñanza primitiva de la iglesia católica,*⁴¹⁰ mientras que los primeros buscan encontrar el sentido de los textos y de las ceremonias principalmente de afuera, del lado racional, los segundos lo buscan en el interior en el lado más subjetivo e “irracional.” En otras palabras gracias al método eficaz, sistemático, racional y organizado de las instancias religiosas monoteístas para ofrecer a sus fieles la reconstrucción memorial, éstas gozan de una fuerte ventaja antes otras instancias, que aunque necesarias para la retro-alimentación no son legítimamente y oficialmente satisfactorias. Sin

⁴⁰⁸ *Ibid.* p. 198.

⁴⁰⁹ *Ibid.* p. 199.

⁴¹⁰ *Ibid.* p. 201.

embargo, el gran problema de los dogmáticos es que *“no se preocupan de revivir (con las tradiciones) el pasado, sino de conformar lo que ellos creen como la verdadera enseñanza, es decir, lo que se puede conservar, reconstituir y comprender hoy de la herencia de los primeros cristianos, a través de los textos que son comprendidos imperfectamente por los laicos. Así se desarrolló, desde el principio de la Iglesia, marcos fijos y tan estables que se les puede asignar el lugar de una noción de un hecho o de una enseñanza antigua, con la certidumbre de que al menos esos puntos de referencia no se han movido.”*⁴¹¹ Aquí, vemos que la cuestión fundamental en la religión y en el “campo” religioso, tiene que ver esencialmente con la lucha por apropiarse de los símbolos que a través de una memoria colectiva conforman la identidad (Sentido de la acción) de cada individuo. Es el poder de otorgarse una identidad (Sentido de la acción), no de un hombre “libre” (noción engañosa), sino de los seres humanos pertenecientes a una cultura, de ahí que el culto se le asemeje principalmente a los sistemas de creencias.

En este mismo eje de reflexión nos podemos preguntar ¿Cómo es que persisten las religiones monoteístas sobre las politeístas? Encontramos tres razones en el análisis de Halbwachs. Primeramente, las religiones politeístas, son por decirlo así muy terrenales, resolviendo situaciones divinas inmediatas. Siendo la memoria un elemento capital en la fundación de las creencias, hay un momento en el cual los creyentes, por decirlo así necesitan desechar ciertas creencias de carácter inmediato, olvidándolas para que posteriormente sean recordadas y sirvan de referencia en el tiempo. Segundo, por otro lado las religiones monoteístas, juegan y se legitiman precisamente con la memoria, pues a través del profeta inscriben la divinidad en un momento imaginado que se proyecta en el futuro, a partir de la ilusión y de la resurrección. Pero también nos remonta al pasado en una historia mítica. Es así, que la religión, por ejemplo la religión cristiana se refiere a instancias pasadas, permaneciendo duraderamente. Es a través del dogma, el culto y principalmente de la moral declamada por el profeta que se impone el boleto de entrada a los recuerdos “originales” de las creencias, ya que ésta se refiere a una serie de años históricos bien definidos y después cerrados por largo tiempo.

Y por último, hemos visto cómo una religión se enriquece de las creencias pasadas o del sistema de creencias al que venció por necesidades de referencia memorial y de satisfacción individual. Sin embargo, la razón por la cual esta dinámica está constantemente velada, es en razón que la creencia monoteísta a diferencia de la politeísta, marca un parámetro tanto en el tiempo como con respecto a la constante transformación social. En efecto el carácter de fijación de la religión (institución), el sentimiento que nos provoca de eternidad surge en razón que nos transporta a otro mundo, a través de la repetición indefinida y de su aspecto uniforme. Eso provoca seguridad, ofrece

⁴¹¹ *Ibíd.* p. 204.

parámetros y una puerta de entrada a la memoria colectiva. En otras palabras si el ser humano no tuviera una “estabilidad espiritual” se sentiría perdido ante las numerosas y constantes transformaciones del mundo social. En este sentido el carácter fijo y la imagen de estabilidad de las creencias monoteístas, parecen ser según el autor el elemento de legitimación eterna.

Metafóricamente, es como si la institución religiosa fuera el albacea de las fotografías que nos permiten acordarnos de cómo sucedió un momento dado. Empero, es en este sentido que la misma creencia “oficial” encuentra su vulnerabilidad en la medida en que rige e impone, no solamente una forma de acceder a los recuerdos, sino también dictamina los únicos recuerdos que son válidos (lo supuestamente sagrado). Es en esta medida que se considera la utilidad de las creencias no “oficiales” que retro-alimentan con otras fotografías y otros modos de acceder a ellas, la memoria colectiva. “Los recuerdos colectivos conservados en los textos o fijos en las ceremonias no reproducen entonces directamente la vida y la enseñanza de Jesús, sino el cuadro que trazaron las primeras generaciones de cristianos.”⁴¹² Esta imposición, de un grupo cerrado de recuerdos únicos y absolutos se extendió poco a poco a grupos más numerosos, reflejando en la estructura societal las representaciones dominantes del primer grupo. “Ahora bien, los grupos seguidores se interesan más a las tradiciones y a sus ideas que al evento mismo y a lo que fue testimoniado por la familia o el individuo”,⁴¹³ en primera instancia. Estas ideas y tradiciones, están guardadas generalmente en toda su vastedad en la religión “oficial.” “*Así, desde los primeros siglos, una teología, una moral y una filosofía cristiana transformaron singularmente el aspecto del Cristo y de su enseñanza.*”⁴¹⁴

Finalmente, es claro que el fondo de toda esta relación de fuerzas reside en la intolerancia de aceptar tanto uno, como otros diferentes medios de acceso que compartan el mismo territorio memorial, pues se trata de la apropiación de los símbolos que permitan acceder a esta información (monopolización). Es precisamente el esfuerzo de acceder al origen e imponer el camino más seductor para llegar a él, que mantiene al mismo tiempo una relación de interdependencia entre los dos elementos “opositores.” La gran importancia de este texto, no nada más reside en el hecho que nos permite comprender a través del análisis de lo religioso la lucha de poderes, el porqué uno domina y otro no, los mecanismos que permiten el mantenimiento del poder, sino también en la importancia que tiene para la teoría durkhemiana de la religión como instancia reguladora y el hecho que la memoria colectiva y no la individual tenga tan importante repercusión tanto en la conformación de la sociedad como en la construcción histórica de la humanidad.

⁴¹² *Ibid.* p. 202.

⁴¹³ *Ibid.* p. 203.

⁴¹⁴ *Ibid.* p. 203.

“Uno para todos y todos para uno”: Durkheim, Weber, Simmel y Halbwachs

Los elementos que nos ofrecen los autores aquí sintetizados, permite entender de qué manera se constituye una creencia en sistemas de creencias, y de los cuales en la relación intersistémica tienden a imponerse, tanto a los individuos que se adhieren, como en su modo de establecimiento coercitivo. Esto nos permite entender cómo cada sistema de creencias se va renovando e imponiendo a un grupo social específico, lo que nos permitirá no nada más comprender en el siguiente capítulo, la constitución de cada sistema de creencias existente en la realidad mexicana, sino su combinación, y sus diferentes matices que se imponen a cada grupo. Así, a través de la proposición de Weber, podremos encontrar el sentido que tienen las respuestas y los planteamientos de cada política pública establecida, y no nada más desde el aspecto consciente y racional, sino desde las afinidades selectivas, desde las acciones no voluntariamente deseadas, tanto como el lugar que tiene la magia en el sistema de creencias y particularmente en la constante relación instituido-instituyente. La propuesta de Simmel nos ha permitido entender la importancia de los fenómenos microsociales y el impacto de los aspectos subjetivos de la interacción humana, tanto como Durkheim nos da pauta a pensar en las cuestiones emocionales de la comunalización de lo social. Así tendremos la posibilidad de observar de qué manera en la actualidad algunas comunidades indígenas viven su realidad en torno a las políticas educativas establecidas, sus formas de adaptación y negociación y el rol central de las creencias en el Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) que muestran y sus implicaciones en la reproducción de los sistemas de reproducción cultural y social. Se trata de dar cuenta de qué manera se van conformando sus espacios sociales a través de las creencias y su relación con lo simbólico, de qué manera su cotidianidad refleja la percepción de tales dinámicas, y de qué manera las sustentan, así como la diferencia que existe entre los diferentes sistemas de creencias y sus matices conformados en su realidad presente.

Encontramos de esta manera que las principales problemáticas de la relación entre sistemas de creencias diferenciados tiene que ver con la inscripción y/o adhesión de diferentes cosmovisiones, es decir, modos de actuar, de pensar, de hacer, de percibir e interpretar el mundo, a una creencia única y universal, sea ésta secular, religiosa, mágica y/o mística. No se trata nada más de un problema vinculado con la adscripción a una divinidad o creencia —impuesta o voluntaria (sea la Razón, el Estado, Dios, etc.)—, sino la utilización de éstas para influir en el ámbito social, político y económico con intereses vinculados a un grupo específico (discursos legítimos para responder al problema de la teodicea). En este sentido, el siglo XX y los albores de este siglo XXI no han dejado de mostrarnos que todos el interés central en torno a las creencias está estrechamente asociado con la lucha por la apropiación legítima de la producción o interpretación de lo simbólico,

que le proporciona a toda instancia o grupo político la autoridad para dictaminar los modos de organizar una sociedad. Lo anterior nos permitirá dar cuenta que el problema mayor tanto en el análisis como en los aspectos concretos de la realidad ha sido la cuestión de la aceptación política y legítima de diferentes modos de concebir la interacción del ser humano y la alteridad, así como la necesidad de converger políticas de convivencia de enriquecimiento temporal de parámetros universales, pues la problemática se centra en la oposición puntual que se ha construido entre localismos y particularismos de creencias y universalismos con todo y el tipo de gestión de poder que representan (Halbwachs).

En este sentido, los desafíos que hoy encuentra lo que llamamos los sistemas de creencias del racionalismo-secular —vertiente del racionalismo moderno occidental y del Estado-nación—, es que la religiosidad no es simplemente un asunto del creer, sino de la percepción de lo simbólico y la interpretación de lo sagrado que genera y hace sociedad. Lo cual repercute en ocasiones, la mayor de las veces en la imposición de un modo de ver el mundo sobre los demás sin dar cabida a la diversidad y la convivencia de esa diversidad: único elemento de enriquecimiento de las sociedades. Esto no es más que retomar la reflexión durkhemiana de las religiones seculares, de las iglesias seculares, que al imponer una moral específica, imponen una manera de hacer las cosas no siempre indicada para converger en un régimen de convivencia armoniosa en la diversidad (laicidad). Si bien la sociedad moderna secular no parece centrarse en los medios clásicos de la religión, si lo hace en lo sagrado, de forma que diversas modulaciones de lo simbólico se promueven, se redescubren con las envolturas de este sagrado, conformando creencias y por ende intereses particulares. Los mitos son desmitificados para crear otros (progreso, razón, tecnología, ciencia, Estado, trabajo, ciudadano), y el meollo del asunto concierne en la absorción o adhesión de una diversidad de cosmovisiones a estas nuevas sacralidades dominantes, con todo y su forma de desarrollo y organización.

II. 2. Por una sociología de las creencias

Del vasto espectro, la extendida confusión y las contradicciones de las teorías sociológicas contemporáneas emerge una conclusión segura: que los fenómenos sociales deben ser considerados en términos de 'sistemas', por difícil y hoy en día fluctuante que sea la definición de entidades socioculturales.

Ludwig von Bertalanffy⁴¹⁵

Hay un panorama científico revolucionario [derivado] del movimiento de investigación general de los sistemas, [con un] cúmulo de principios, ideas y ahondamientos que ya han establecido un grado superior de orden y de comprensión científicos en muchas áreas de la biología, la psicología y algunas ciencias físicas... La moderna investigación de los sistemas puede servir de base a un marco más adecuado para hacer justicia a las complejidades y propiedades dinámicas del sistema sociocultural.

Buckley, 1967.

Como se pudo observar los cuatro teóricos clásicos citados precedentemente nos permiten solidificar una serie de aspectos necesarios para la constitución de la clave de lectura de análisis de los sistemas de creencias y particularmente los que en términos de tipo ideal describen las realidades mexicanas que serán tema de reflexión a lo largo de los siguientes capítulos. Ahora bien, lo importante del análisis de los teóricos sociológicos clásicos es la posibilidad de vincular cada una de sus propuestas al análisis de sistemas primero y después del sistemismo.

Lo anterior indica por tanto que los estudios de la especificidad de la religión, de la religiosidad y de las creencias no se debe limitar únicamente a la concepción de las religiones instituidas de salvación, menos aún si se quiere entender la conformación de los procesos sociales a partir del enfoque de la reproducción cultural. Las creencias no solamente tienen que ver con la relación que existe entre lo simbólico, lo humano y lo sagrado (relaciones de poder), sino que son el eje angular a través del cual se puede entender la relación que yace entre diferentes esferas de lo simbólico, sea la magia, el mito o la religión. Más aún, el estudio de las creencias en términos de sistemas, nos puede permitir entender la transfiguración de lo religioso en coyunturas específicas.

En este sentido, una de las preguntas que podría caracterizar las problemáticas acerca de la religiosidad y la conformación de los sistemas de creencias a las cuales nos enfrentamos en esta investigación, es sin duda aquella que nos remite a preguntarnos su espacio de localización, los elementos sagrados que dan sentido y parámetros de comparación e interpretación de lo simbólico de grupos e individuos que se juegan constantemente en el ámbito social. Desde una perspectiva antropológica, esto significa preguntarnos de qué manera se van generando los cambios de sentido simbólico en el ámbito de lo sagrado a lo largo de los procesos históricos. Lo cierto es que cada

⁴¹⁵ Von Bertalanffy, (2006), *Op. cit.*, p. 30.

contexto geo-temporal está acompañado de un sistema de creencias que da sentido a lo simbólico y lo sagrado, representando formas de vivir y pensar de una época así como las formas de interrelación que ahí se dan. Sea que se haga referencia a las sociedades llamadas nómadas o seminómadas, incluso primitivas conteniendo elementos simbólicos vertientes del totemismo, el animismo, o bien el llamado politeísmo de valores⁴¹⁶; sea que se haga referencia a la clásica imagen del medioevo que tradicionalmente se había definido a partir de un sistema de creencias sustentado en una lógica jerárquica institucional, monopolizada por una sola entidad divina de lo sagrado, y un monoteísmo eclesial, o bien sea que se hable de la Modernidad como un *Espíritu del tiempo* que se ha sostenido, y se sigue sosteniendo a partir de un sistema de creencias particular, y que de manera esquemática, se resume en la creencia en la fundamentación de la sacralidad de la racionalidad, del progreso de todos los pueblos, y de la tecnología como único instrumento para lograrlo. En suma, lo que vale la pena destacar en este capítulo es que los contextos geográficos e históricos se pueden leer a través de las dinámicas internas que se esbozan en los sistemas de creencias que dan sustento a cada uno de estos contextos. Lo anterior significa que no hay civilización o grupo humano que pueda advenir sin la existencia de un sistema de creencias. En otras palabras, no hay sociedad sin creencias vinculadas con lo simbólico y lo sagrado.

He ahí la importancia de estudiar la manera en la cual se dan las relaciones en el interior del sistema de creencias entre sistemas de creencias diferenciados, pues es ahí en donde se pueden entender los procesos socio-históricos en los que se sumerge una sociedad dada. Para decirlo en forma acotada, se trata de saber las relaciones y dinámicas internas que se dan en los procesos de la religiosidad inscritos en un sistema de creencias, para conocer la manera en la que se dan los fenómenos sociales que apelan a la mirada sociológica, y que para nuestro caso no es más que conocer desde otras miradas el acontecer entre creencias y desigualdad social en un contexto de culturas diferenciadas. Se trata de buscar la aplicación del concepto de sistema en los ámbitos más vastos posibles, tal como los grupos humanos, las sociedades y la humanidad en conjunto.

Así, podemos decir que entendemos por sistema de creencias aquel conjunto de interacciones simbólicas que se dan en la socialidad diaria, vinculadas con lo trascendental. Este sistema incluye en su lógica interna un alto grado emocional, un vivenciar subjetivo, pero conteniendo al mismo tiempo un conjunto de prescripciones (normas, reglas, límites, indicaciones) que permiten coordinar y moldear las creencias grupales, individuales y su relación con el entorno. Este sistema de creencias se define teóricamente por esferas y/o procesos interdependientes y en constante retroalimentación, ellos son: los mágicos, los míticos y los religiosos y más recientemente

⁴¹⁶ De hecho como se observó el clásico libro *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, E. Durkheim se plantea una descripción bastante exhaustiva del totemismo, animismo, etc., contenidos todos ellos en las sociedades “primitivas.”

como lo veremos los científicos, que sería en cierta forma una síntesis contemporánea del proceso histórico de las relaciones que han tenido las tres anteriores. Así un sistema de creencias hace alusión a toda una red de elementos interconectados y estrechamente relacionados entre sí con carácter autónomo, pero que constantemente se están transformando según su entorno a partir de la relación que mantienen entre sí y su coyuntura geo-temporal. Las sociedades están constituidas por múltiples redes socioespaciales de poder que se traslapan y se intersecan. Pero todas las redes son sistemas, por lo tanto todas las redes sociales son sistemas sociales. Todo sistema de creencias se constituye pues por la relación estrecha que mantienen entre sí los procesos mágicos, los procesos institucionales religiosos y los discursos míticos, englobando en una interdependencia continúa todo el ámbito de lo sagrado. Cabe mencionar que la fuerza que puede adquirir un sistema de creencias sobre el sistema de representaciones e interpretaciones en una sociedad dada, radica en su poder de coherencia interna, y en su infalibilidad, a pesar de las contradicciones mismas que siempre pueden existir en los discursos que surgen de dicho sistema.

Ahora bien, un sistema de creencias cuando tiene efecto sobre un grupo específico o una sociedad dada los moldea lo que se conoce como constitución de formas de religiosidad. Lo cual significa que cada conjunto de humanos expresa un modo específico de religiosidad, que pueden ser observables si se parte del postulado de que se trata de *formismos* (Simmel). Es así que podemos hablar de *formismos* mágicos, míticos, religiosos de lo simbólico y lo trascendental. Cada uno de estos *formismos* representa relaciones de poder, que resultan en lógicas de dominación, lo cual se traduce en lógicas de legitimación sobre la manera de traducir, interpretar y representar lo simbólico (que se define por la relación que los grupos humanos tienen con el más allá, con lo invisible, con lo-no-visible). *El dominio del hombre de masas y la supresión del individuo por una maquinaria social siempre creciente, el desplome del sistema tradicional de valores y su sustitución por seudoreligiones que van del nacionalismo al culto de los símbolos del estatus, la astrología, el psicoanálisis y el sectarismo californiano, la decadencia de la creatividad en plástica, música y poesía, la sumisión gustosa de la masa a la autoridad...*⁴¹⁷ Es en este sentido que planteamos que a través del estudio de un sistema de creencias se pueden percibir los cambios societales en la larga duración, pues si se observa la predominancia que uno de los procesos puede tener sobre los demás (mágico, mítico, religioso y/o científico), su intensidad en la relación con los demás, su frecuencia de emergencia, su elasticidad, su viscosidad, en suma, su *formismo*; podremos dar cuenta de los cambios en los modos de actuar, de ver, de comportarse frente al mundo (un *habitus* socio-histórico) tanto por parte de los grupos como de los individuos. *“Al menos parte de la dificultad queda expresada en el hecho de que las ciencias sociales se ocupen de sistemas*

⁴¹⁷ Von Bertalanffy, Ludwig, (2006), *Op. cit.*, p. 252.

'socioculturales'. Los grupos humanos, desde los más reducidos –amistades personales, familia- hasta los máximos –naciones y civilizaciones- no son nada más fruto de 'fuerzas' sociales presentes, aunque sea en forma primitiva, en organismo subhumanos; son parte de un universo creado por el hombre y que se llama cultura."⁴¹⁸

Ahora bien el hecho que un proceso domine los demás no significa en términos antropológicos y estructurales que los demás procesos desaparezcan, tal y como se pudo observar con la reflexión acerca de la propuesta sociológica de Max Weber y la desmagización del mundo.⁴¹⁹ En este sentido se puede plantear que es posible observar diversas formas de religiosidad según el lugar y el momento en el que se aborde la cuestión, pero también vislumbrar formas de religiosidad antes no percibidas en la dinámica de las sociedades, aunque no por eso signifique que hayan sido inexistentes. Esto último tiene que ver de manera muy directa con el *Espíritu del tiempo (Zeitgeist)* de cada época, y la manera en la cual repercute en el cotidiano y en la actividad histórica de cada sociedad.⁴²⁰ Esta problemática plantea sin duda la cuestión de la apropiación legítima de dictaminar lo que es o no válido de sacralización, sea que se trate de contextos mágicos, míticos, religiosos o cientistas (racionalistas-seculares). De esta manera la noción de creencias y su referencia con una forma de religiosidad (creencias expresadas en los discursos y en las prácticas cotidianas asociadas a un grupo específico y/ o vinculadas con una percepción/ interpretación del entorno), describe claramente la lógica que se quiere dar cuenta de los sistemas de creencias. Cuando hablamos en términos de religiosidad hacemos referencia, al hecho de que se trata de ritualidades que llevan a cabo los grupos humanos y que permiten dar significado a la relación que mantienen con su entorno, a la vez que generan lazos sociales y emocionales con el grupo al que se dicen pertenecer. Esto significa por ende que los procesos rituales, como parte inherente de una religiosidad en los seres humanos, son esencia de la sociedad, y nunca desaparecen, sino que se transforman, se desplazan a otras esferas de la convivencia humana. Los rituales, por lo tanto como los sistemas de creencias, se componen pues de procesos mágicos, míticos, religiosos. Así dependiendo del ritual al que se haga referencia, se podrá observar que cada uno contiene en su lógica interna en menor o mayor medida alguno de los tres, pero sin que desaparezca alguno de ellos. En este sentido es que se puede hablar de una religiosidad mágica, una mítica, una institucional-religiosa y una

⁴¹⁸ *Ibid.* p. 245.

⁴¹⁹ Si regresamos a nuestro ejemplo anterior, se podría decir que en las sociedades que Durkheim llamó "primitivas" el elemento mágico tendía a predominar en gran parte en la relación con lo trascendental, en las cuestiones de lo simbólico y en la descripción de lo sagrado. En el medioevo, todo a su justa medida, el aspecto institucional de la religión tendía a predominar. Pero esto no significa que algunos de los otros procesos desaparecieran.

⁴²⁰ Recordemos que para Weber precisamente la "coincidencia" histórica en la región norte este de Alemania, entre una ética intra-mundana calvinista del trabajo (*beruf*) y un espíritu específico del mundo cambió la trayectoria que ya traía consigo el capitalismo en el mundo occidental.

religiosidad cientista o racionalista secular, haciendo énfasis precisamente a lo que tiende a predominar en los rituales, lo cual no significa, insistimos, su desaparición. Es así que la noción de *Sistema* junto con la de *creencias* toma toda su pertinencia para el análisis de la religiosidad. *Es por este rumbo por donde parece estar surgiendo un nuevo modelo o imagen del hombre. Se diría, en pocas palabras, que es el modelo del hombre como sistema activo de personalidad. Se trata sin duda del común denominador de muchas corrientes, distintas por los demás, tales como la psicología del desarrollo de Piaget y Werner, varias escuelas neofreudianas, la psicología del yo, el nuevo punto de vista sobre la percepción, la obra reciente sobre la cognición, las teorías de la personalidad tales como las de G. Allport y Maslow, nuevos enfoques en la psicología de la educación, la psicología existencial, etcétera.*⁴²¹ Así, resulta necesario un nuevo ‘modelo del hombre’, y en verdad va surgiendo lentamente de tendencias recientes en psicología humanística y organísmica creador de los humanos, en la importancia de las diferencias individuales en aspectos que no son utilitarios y están más allá de los valores biológicos de subsistencia y supervivencia; todo esto y más está implícito en el modelo del organismo activo. En contraste con el modelo del organismo reactivo expresado por el esquema de E-R –la conducta como satisfacción de necesidades, relajamiento de tensiones, restablecimiento del equilibrio homeostático, interpretaciones utilitarias y ambientalistas, etc.- preferimos considerar el organismo psicofísico como un sistema primariamente activo.⁴²² *“El hombre no es un receptor pasivo de estímulos que le llegan del mundo externo, sino que, en un sentido muy concreto, crea su universo. También [...] ‘El mundo tal como experimentamos es producto de la percepción, no causa de ella’ (Cantril, 1962).”*⁴²³

Lo anterior hace referencia a lo que Ackoff ya había mencionado en torno *“al surgimiento del ‘sistema’ como concepto clave en la investigación científica. [...] La tendencia a estudiar sistemas como **entidades** más que como conglomerados de partes es congruente con la tendencia de la ciencia contemporánea a no aislar ya fenómenos en contextos estrechamente confinados sino, al contrario, abrir interacciones para examinarlas y examinar segmentos de la naturaleza cada vez mayores.”*⁴²⁴ La ciencia social se las ve con seres humanos en el universo de cultura creado por ellos. El universo cultural es ante todo un universo simbólico pues *“al hombre lo rodea un universo de símbolos. Partiendo del lenguaje, condición previa de la cultura, hasta relaciones simbólicas con sus semejantes, estatus social, leyes, ciencia, arte, moral, religión y otras innumerables cosas, la conducta humana, aparte de los aspectos básicos de las necesidades biológicas del hambre y el*

⁴²¹ Von Bertalanffy, Ludwig, (2006), *Op. cit.*, p. 241.

⁴²² *Ibid.* p. 241.

⁴²³ *Ibid.* pp. 241-242

⁴²⁴ R. L., Ackoff, (1959) *Op. cit.*, pp. 145-150. Los subrayados son míos.

*sexo, está gobernada por entidades simbólicas.*⁴²⁵ “Podemos también decir que el hombre tiene valores que son más que biológicos y que trascienden la esfera del mundo físico. Estos valores culturales acaso sean biológicamente impertinentes y hasta perniciosos: es difícil, por ejemplo, figurarse que la música tenga el menor valor adaptativo o de supervivencia; los valores de la nación y el Estado se hacen biológicamente nefastos cuando conducen a la guerra y al aniquilamiento de innumerables seres humanos.”⁴²⁶ La ciencia social es la ciencia de los sistemas sociales. Por esta razón deberá seguir el enfoque de la ciencia general de los sistemas.

“Se diría que esta afirmación es casi trivial, y es difícil negar que las ‘teorías sociológicas contemporáneas’ (Sorokin, 1928, 1966) y aún su desarrollo a través de la historia siguieron este programa. Sin embargo, el estudio propiamente dicho de los sistemas sociales contrasta con dos concepciones muy difundidas: primero, con el atomismo, que descuida el estudio de las ‘relaciones’; segundo, con puntos de vista que desdeñan la especificidad de los sistemas en cuestión, como la ‘física social’ tantas veces intentada con ánimo reduccionista.”⁴²⁷ La sociología con sus campos añejos es en esencia el estudio de grupos o sistemas humanos, desde grupos reducidos como la familia o el grupo de trabajo, pasando por innumerables grados intermedios de organizaciones informales y formales, hasta las mayores unidades, como las naciones, los bloques de poder y las relaciones internacionales. Los numerosos intentos de dar formulaciones teóricas son todas elaboraciones del concepto de sistema o de algún sinónimo. A fin de cuentas, el problema de la historia humana se cierne como la aplicación más vasta posible de la idea de sistema.⁴²⁸ “*La teoría sociológica del presente consiste en gran medida en intentos de definir el ‘sistema’ sociocultural y en discutir el funcionalismo, es decir, la consideración de los fenómenos sociales con respecto al ‘todo’ al que sirven. La caracterización por Sorokin del sistema sociocultural como causal-lógica significativo (según preferiría designarlo el presente autor, sin mucho rigor; son los niveles biológico, simbólico y de valor) parece ser la que expresa mejor los múltiples aspectos, complejamente interconectados.*”⁴²⁹

De la teoría general de los sistemas al sistemismo en las ciencias sociales y la sociología de las creencias

Plantear el estudio de la religiosidad a partir del enfoque de los sistemas es remitirnos a toda una tradición de pensamiento que había tenido sus momentos de opacidad pero que ahora vuelve con

⁴²⁵ Von Bertalanffy, Ludwig, (2006), *Op. cit.*, p. 245.

⁴²⁶ *Ibid.* p. 246.

⁴²⁷ *Ibid.* p. 243.

⁴²⁸ *Ibid.* pp. 243-244.

⁴²⁹ *Ibid.* p. 244.

fuerza, particularmente en lo concerniente con los estudios relacionados con las creencias, los valores y los factores cualitativos de las relaciones humanas. Esta tradición “como *‘filosofía natural’* podemos remontarla a Leibniz; a Nicolás de Cusa con su coincidencia de los opuestos; a la medicina mística de Paracelso; a la visión de la historia de Vico e Ibn-Jaldún, como sucesión de entidades o *‘sistemas’* culturales; [...] por mencionar unos cuantos nombres de una rica panoplia de pensadores.”⁴³⁰ En efecto el enfoque de los sistemas ha sido tan longevo como su contemporáneo pensamiento funcionalista, estructuralista, materialista, sin embargo ha sido hasta pasadas las revoluciones del pensamiento euclidiano que podemos encontrar con mayor fuerza un enfoque que por años había permanecido en los campos investigativos del subterfugio. “Un sistema puede ser definido como un complejo de elementos inter-actantes. **Interacción** significa que elementos, *p*, están en relaciones, *R*, de suerte que el comportamiento de un elemento *p* en *R* es diferente de su comportamiento en otra relación *R’*.”⁴³¹ Así la alternativa tanto al individualismo como al holismo es el sistemismo, puesto que éste da cuenta tanto del individuo como del sistema y, en particular, del agente individual y de la estructura social. En efecto, el sistemismo postula que todo es un sistema o un componente de un sistema. El sistemismo se ha malentendido o atacado muchas veces. Uno de estos malentendidos es la caracterización confusa de un sistema como una ‘totalidad orgánica’, lo cual invita a las metáforas ideológicas. Los átomos y los cuerpos rígidos así como los clubes y las empresas son sistemas, pero no hay nada literalmente ‘orgánico’ en ellos: no están vivos. Otro malentendido común es la creencia de que el sistemismo ignora el conflicto y el cambio social. Pero es una interpretación estrecha y equivocada: cualquier teoría adecuada de los sistemas sociales daría amplia cabida al conflicto (así como a la cooperación) y al cambio. Resulta trivial e indistinguible del holismo que algunos ‘teóricos sistemistas’ creen que una sola teoría puede explicar todo tipo de sucesos sociales, lo cual hace que la investigación empírica sea innecesaria. El sistemismo es sólo un enfoque, y cualquier teoría general de los sistemas es sólo un esqueleto que se debe recubrir de hipótesis específicas y datos respecto a la categoría particular del sistema en cuestión. Recordemos que un enfoque, o manera de mirar las cosas y manejarlas, está compuesto de un cuerpo de conocimientos existentes junto con un conjunto de problemas (problemática), un conjunto de objetivos y un conjunto de métodos (metódica) para enfrentar tales problemas, existen ciertas hipótesis filosóficas.

Éstas consisten esencialmente en un principio ontológico y su contraparte epistemológica. Todo sistema debe estudiarse en su propio nivel. Así pues, el enfoque sistémico es aplicable en

⁴³⁰ *Ibid.* p. 34.

⁴³¹ *Ibid.* pp. 84-85

todas las disciplinas y retiene los aspectos positivos del atomismo (atención a los componentes individuales) así como los del holismo (atención a la totalidad).⁴³²

La noción sociológica de sistemas vinculada con la cuestión de lo religioso encuentra su momento álgido para las ciencias sociales con la propuesta de Mircea Eliade y Ioan P. Couliano; dos de los precursores de este pensamiento. Este último en su introducción “*La religión como sistema*”,⁴³³ planteó la necesidad precisamente de analizar las religiones bajo la lupa de las nuevas proposiciones de las teorías del caos y del análisis de sistemas. Es decir, tratar los datos de la religión como sincrónicos, en donde su distribución diacrónica refleje una operación que puede dispensarse de analizar las causas, o bien analizar las causas como si se tratase de una dimensión en función de fractales infinitamente complejos. Hay que tratar de analizar las creencias no como poseedora de una historia, sino solamente como si se tratase de algunos desechos incompletos de una religión. “*ya que una religión es en primera instancia un sistema infinitamente complejo y esta parte del sistema que fue seleccionada a lo largo de la historia; es sólo una parte infinitesimal de este fractal que está presente en un momento dado que se le puede llamar el ahora.*”⁴³⁴ En este sentido está claro que la religión es solo parte de un sistema más complejo, el cual se ha privilegiado a lo largo de los estudios en las ciencias sociales, y que apela en la actualidad a prestar atención no solamente a las otras partes del sistema (magia, mito -como mínimo-), sino a las otras maneras de interpretar *esta parte del sistema que fue seleccionada* a lo largo de la historia. En otras palabras no será lo mismo interpretar la historia de las creencias indígenas en el momento de la llegada de los españoles, que hacerlo de ese mismo momento en otro periodo histórico, y más aún este periodo histórico en la actualidad. *De esta manera se encuentran regularidades y leyes en los fenómenos sociales; hay aspectos específicos accesibles a procedimientos, modelos y técnicas recientes, exteriores a las ciencias naturales y distintos de ellas, y tenemos algunas ideas acerca de leyes intrínsecas, específicas y organizacionales de sistemas sociales.*”⁴³⁵ Las regularidades en la ‘microhistoria’, o sea los acontecimientos en limitados espacios, tiempos y actividades humanas, son sin duda vagas, necesitadas de exploración y andan lejos de representar enunciados exactos, pero su existencia es difícilmente discutible.⁴³⁶

Como vemos, el análisis de sistemas está estrechamente asociado al análisis hermenéutico y comprensivo de las sociologías. Como se ha mencionado y se verá con mayor ímpetu en los capítulos siguientes, la construcción discursiva del mestizo en el siglo XIX, estuvo fuertemente

⁴³² Para un análisis más acucioso del enfoque sistémico, vease Mario Bunge, *Problemas filosóficos de las ciencias sociales*, Siglo XXI, Argentina, 2001, pp. 368-391.

⁴³³ Mircea Eliade y Ioan P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, Agora, Plon, París, 1990.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 19. Los subrayados son míos.

⁴³⁵ Von Bertalanffy, Ludwig, (2006), *Op. cit.*, p. 248.

⁴³⁶ *Ibid.* p. 248.

asociado a la revaloración de las culturas mesoamericanas, hecho que hubiera sido incomprensible si la corona española no los hubiera considerado como entidades híbridas del sistema colonial (Sin Domicilio Fijo) o si el Vaticano no hubiera rechazado el concordato con los republicanos a la hora de la independencia. He ahí la manera en la que un elemento influye en graduaciones diferentes la estructura del sistema entero. *“Se diría, entonces, que una teoría general de los sistemas sería un instrumento útil al dar, por una parte, modelos utilizables y transferibles entre diferentes campos, y evitar, por otra, vagas analogías que a menudo han perjudicado el progreso en dichos campos.”*⁴³⁷

Así, hablar en término de sistemas, nos referimos a la estructura que mantiene relaciones en una lógica de redes, en donde el efecto de un elemento puede repercutir en toda la estructura. *“De esta suerte, la teoría general de los sistemas es una ciencia general de la ‘totalidad, concepto tenido hasta hace poco por vago, nebuloso, y semimetafísico. En forma elaborada sería una disciplina lógico-matemática, puramente formal en si misma pero aplicable a varias ciencias empíricas.”*⁴³⁸

Esto pone de manifiesto las metas principales de la teoría general de los sistemas: hay una tendencia general hacia la integración en las varias ciencias, naturales y sociales. Tal integración parece girar en torno a una teoría general de los sistemas. Tal teoría pudiera ser un recurso importante para buscar una teoría exacta en los campos no físicos de la ciencia. Al elaborar principios unificadores que corren ‘verticalmente’ por el universo de las ciencias, esta teoría nos acerca a la meta de la unidad de la ciencia. Esto puede conducir a una integración, que hace mucha falta, en la instrucción científica.⁴³⁹

Sistemas hacen de igual forma referencia a la función y a un corte de la realidad, con el fin de situarnos en un contexto empírico que sea analizable, aunque no forzosamente traspasable puramente a una realidad concreta actual. Se toma en cuenta al mismo tiempo los factores externos que influyen en la estructura y por ende en todo el sistema. Las relaciones del sistema aluden en realidad a las estructuras del sistema mismo con las cuales se pueden formar otros sistemas y así crear otros tipos ideales. Efectivamente, sistemas hace igualmente alusión a tipos ideales, es decir, a una abstracción del campo empírico para comprender la complejidad el mundo real, con el fin de interrelacionar afinidades causales observables. *“Llegamos con ello a una concepción que, en contraste con el reduccionismo, podemos denominar perspectivismo. No podemos reducir los niveles biológico, del comportamiento y social al nivel más bajo, el de las construcciones y leyes de la física. Podemos, en cambio, hallar construcciones y tal vez leyes en los distintos niveles,”*⁴⁴⁰ “El

⁴³⁷ *Ibid.* p. 61.

⁴³⁸ *Ibid.* p. 65.

⁴³⁹ *Ibid.* p. 65.

⁴⁴⁰ *Ibid.* p. 78.

*postulado principal será; el hombre no es sólo un animal político; es, antes y sobre todo, un individuo. Los valores reales de la humanidad no son los que comparte con las entidades biológicas, con el funcionamiento de un organismo o una comunidad de animales, sino los que proceden de la mente individual. La sociedad humana [...no está...] regida por instinto heredado y controlada de las leyes de la totalidad super-ordinada; se funda en los logros del individuo, y está perdida si se hace de ésta una rueda de la maquina social.*⁴⁴¹ Esto significa por tanto que no sólo hay que conocer los elementos, sino también las relaciones entre ellos, no sólo las partes sino también las interrelaciones. Sin embargo, si conocemos el total de partes contenidas en un sistema y la relación que hay entre ellas, el comportamiento del sistema es derivable a partir del comportamiento de las partes.⁴⁴²

De la noción de creencias a los sistemas de creencias

Inevitablemente la noción de creencia nos conduce a un análisis en términos de cultura y política (relaciones de poder) y su relación estrecha con la economía, en su sentido amplio (intercambio social). Como bien ya lo había advertido Ortega y Gasset “*las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre lo que acontece [...] Toda nuestra conducta, incluso intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas, en ellas vivimos, nos movemos y somos.*” En otras palabras las creencias son “*la arquitectura del pensar.*”⁴⁴³

Cuando se analiza el mundo social desde el punto de vista de las creencias, se hace referencia al “*firme asentamiento, conformidad [...] completo crédito que se presta a un hecho o a una noticia.*”⁴⁴⁴ Este enfoque no busca más que analizar el mundo social a partir del sentido que los actores le dan a sus acciones, la manera en la que las legitiman y encuentran parámetros de interpretación al mundo que les rodea. Las creencias encierran en su lógica aquellos significados de la vida que se consideran más convenientes y menos recomendables para llevar a cabo una acción deseada, para motivarla, para aferrarse a ella. Por tanto, ellas hacen referencia tanto al ámbito de lo espiritual, como a lo externo del actor y la manera que se tiene de interiorizar lo simbólico, es decir, lo compartido por una comunidad.

Si bien las creencias podrían situarse conceptualmente en un punto de inicio, éstas se reestructuran constantemente terminando por reproducir, cambiar y transformar la base misma de donde surgió. Este proceso no se inscribe forzosamente en una deducción racional que llevan a cabo los individuos o los grupos, ni tampoco necesita tal lógica para probar su veracidad y su

⁴⁴¹ *Ibid.* p. 82.

⁴⁴² *Ibid.* p. 84.

⁴⁴³ Citado en Arizpe, Lourdes, (1989), *Op. cit.*, p. 15.

⁴⁴⁴ Arizpe, Lourdes, (1989), *Op. cit.*, p. 16.

justificación. Lo que sí puede considerarse como una deducción racional es la adhesión consciente que se hace a una creencia específica. Es precisamente este aspecto de la espiritualidad (interiorización de la exterioridad) lo que se ve involucrado en el proceso de atribuir sentido a las acciones realizadas. En efecto, cuando Weber plantea en su clásico estudio sobre la *Ética protestante...* los efectos no-deseados sobre la dinámica del capitalismo, surgidos a partir de un comportamiento ascético calvinista intra-mundano, no está más que subrayando el efecto ineluctable de las creencias sobre las acciones humanas. Los actores sociales antes que ver los efectos de sus acciones, actúan conforme a sus creencias a las cuales se han adherido o que constituyen su bagaje y adscripción cultural. Esto no hace más que señalar el registro de aceptación total que contienen las creencias y las implicaciones que pueden tener en el mundo social.

Ahora bien, es importante insistir que las creencias se encuentran en el registro de la aceptación completa por parte del creyente. Es en este sentido que siempre ha existido una referencia o asociación explícita a las religiones instituidas que se fundamentan en los actos de fe de los devotos, aunque como lo hemos observado, no son las religiones instituidas o de salvación las únicas a las cuales se limitan los sistemas de creencias en el estudio de los procesos sociales, tal y como bien se mostrará en el siguiente capítulo con el racionalismo secular que será considerado como otra forma sistémica de creencias que no se escapa de las dinámicas que se presentan también en las creencias religioso-institucionales cristianas o étnico-indígenas. Lo interesante de aprobar cualquier acción apoyada en una creencia fomentada o impuesta es que ésta implica la cohesión de un grupo hacia un fin común sin objetivo preciso o un objetivo común sin fin particular, no cuestionándolo y hasta preservándolo y/o reproduciéndolo. Lo anterior no hace más que referencia a la manera en la cual las creencias están estrechamente relacionadas con la legitimidad que proporcionan los discursos, y la creencia en los discursos.

Discursos, creencias y legitimidad

De esta manera, observar los discursos de legitimación en asociación con los sistemas de creencias es analizar la intención de los actores hacia su entorno y la funcionalidad que le atribuyen a dichas creencias en su accionar con otros grupos. Cada grupo social ha tenido influencia de una manera u otra en el establecimiento de un discurso específico sobre el bienestar y las políticas que se deben ejercer para alcanzarlo. Es en este sentido que se justifica el análisis socio-histórico de la manera en cómo se fueron construyendo los diferentes discursos empleados por los grupos de actores para legitimar una acción o una política. En suma, un discurso se puede traducir perfectamente por una política pública, por una acción concreta de un grupo, por la promulgación de una serie de designios sobre la naturaleza o destino de una sociedad. En este sentido, es importante señalar

entonces la importancia que tienen los discursos en la conformación de solidaridades, en la construcción social de la cohesión colectiva como legitimador de acciones realizadas. De ahí que los discursos puedan verse expresados, en los programas de desarrollo, en los discursos políticos, tanto visuales como orales y escritos, o bien pueden manifestarse a través de las leyes y la constitución, o bien de manera más concreta a través de las políticas educativas, como será objeto de estudio en esta investigación.

Cabe insistir en la importancia que hay en el lazo que mantiene siempre un discurso con uno o varios sistemas de creencias, particularmente en lo que concierne la legitimación de estructuras sociales y políticas vinculadas con dichas creencias. Algunos autores han conferido una gran importancia a la legitimación de los procesos de imposición a partir del manejo de los grandes relatos o metarrelatos.⁴⁴⁵ Por metarrelato se entiende precisamente las narraciones ejercidas conteniendo una función legitimante, es decir, se trata de todo aquel discurso (oral, escrito, visual) que pretende imponerse a través de la legitimación de una creencia o un sistema de creencias. Sin duda la relación existente entre los elementos que componen un sistema de creencias, o entre sistemas de creencias, encuentra como campo de querrela la apropiación de esta producción del discurso. Como veremos apartados más adelante, encontraremos igualmente una serie de diferencias entre el manejo y contenido del discurso que se encuentra en la dinámica inscrita en las creencias mágicas (son más bien mini-relatos), de las creencias míticas (metarrelatos fundacionales anónimos), y de las creencias religiosas institucionales (son más bien Grandes Relatos de emancipación). Esto asociado con nuestro tema, nos permitirá observar las diferencias de discurso que se encuentran en los sistemas de creencias étnico-indígenas (minirelato con tendencias mágicas), de los cristianos-históricos (metarelatos de salvación) y de los racionalistas-seculares (Grandes relatos míticos de emancipación).

A decir de Lyotard, han sido precisamente los “Grandes relatos o metarrelatos” los que han permitido el procedimiento para establecer cualquier totalitarismo durante la historia moderna de la humanidad, pero también todo tipo de imposición, centralización, monopolización de lo simbólico. Esta misma lógica del discurso del totalitarismo funciona también para la construcción de los discursos entorno a la legitimidad de políticas públicas aplicadas para erradicar la desigualdad social en sociedades y grupos específicos, o bien para imponer formas legítimas de organización política, económica y social, supuestamente más armoniosas frente a otros discursos, saberes y creencias (por ejemplo el contenido en las creencias étnico-indígenas). Una de las principales características de esta relación discursos-creencias-legitimación es la recurrencia que se hace,

⁴⁴⁵ Jean Francois Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, París, Galilée 1988. Véase igualmente las propuestas en torno a los discursos de Michel Foucault, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1999.

durante el proceso de legitimación, de la narración y de la proyección de un origen y un fin comunes (teleología) compartido por todos los grupos.

En este sentido los totalitarismos, centralismos, monopolismos, o bien los discursos sobre la desigualdad social tienen fuertemente que ver con los sistemas de creencias y la estructura de los sistemas de reproducción cultural que ahí se proyectan. Para Lyotard, es en el discurso donde se encuentra la real disputa del poder, de la sociedad, del pueblo, de la tradición y de todas las formas que recurren a ello. En otras palabras, la legitimidad antes de ser concretizada en una acción está desmentida o legitimada en el lenguaje o las imágenes que es el constructor directo de las creencias. El lenguaje es visto como predecesor de la acción, en este sentido la creencia y lo simbólico preceden la acción (relación transitiva). En otras palabras, es a través del lenguaje (imaginario) que se crean las diferencias de naturaleza y las distinciones sociales intrínsecas en la lucha simbólica de las creencias. Así, la instancia normativa inspirada de la creencia y de lo simbólico se construye en la frase prescriptiva que le da fuerza a la ley, a la regla, a la norma, a la doctrina y/o a la creencia. Lo anterior se refiere a la autorización y el poder de nombrar lo que es legítimo o no (Foucault).

Efectivamente, la legitimidad de la prescripción es la forma sobre la cual el régimen impuesto o en pugna construye su normatividad, y la legalidad de los actos que ahí se ejercen. Es en este sentido, que aquel sistema de creencias que dispone de los medios de producción para normar y nombrar en una sociedad dada, obtiene de igual forma la legitimidad para presentarse frente a los demás grupos con sistemas de creencias diferentes, como el único testigo para revelar el hecho nombrado y normado. Es en este proceso que se guarda el legítimo poder y la capacidad de designar lo que es supuestamente malo o bueno para una sociedad (moral), lo que es lo más conveniente para organizar a una sociedad (política). Así, la legitimidad del discurso alude a la forma en cómo se ejerce la dominación o la imposición y la forma en cómo se hace uso de ella y de su poder, en cualquier régimen político. De la *nominación* pasamos a la *dominación*. Es claro, tal y como se esbozará en el Capítulo IV, que esta dinámica del discurso ha sido específica de las políticas educativas en las comunidades indígenas. En efecto, una de estas formas de legitimación, se encuentra en la relación existente entre discurso y creencias, de donde se alude lo supremo e incuestionable de un discurso. Se trata en efecto del funcionamiento incuestionable de las creencias, ya sea que se trate de la construcción de discursos en regímenes de tipo autocrático, aristocrático, democrático, etc., todas ellos son formas de dominación que tienen la forma de un régimen de gobierno y que se legitiman a partir del lenguaje, el imaginario que emplean y movilizan (Cf. El imaginario del indio en el capítulo I).

Por otro lado, el discurso es el objeto de una idea, ya que las frases no sólo expresan significaciones, sino que también se sitúan en el universo que ellas representan (ideología, credo,

etc.). Así, mencionar una frase no deja de modificar la situación de todo el discurso. De ahí la fuerza del discurso alrededor de las políticas públicas en cualquier medio de comunicación.⁴⁴⁶ De ahí la manipulación, la actitud a-crítica que se observan en los comportamientos de los grupos e individuos con respecto a las políticas educativas impuestas en las comunidades indígenas (tanto por parte de los políticos como de los mismos grupos indígenas). Estos dispositivos lingüísticos son ejemplares para el establecimiento de la forma *regiminis* y para la legitimación de la instancia normativa que le corresponde. Los nombres determinan un mundo, que es el mundo cultural. Ese mundo es el mismo de siempre que comanda las relaciones y los intercambios sexuales, económicos, sociales, lingüísticos de donde se adhieren quienes dictan el derecho o el deber de tener o no tener un nombre,⁴⁴⁷ cuyo lugar más privilegiado para esto se encuentra en el ámbito educativo.

En suma, la problemática que yace en la actualidad entre creencias, legitimidad y discursos se encuentra en la posibilidad de que cada acto de violencia se convierta igualmente en un Gran Discurso legitimador, en una verdad única, que niegue otros discursos, saberes y creencias. Así, podríamos decir que los diferentes tipos de políticas públicas que existen, se fundamentan, se organizan alrededor de un discurso ético, ideológico o simbólico, en donde se justifica la satisfacción de intereses particulares de un conjunto de personas miembros de una identidad (Sentido de la acción) cultural. Estos intereses se relacionan con aspectos principalmente políticos (control de territorios, fronteras, migraciones, gobiernos, decisiones gubernamentales), económicos (administración de bienes, recursos materiales, riquezas geológicas, intercambios comerciales, económicos y financieros) y simbólicos (Sentido de la acción (identidad)).

Creencias, religión, religiosidad y el estudio de los fenómenos sociales

Así, el hecho de que las creencias sean asumidas casi de manera legítima en su proceso de adscripción, a través de los discursos y que sean incuestionables como enunciados nos permite vincularlas al término de *habitus* socio-histórico del que hemos hablado, y que caracterizan una forma de pensamiento y visiones del mundo (cosmovisión). Esta reflexión, sin duda se distancia del concepto de religión comúnmente asimilado e interpretado como un conjunto de códigos “*doctrinales y de liturgia institucional que conforman las grandes corrientes teológicas.*”⁴⁴⁸ Podemos así, hablar de religión católica, pero también de religión popular, religión tradicional, o religión indígena. Esta última acepción es menos frecuente, y quizá podríamos decir inexistente, en los estudios sociológicos y antropológicos, precisamente por el hecho de que haría referencia, de

⁴⁴⁶ Cf. Pierre Bourdieu, *Sur la télévision, suivi de l'emprise du journalisme*, Paris Liber, 1996.

⁴⁴⁷ J. F. Lyotard (1988), *Op. cit.*

⁴⁴⁸ Véase Arizpe (1989), *Op. cit.* y E. Durkheim, (1960), *Op. cit.*

manera concreta al estudio de una liturgia tradicional e institucional proveniente de tiempos inmemoriales y que hubiese tenido la capacidad de mantenerse vigente a lo largo del tiempo a través de una Iglesia. Como sabemos no hay *Iglesia religiosa Indígena*, más bien se cantona la definición a lo que se llama religión popular (noción popularizada por Gramsci) que indica ciertas creencias de vertiente prehispánica inserta en un sistema institucional religioso cristiano. De ahí la importancia de hablar de religión, al menos por el momento, como un concepto que encierra una parte del sistema de creencias relativo al mantenimiento de reglas y normas, de manifestaciones espirituales dentro de un marco institucional bien definido por una iglesia. Es este aspecto ***institucional*** el común en todas estas formas de creencias y/o religiosidades y que apelan al concepto de religión.⁴⁴⁹

Esta reflexión nos permitirá trabajar así, con la noción de creencias y referirlo a una forma de religiosidad (que son creencias expresadas en los discursos⁴⁵⁰ y en las prácticas cotidianas asociadas a una forma de religión). Lo anterior plantea que las creencias expresadas en los discursos y en las prácticas cotidianas vinculadas a grupos específicos con el entorno tendrá como corolario la conformación de los sistemas de creencias.

Esto significa, como bien lo citamos al inicio de este capítulo que el “*fin de la religión* (si hubiese) [...] *no se inscribe en detrimento de la creencia, sino en la recomposición del universo humano social no solamente por fuera de la religión, sino a partir y en contra-choque de su lógica religiosa de origen.*”⁴⁵¹ Es precisamente porque las creencias no son privativas de la religión (la iglesia y/o la institución) que se puede analizar el compuesto social que da sentido a los seres humanos sin necesariamente hacer únicamente referencia al aspecto institucional de la creencia (religión). Es en este sentido que analizar el mundo social a partir de la lógica y dinámica que encierran las creencias nos brinda una amplitud de observación, que aquel que nos brindaría el reducimos al único análisis de la religión tal y como se ha estado analizado aquí.

Lo anterior es importante para justificar, a partir de las creencias, más específicamente de los sistemas de creencias, el estudio de los fenómenos sociales, en este caso el de la desigualdad

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ Sin lugar a dudas, la problemática que presenta este trabajo a nivel metodológico es que las creencias, cuando son expresadas a partir de los discursos, no siempre encuentran una relación entre discursos, enunciados y prácticas realizadas. Es decir, será un reto el trabajar con las contradicciones entre lo que la gente dice y lo que la gente hace. En este sentido va la reflexión según la cual las creencias forman parte de la cultura y en este sentido, una creencia es ya en sí una forma de expresar acciones aunque la práctica del decir y la práctica del hacer estén en constante contradicción. Como diría Habermas, una construcción discursiva – en este caso a partir de las creencias- es un comportamiento comunicativo. Por tanto, nos interesa el análisis de dicho comportamiento discursivo expresado de manera pública, colectiva y cotidiana, ya que la legitimación y la aprobación, la mayoría de las veces, sólo se realiza en función y en relación a la comunidad a la que se dirige dicho discurso. Cf. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Catedra, Madrid, 1989.

⁴⁵¹ Marcel Gauchet, (1985), *Op. cit.*, p. 9.

social en las comunidades indígenas, pues por mucho tiempo, tal y como lo hemos descrito aquí, el pensamiento sociológico (clásico y moderno) se había centrado principalmente en el análisis de lo sagrado a partir del concepto de religión, es decir, al ámbito de la religiosidad institucional que se consideraba y pretendía la poseedora legítima de la producción de lo simbólico en el mundo social. Ya hemos visto como salvo algunas excepciones, el análisis sociológico de lo sagrado, del más allá, de lo espiritual, se ha referido o asociado explícitamente a las religiones instituidas de salvación como el catolicismo, los cristianismos reformados, el Islam, el judaísmo, etc.⁴⁵², en donde ciertamente se mencionan en los estudios de lo sagrado otras posibles esferas espirituales o productoras de símbolos como la magia o el mito, pero esto ha tendido a llevarse a cabo de manera marginal, autónoma con respecto a las cuestiones institucionales sagradas como la religión.

Plantear de esta manera el ámbito de lo sagrado, es decir, el vínculo del ser humano y su interpretación con el más allá y / o lo simbólico, no es más que entrar en el cuestionamiento de la tradición explicativa sociológica de las religiones, pues como lo mencionamos todos nuestros referentes, al menos en Occidente alrededor de lo simbólico, están apegados a la definición generalmente construida y aceptada por la mayoría de los pensadores sociales de la religión (violencia simbólica intelectual), a partir de la experiencia occidental ligada con el judeocristianismo en donde la religión sólo puede hacerse visible a partir de su institución que la representa, como son las Iglesias y sus funcionarios de la Fe.

Haciendo una diferencia en términos teóricos entre el término de religiosidad y el de religión encontramos en cierta medida que los dos dan cuenta de fenómenos característicos de todas las sociedades humanas, pues la religiosidad es la unión emocional y espiritual de un grupo con respecto a ciertas interpretaciones del entorno y relacionadas con la alteridad (sagrada o simbólica), y la religión se encarga de mantener esta unión (religa) a partir de la administración y gestión de dichas interpretaciones, por tanto la religión está ligada al poder, y la religiosidad a la potencia. La primera se encarga de alimentar el imaginario, la segunda de gestionar y alimentar lo material simbólico.⁴⁵³ He ahí el meollo del asunto epistemológico en torno a la cuestión de la religión y la religiosidad que atraviesa toda la historia de las teorías sociológicas de la religión (es). La religiosidad tiene que ver con prácticas comunitarias y la religión con el dictamen de las normas obligatorias de dichas prácticas y con la interpretación correcta que deben tener dichas normas

⁴⁵² Hay quienes discrepan de caracterizar al budismo o confucianismo como religiones institucionales de salvación, por el hecho mismo de que no hay salvación en el budismo. En este sentido solo nos referiremos cuando se hable de religiones institucionales de salvación a los tres monoteísmos (Judaísmo, Cristianismos, Islam). Cf. Daniel Sibony, *Les trois monothéismes. Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Essais/points, Seuil, París, 1997.

⁴⁵³ Lo anterior no hace más que reiterar que la religión es también eficaz, tanto como la magia lo es pero de manera más perenne que la primera. Sobre este punto volveremos apartados más adelante.

(dogma y moral) en las prácticas comunitarias. Por tanto, los dos términos dan cuenta de hechos sociales humanos, en donde la experiencia religiosa se ve reflejada en el tejido social a la cual se le intenta dar sentido. No se trata de imágenes lejanas de un ideal inaccesible (teodicea), sino de un ingrediente esencial en la constitución y el mantenimiento de cualquier cultura. Cabe distinguir que si la religión y la religiosidad se sustentan sobre una práctica comunitaria, la ética es una practica colectiva, son orientaciones normativas donde se vive la vida profesional (pública) y la vida personal (privada), por lo que estudiar la religión en la actualidad permite conocer la manera en la cual algunas formas simbólicas se vuelven obligatorias, e incluso constrictivas. Estudiar la religiosidad sería adentrarnos al estudio de la conformación sistémica de la cultura y la sociedad.

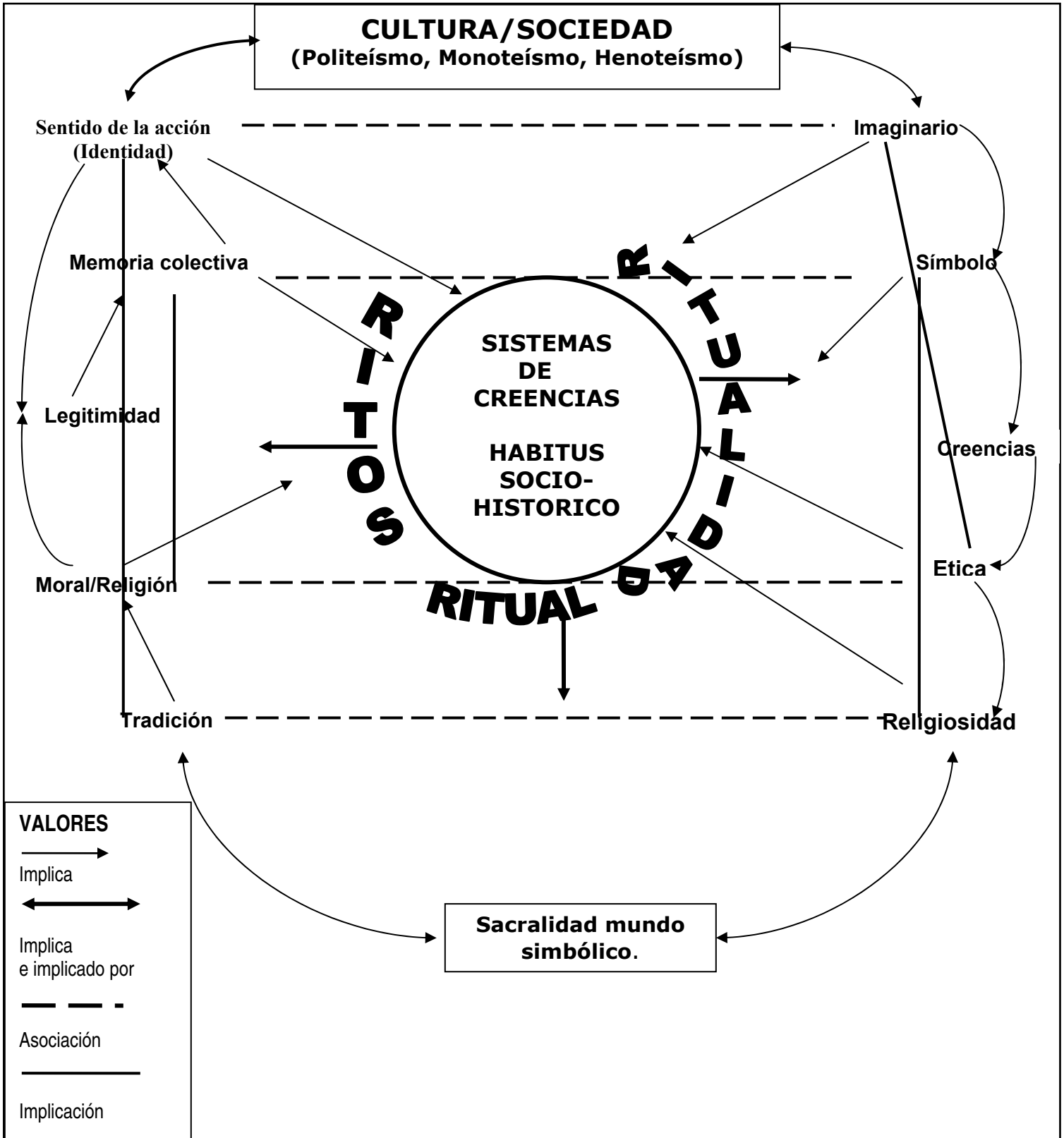
Religiosidad, creencias e imaginarios

Como se ha visto, el sentido etimológico extenso y estricto del término religión (*religare-rely*), no hace más que expresar el fenómeno de las creencias compartidas y consensuadas en una sociedad específica: hacer unión, religar a los seres humanos en una sacralidad grupal, con plena confianza (acción colectiva). Ahí se ejerce una construcción simbólica, pero no menos real, de una sociedad. Ahí se *compar-ten compor-tamientos* mutuos, que van constituyendo una misma tradición, y por ende una cultura.

Esto significa llegar a la previa conclusión de que no hay sociedad sin *Imaginario*, ni imaginario sin símbolos, ni símbolos sin creencias, ni creencias sin ética, ni ética sin religiosidad, ni religiosidad sin sacralidad, ni sacralidad sin tradición, ni tradición sin legitimidad, ni legitimidad sin rituales, ni rituales sin memoria colectiva, ni memoria colectiva sin Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) (imaginario + símbolos + creencias + ética + religiosidad + sacralidad + tradición + moral + legitimidad + memoria colectiva + Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) = sociedad/cultura). Esta sociedad y su composición cíclica está atravesada por la constitución de la moral (etización de la sociedad) y/o los valores, que se ven conectados en todo el proceso por la ritualidad, los ritos y /o el ritual. Como se puede observar, el punto de arranque de la constitución de un sistema de creencias es el imaginario. Efectivamente toda sociedad está gobernada por creencias ampliamente compartidas, y éstas evidentemente, siempre están alimentadas por los imaginarios que se van concatenando a lo largo del tiempo y a través de las transmisiones culturales se genera sociedad: formas de actuar, pensar e interpretar el mundo (religiosidad): (véase: Diagrama IV).

Valdría la pena mencionar algunos aspectos de lo que el imaginario es para la religiosidad y los sistemas de creencias de manera que se pueda entender de manera clara su importancia.

DIAGRAMA IV



El imaginario: una gramática universal

La importancia que retoman en la actualidad los estudios sobre el imaginario, particularmente para el estudio de los sistemas de creencias es digna de mencionarse. Sin embargo, esta importancia ha tenido una larga travesía para poderse advertir en el mundo de los análisis de lo social, y específicamente de lo simbólico y las creencias. En efecto, tal y como se ha mencionado con respecto a la influencia que tuvieron las tradiciones cuantitativa, macrosociológica e institucionalista (instituciones, identidades (Sentido de la acción), estatus y clases sociales, poder, trabajo, etc.) sobre los enfoques de la sociología de las religiones, el enfoque positivista e institucionalista de las ciencias sociales también cuartaron en gran medida los enfoques que apelaban al imaginario, ocultando o desdeñando así el interés por los estudios sobre las costumbres, las creencias, las representaciones sociales, las prácticas cotidianas, las relaciones con el cuerpo y con la naturaleza, etc. De esta manera nos encontramos con la concomitancia entre las dicotomías analíticas que se habían hecho alrededor de los estudios de la magia y el mito como formas de conocimiento para nuestras sociedades y la desvinculación que se había hecho de lo simbólico en el análisis societal; y el desdén de los estudios del imaginario. En suma, magia, mito, imaginario y simbólico se habían cantonado, al mundo de lo irreal, a lo ideológico y a los sustratos de menor importancia para la explicación de lo social. En particular el imaginario se había relegado al campo de lo quimérico, de los sueños, como pertenecientes a la imaginación y la fantasía, y como constituyente de un elemento menor en la comprensión de la cuestión social y de la religión.

Además no hay que olvidar la desconfianza con respecto a la imagen que se había construido y que es perceptible a lo largo de la historia, particularmente en lo concerniente con la historia de occidente y específicamente alrededor de la historia del monoteísmo que es caracterizado por una lógica binaria, proveniente del socratismo, de una lógica platónica y en menor medida de un pensamiento aristotélico. Como es conocido el monoteísmo particularmente el de las religiones de salvación desdeñan fuertemente, incluso denigran la imagen en sí misma; ella es sin duda prohibida en la evocación de un dios puesto que se dice que ella es portadora de falsedad y error. Es claro que el monoteísmo no se inscribe en la lógica de un politeísmo de los valores, aquí mencionado donde por lo contrario la imagen sería reivindicada y meritoria de elogios. No ha sido más que recientemente que el monoteísmo religioso y científico ha sido cuestionado, y que las grandes religiones seculares nacionalistas, así que los sistemas de emancipación, en suma los sistemas de creencias racionalistas-seculares se han desmoronado o puestos en cuestionamiento.

Esta degradación de la imagen ha sido acompañada y promovida por la corriente lógico científica o lo que nosotros llamamos aquí el racionalismo-secular, consolidado como se sabe del cartesianismo, en la medida que la imagen fue relegada a los confines de lo irreal, del oscurantismo

y de lo irracional. Se trata entonces de una exclusión del imaginario como forma de conocimiento del ser humano y como útil heurístico de investigación del dato societal. Esta exclusión estuvo más marcada a partir del siglo XVII con los enfoques de Galileo o de un Descartes; confinándolo al campo de la ornamentación de lo barroco, y a los suplicios de la ensoñación. Lo anterior fue exacerbado también por la filosofía de Kant, desconociendo así el imaginario como parte de las órbitas del mundo físico. Del mismo modo, con las filosofías de la historia, el cientismo, el historicismo etc. Esta exclusión, fue evidentemente acompañada por las acciones de los profetas desde tiempos inmemoriales, y con las prohibiciones más concretas en la mayor parte de las religiones de salvación. Ciencia y teología estuvieron tomadas de la mano en este asunto. Se trata entonces del *“dogmatismo teológico, conceptualismo metafísico, con sus declinaciones peripateticianas y positivistas [...que...] dan cuenta de qué manera obstáculos determinanados a un verdadero conocimiento de la potencialidad epistemológica de la noción de imaginario y del valor intrínseco que posee la imagen simbólica; finalmente, han progresivamente ocultado la capacidad del hombre a entrar en relación con la trascendencia”*⁴⁵⁴ En suma, sea que se trate de la prohibición, sea de la exclusión, sea del ornamentalismo, juzgado como simples producciones de la fantasía, de lo irreal y de la irracionalidad, como confrontando el verdadero saber, de la conceptualización, de la racionalidad, del pensamiento sin imágenes, el imaginario a tenido su historia de “ilegitimidad.”

No obstante, el imaginario también ha constituido un marco de análisis para la comprensión de sistemas dinámicos de organización que dan sentidos a las acciones y se insertan en la interacción social. Esta interacción se encuentra en todos los niveles, desde el ámbito humano hasta el de la relación con lo eterno y lo temporal, entre el ser humano y su entorno, entre la memoria y la percepción. Incluso Platón, a pesar de sus críticas y rechazos, tal y como sucedió con los clásicos de la sociología, no negó las posibilidades de acercamientos con el conocimiento de las verdades indemostrables a través del lenguaje del mito, que no es un elemento esencial del imaginario. Del mismo modo con la iglesia católica y toda su dinámica de fabricación de santos que se puede encontrar a lo largo de su historia. Nosotros podemos aquí observar también, con el romanticismo y la mayor parte de resistencias del pensamiento como los sistemas filosóficos más importantes del siglo XIX (Schelling, Schopenhauer, Hegel) que colaboraron a lo largo de los años a esta revalorización de la imaginación, del imaginario y de la estética como campo de predilección triunfantes de la época. En este contexto de revalorización, hay que dar un lugar central al psicoanálisis, al encuentro con el otro durante las colonizaciones, y las teorías nuevas de la ciencia (Einstein, Planck, Bohr, etc.) de manera más particular los pensadores como Bachelard (las

⁴⁵⁴ Valentina Grassi, (2005), *Op. cit.*, p.20.

imágenes como instancias primeras del psiquismo seguidas de los conceptos y de su nuevo espíritu científico), Husserl, Durand, Nietzsche, C. G. Jung, Dilthey, Simmel, Weber, Rickert, Schütz, Bergson, Cassirer y su idea de simbolización, y de manera más reciente Berger, Luckmann, Goffman; todos ellos han dado sentido a las otras concepciones del tiempo, una revalorización de los saberes inexactos, de los valores de la no-ciencia, de la metafísica, reconociendo la imposibilidad de la objetividad absoluta de un fenómeno.⁴⁵⁵ Tal como se ha dicho en muchas ocasiones esto no impidió que los mismos sistemas racionalistas-seculares se afirmaran como mitos y verdades fundadas desde tiempos inmemoriales, sea como se verá a través del mito del progreso (Capítulo III, apartado III.3.5), sea el de la secularización de la religión, o sea el de la divinización de la tecnología.

A pesar de todo ello, el imaginario ha comenzado poco a poco a tomar importancia en los análisis de lo simbólico, y de las creencias, particularmente en esta época donde estamos bañados de esta i-magi-nería de la imagen, del video, etc. Se trata como se ha dicho –en el sentido del regreso cíclico y en espiral- de una remitologización de nuestra época, de una remagización del mundo, sobre todo si se hable en el seno del Estado (la carismatización de lo político) y de la Iglesia (con todas las pluri-mulñti-poli religiones) tanto como las creencias mismas.

En suma, es importante señalar a propósito del imaginario que éste tiene *“la característica proteiforme [...] ha permitido la gran creatividad a nuestra cultura, pero también la histeria colectiva de las ideologías del siglo XX.”* Por otro lado para Gilbert Durand, el imaginario *“se define como la incontornable re-presentación, la facultad de simbolización de donde todos los miedos, todas las esperanzas de y sus frutos culturales, brillan continuamente desde los ya más de un millón y medio de años que el homo erectus se erigió en la tierra.”*⁴⁵⁶ Es la actividad de la simbolización lo que caracteriza el imaginario. *“Cuando el significado no es perceptiblemente presente y presentable, nos encontramos frente a un símbolo, lo que lleva a la comprensión significada, en el sentido figurado, a través de el proceso de imaginación simbólica. El símbolo es la representación de un sentido indecible, es la “epifanía de un misterio.”*⁴⁵⁷ El imaginario posee por tanto una naturaleza sistémica, englobando el complejo de símbolos que más allá de sus

⁴⁵⁵ Cf. Berger y Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Méridiens et Klincksieck, París, 1989; Gilbert Durand, (2004), *Op. cit.* ; Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1. La présentation de soi*, Les éditions de Minuit, París, 1973; Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, París, 1993; Edgar Morin, *Sociologie*, Fayard, París, 1994; Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Gallimard, París, 1950; Schütz, *Le chercheur et le quotidien, phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, París, 1987; C. G. Jung, *L’homme à la découverte de son âme*, Payot, París, 1963; Simmel, *Sociologie, études sur les formes de la socialisation*, PUF, París, 1999; Ernst Cassirer, (1991), *Op. cit.* Para un análisis sintético, Cf. Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean-Bruno Renard, Patrick Tacussel, *Sociologie* (2006), *Op. cit.*

⁴⁵⁶ Valentina Grassi, *Introduction à la sociologie de l’imaginaire*, Eres, París, 2005, p.13.

⁴⁵⁷ Gilbert Durand, (1994), *Op. cit.*, p. 55.

cualidades antinómicas, interactúan y se retro-alimentan uno a otro, gracias a su presencia constante. De ahí que valga la pena insistir que el ser humano antes de pensar, imagina. Ya no es el (*Pienso entonces existo*), sino “*Nosotros imaginamos y por tanto existimos.*” Esto significa igualmente que el imaginario moviliza dos elementos fundamentales que nos permiten entender la generación de los sistemas, de las creencias en el sentido de que cada imagen es una parte de la estructura total, así como su reflejo, pero también aquello que integra el principio de la retroalimentación de opuestos (*oxymore*).⁴⁵⁸ Lo importante a destacar aquí es que el objeto del imaginario permite que se concilien los contrapuestos, la llamada *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cuse, que está a la base de la lógica sistémica del imaginario. Cabe recalcar, que el imaginario contiene como elemento principal de emancipación el símbolo que es una copia del aspecto sensible de los grupos humanos, pero también al mismo tiempo es instauradora de sentido.

Habría que hacer algunas distinciones al recalcar que la imagen no es más que la unidad más simple del imaginario, un sistema dinámico organizador de instancias fundadoras de sentido que permite la relación entre el ser humano y el entorno. Por su parte la imaginación es el proceso a través del cual la representación y transfiguración simbólica es llevada a cabo, de manera que el imaginario contenga la capacidad, la fuerza de esta transformación. Son precisamente estos esquemas los que al entrar en contacto con el entorno se materializan produciendo formas estructuradas que apelan a la vinculación del grupo y a la memoria colectiva (sistemas de creencias). Se trata por tanto de sustratos universales y antropológicos existentes en cada sociedad y determinados por la cultura (los sistemas de creencias particulares a cada sociedad). Imaginario es por tanto sistema.

Ahora bien la idea principal que evoca el imaginario como herramienta heurística es que fundamentalmente precede a las ideas. Incluso, la ciencia y el racionalismo en su transcurso pragmático exigen un sustrato de imaginario que permita su contextualización en un momento preciso tanto histórico como epistemológico. De ahí, como veremos más adelante que el mito al ser un relato bajo la forma de un discurso implica por tanto un componente de tipo racional. Es precisamente la organización de los símbolos y su repetición (por ejemplo a través de los ritos) que se conforma la parte más elemental de un mito. El imaginario tiene la pertinente característica, particularmente para nuestro análisis que permite llevar a cabo estudios a la vez antropológicos

⁴⁵⁸ Un oxymore, o un oxymoron, es una figura de retórica donde dos palabras designando ciertas realidades contradictorias o sustantivamente contrastadas son estrechamente ligadas a través de la sintaxis, llamada paroxismo por Fontanier. Al espresar lo que es inconcebible, el poeta crea de esta manera una nueva realidad poética que suscita un efecto de sorpresa, al agregar la fuerza a la verdad descrita. El término de oxymoron proviene según dicen del griego ὀξύμωρος: *oxumôron* (de ὄξυς: *oxus* “que es agudo, penetrante” y del μωρός: *môros*, “atolondrado, tonto”). La palabra antilogía, aún menos unisitada, está falsamente considerada como sinónimo de oxymore, pues la antilogía es por definición ilógica, cercana al no-sentido; llevando a la antítesis hasta el absurdo. Solamente el paradoxismo es verdaderamente sinónimo de *oxymore*.

estructurales e históricos culturales. Es precisamente “*el incesante intercambio que existe en el nivel del imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las imitaciones objetivas emanando del medio cósmico y social*”⁴⁵⁹ es lo que produce el denominado trayecto antropológico que permite al imaginario emerger al participar a la vez de la naturaleza innata y cultural del dato social y del mundo. En efecto en el nivel antropológico, el símbolo destaca la natura común de lo masculino y de lo femenino, que comunican y dialogan en la ensoñación, en la tranquilidad de una doble naturaleza claramente engarzada. El mundo simbólico tiene la misma consistencia que la vida material, es también real como la otra. Sin embargo la diferencia es que la imaginación es fuente de contemplación y no de control y dominación.

En lo que concierne la experiencia de lo sagrado se trata de un “*elemento de la estructura de la conciencia, y no un momento de la historia de la conciencia.*”⁴⁶⁰ Se trata de la interrelación entre lo sagrado y lo profano entre mito e historia en el mundo de las creencias. Se trata entonces de evocar no un simple tiempo cíclico, sino un tiempo que regenera, un sistema dinámico y activo de idas y regresos: en suma un sistemismo. Esto significa que la estructura del cosmos, de la vida, del mismo, es entonces terciario, y no binario como se había acostumbrado a decir con el monoteísmo y matizado por la trinidad cristiana. El tercer elemento es aquel que construye un nuevo orden, es aquel de la complejidad cara a Morin. Es la tensión entre desorden y el orden; el instituyente y la institución; lo pequeño y lo grande, que se organizan entre la desintegración y la reintegración. Se trata por tanto de un imaginario imaginaire “*que funciona en una lógica politeísta, contradictorial y descentralizada.*”⁴⁶¹ El campo de la religión ha sido víctima, como el mundo profano, de las tentaciones positivistas enfocándose a negar las potencialidades fecundantes de las imágenes. Del mismo modo sucede, como lo veremos con las nociones de magia, del mito frente a la noción de religión, y aquella del cientismo (racionalismo-secular). Empero es todavía importante observar la necesidad de un análisis en términos triádicos, es decir sistémico para comprender primero la generación de las creencias, después la constitución de su legitimación y finalmente de su transfiguración.

Es así que nosotros podemos decir que el símbolo es la unión de un significante y de un significado, la relación entre los dos estando intrínsecamente motivado, pues el símbolo es portador de una carga semántica que concierne la dimensión imaginaria del hombre. El significante puede ser constituido por elementos icónicos o discursivos, mientras que el significado no está perceptiblemente presente, pero posee un carácter de sentido figurado, misterioso y enigmático. Los

⁴⁵⁹ G. Durand, (1992), *Op. cit.*, p. 61.

⁴⁶⁰ J. Thomas (sous la direction de) *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998, p. 122.

⁴⁶¹ J. Thomas, (1998), *Op. cit.*, p. 149.

símbolos son determinados por la cultura. El imaginario permanecería como siendo el sistema dinámico organizador de las instancia fundadoras del sentido (los símbolos), que ponen en relación al hombre con el universo. El imaginario exige un intercambio continuo entre la dimensión subjetiva y el medio cósmico y social (trayecto antropológico de Durand).⁴⁶²

Visto lo anterior es claro que el imaginario no sólo es una herramienta heurística, sino necesaria para la comprensión de las cuestiones ligadas a la religiosidad, a lo simbólico y a las creencias, particularmente en un contexto como el de nuestra investigación. Pues como lo veremos más adelante, el imaginario nos permite comprender la dinámica de contradictorios que representan en cierta medida modos de pensar opuestos y que al materializarse en relaciones sociales concretas o bien tienden a armonizarse o a contraponerse, como lo que sucede con la aplicación de políticas públicas a las comunidades indígenas. Como veremos en esta relación entre cotidiano indígena y políticas educativas tenemos un régimen (llamado diurno para unos) cuyo imaginario comprende símbolos e imágenes con estructuras esquizofrénicas de separación, de geometrismo, de antítesis, místicas e intimistas, así como un régimen (llamado nocturno) cuyas imágenes derivan de la dominante creativa con estructuras predominantemente sintéticas, cíclicas.⁴⁶³ Estas dos formas de “*metodología*” componen el imaginario de toda sociedad y cultura, empero en cada una reina un régimen predominante, sin que signifique la desaparición del opuesto. Sin duda se refiere desde otro ámbito a lo que Dumont llamaría el holismo (nocturno) y el individualismo (diurno). Lo anterior será particularmente ilustrativo con el estudio de los sistemas de creencias indígenas y específicamente otomíes, cuya vertiente y dominante es de tipo nocturno y cíclico, en contraposición con el sistema de creencias racionalista-secular cuya vertiente es predominantemente diurna y lineal.

El imaginario permite entonces comprender el impacto de los microeventos de lo cotidiano en las estructuras sociales, el rol de la imagen como operador que participa a la construcción social de la realidad (Berger y Luckmann). Es precisamente porque ningún sociólogo clásico ha negado la existencia de las representaciones colectivas que entendemos la centralidad del imaginario para el análisis de las creencias.

Dicho lo anterior y rescatando la fórmula anteriormente planteada: no hay sociedad sin *Imaginario*, ni imaginario sin símbolos, ni símbolos sin creencias, ni creencias sin ética, ni ética sin religiosidad, ni religiosidad sin sacralidad, ni sacralidad sin tradición, ni tradición sin legitimidad, ni legitimidad sin rituales, ni rituales sin memoria colectiva, ni memoria colectiva sin Sentido de la acción (identidad -sentido de la acción-); argüimos parafraseando a Durkheim, que un sistema de

⁴⁶² Durand, (1992), *Op. cit.*

⁴⁶³ Durand, *Introduction à la mythologie, mythes et société*, Paris Le livre de poche, 1992.

creencias remite a las cosas comunes a una colectividad delimitada, que se adhiere y practica los ritos que le son solidarios, pero que desde nuestro punto de vista se ven auspiciados desde el principio por un *imaginario*. No se trata sólo de aceptar a título individual el consenso simbólico con el enigmático entorno, y no solamente aceptar por todos los miembros de una colectividad dichas interpretaciones (o manifestaciones) sino de tener en mente que se trata de aquello que pertenece al grupo y produce unidad.

Efectivamente el cambio que se puede percibir en la actualidad, a diferencia de toda la tradición interpretativa de los clásicos con respecto a lo sagrado, y confinada al dominio de las Iglesias, es que lo que parece interesar a los creyentes, a los actores sociales, son las prácticas mismas que se llevan a cabo en lo cotidiano y que se ven vinculadas con lo espiritual, y ya no precisamente con lo referente a los contenidos específicos de lo sagrado o su justa interpretación. Dicho de otra manera los actores siguen creyendo, principalmente a raíz del mantenimiento grupal que se hace de la ritualidad en la práctica religiosa de las creencias. Ciertamente se pueden analizar los intentos por legitimar acciones a partir del maniqueo de los contenidos sagrados de símbolos a través de los discursos (sean éstos visuales, discursivos, etc.), sin embargo lo que une a la gente hoy más que nunca son las prácticas en conjunto, son éstas las que empiezan a adquirir más fuerza y legitimidad en el común de una colectividad, más que el hecho de saber si esto o aquello representa o dictamina la verdadera interpretación de lo sagrado. En suma, la práctica de la religiosidad cotidiana sobrepasa los discursos históricamente construidos en la institucionalización religiosa. En este sentido las intervenciones bélicas, virulentas e incluso pacíficas en nombre de la palabra de Dios, sólo encuentran eco entre los creyentes más fundamentales del dogma (lo que no deja de tener sus efectos conocidos por todos), y no en la población en general que de una u otra manera logra expresar su inconformidad con estos discursos pretendidos legítimamente sagrados. Así, no sería aventurado describir al *homo-religious* de la actualidad como un agnóstico-profundamente-creyente: un *homo-credus*. La religiosidad se sobrepone al ámbito estricto de la religión contenida en las instituciones de lo sagrado (religión). Cabe especificar evidentemente que no se trata de algo nuevo, sino de una especie de revancha de la historia, pues la ritualidad es la esencia misma de la religiosidad, aunque sigan existiendo planteamientos que sólo pueden ver fenómenos de religiosidad en las esferas clásicamente determinadas como tales, sea por la institución eclesiástica, sea por las mismas teorías sociales cientistas que fundamentaron su existencia a partir de la supuesta separación que llevaron a cabo de los aspectos de sacralidad (y por tanto íntimos) en la vida pública y política, es decir, colectiva y grupal.

Todo lo anterior nos lleva a pensar, como lo veremos en el capítulo siguiente que incluso en la modernidad existen formas de religiosidad, visibles o no, aceptadas o no. Esto significa tomar

seriamente la medida de la dimensión social de los hechos colectivos y afirmar su permanencia simbólica. Así, una definición revistada de la religión plantearía que ella es un conjunto de creencias colectivas que vienen del exterior (poder) y que conforman unidad del grupo (potencia). Si esta tesis sobre los procesos contenidos en las formas de religiosidad; sobre lo ineluctable de la religiosidad en las sociedades; y sobre la constitución de los sistemas de creencias como una noción heurística que nos permita comprender los cambios y las coyunturas histórico-geografías en cada sociedad es al menos comprendida, se podría postular que con lo que los sociólogos nos confrontamos constantemente para llevar a cabo el análisis de la socialidad, es con la lógica de la transfiguración de la religiosidad. Es decir con estas formas en las cuales el ámbito de lo sagrado toma otros matices que parece distanciarse de los anteriores. Se trata de formas que al transfigurarse legitiman otros procesos interpretativos y de representación, que es necesario vislumbrar. Se trata por tanto del paso de una forma de legitimación y dominación de lo simbólico, a otra actualizada o contextualizada en el tiempo y el espacio.

Esto significa igualmente que los ritos que se dan en estas creencias institucionalizadas son inseparables del dogma (la moral), y por tanto de un carácter colectivo de conformación societal. No hay religión sin comunalización, no hay institución sin creyentes. Esta concepción y esquematización de la religión si bien proporciona elementos pertinentes de análisis, particularmente en lo concerniente con un análisis material y cuantitativo de las creencias, no deja de ser estanca si no la referimos a su vinculación con un sistema general en donde se esquematice la conformación de las creencias. Es decir no hay creencias institucionalizadas sin su relación con las creencias instituyentes. Esto es precisamente lo que nos permitirá entender la conformación de las creencias en las sociedades modernas, su transfiguración a lo largo del tiempo, tanto en las sociedades tradicionales como en las llamadas sociedades posmodernas, y aquellas pretendidas seculares o racionales. En otras palabras la religiosidad y el sistema de creencias superan las fronteras analíticas establecidas por las teorías de la religión.

Lo anterior hace sin duda referencia al hecho que las creencias institucionalizadas son reactualizadas por medio de una lógica sistémica en donde las *creencias reactivas* (instituyentes), es decir aquellas que reaccionan cotidianamente a la lógica de los dogmas y ritos de la institución y que se expresan en la realidad, al menos de manera cotidiana, fungen como regeneradoras, alimentadoras o de consolidación de dichas creencias institucionalizadas. Es en esta dinámica sistémica donde se pueden observar las luchas de poder en lo que se refiere a los parámetros simbólicos y sagrados de las creencias. Es decir su carácter legítimo y colectivo. Las creencias reactivas son precisamente aquellas referidas de manera teórica a las creencias de tipo mágico y aquellas remitidas al aspecto del mito, en suma, al imaginario. Es en este sentido que postulamos en

esta investigación la necesidad de analizar estas creencias reactivas, pues las creencias instituidas son incapaces de mantenerse, de consolidarse o renovarse o transfigurarse sin ellas. No existe religión sin magia ni mito. No hay posibilidad de que se consolide una creencia institucional si no se da cuenta de su relación previa, constante o cíclica con las creencias reactivas que son la magia y el mito. Sin duda todos los pensadores han mencionado de diferentes maneras las distintas relaciones entre estos tres tipos de creencias, pero pocos han sistematizado esta relación obligatoria e interdependiente.

Este será precisamente el aporte que se pretende dar en este apartado y en este capítulo en particular, es decir, dar cuenta de esta relación sistemática entre mito magia y religión, vinculando particularmente los planteamientos de los pensadores de las religiones, esta vez desde un enfoque del sistemismo. Efectivamente, lo anterior hace referencia a la necesidad de dar cuenta de los aspectos comunes encontrados en las diferentes concepciones y conceptualizaciones de la religión, de la magia y del mito, que los diferentes pensadores a lo largo de estos años han tenido y esbozado en los debates en torno a las cuestiones de lo simbólico. Como se vio en el apartado anterior, las diferentes definiciones de la religión que se proponían por parte de los clásicos, de una manera u otra manera remitían al análisis de tipo institucional, individualizante y cuantificable, si no es que acumulativo, y se dejaba poco espacio al contexto de lo instituido, comunalizante, cualitativo y prospectivo. Estos últimos aspectos son los que habría que privilegiar. En este sentido se insiste en la necesidad de analizar las cuestiones vinculadas a lo simbólico y lo sagrado a partir de las creencias, y más aún a partir de los sistemas de creencias.

¿Es acaso posible construir una clave de lectura de los elementos que componen los sistemas de creencias a partir de las diferentes definiciones que se han dado en el ámbito teórico e investigativo? La respuesta evidentemente responde a la metodología comparativa, comprensiva y sistémica, en donde ubicaremos los elementos comunes a cada definición y relegaremos aquellos que den cuenta de controversias, en otras palabras privilegiaremos la relación del mínimo común denominador. Esta forma de accionar metodológicamente responde al planteamiento denominado como sistemismo en la medida que éste aboga por evitar los peligros de la visión de túnel en los que invariablemente puede caer el especialista, por ser incapaz de tomar en consideración rasgos que no se estudien en el campo al que se dedica (simbólico instituyente). En otras palabras, el sistemismo favorece la interdisciplinariedad y la multidisciplinariedad.

En este sentido veremos cómo una condición necesaria –y por desgracia insuficiente- para la realización de políticas eficientes es adoptar un punto de vista sistémico de la sociedad. Lo anterior puede resumirse en el siguiente postulado: *Todo objeto real es o bien un sistema o bien el componente de un sistema; todo constructo es el componente de al menos un sistema conceptual; todo símbolo es componente de al menos un sistema simbólico; y toda área de investigación es un*

*componente del sistema de conocimiento humano.*⁴⁶⁴ Esto no hace más que alusión a lo que desde el inicio se ha insistido acerca de la interacción social que se da entre dos sistemas sociales cuyo Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)) se da a favor del sistema que representa. Los miembros de un sistema social pueden actuar de varias maneras con respecto a un individuo y el comportamiento de cada individuo está determinado por el lugar que ocupa en la sociedad así como su carga genética, su experiencia y sus expectativas. Y todo cambio social es un cambio en la estructura de una sociedad, por lo tanto se trata de un cambio tanto en el ámbito social como en el individual. Así, los individuos o desde otro ámbito las fuerzas sociales impersonales, son finalmente los primeros motores de la sociedad; pues se abstienen de atribuir existencia real a los grupos sociales a menos que sus miembros constituyan un sistema.

En este sentido no es de extrañarse que la mayoría de los científicos sociales, desde Aristóteles, independientemente de las filosofías que siguen, han adoptado un punto de vista sistémico en la medida en que estudian grupos de individuos interrelacionados, su estructura y su evolución en particular. Así, una moral sistemista promovería tanto el interés propio como la solidaridad y es por ello equidistante del individualismo moral, o egoísmo, y del colectivismo moral.⁴⁶⁵ Vale insistir por tanto que un sistema simbólico es un sistema concreto donde algunos de cuyos componentes representan otros objetos, y pueden ser estudiados sea en su relación directa sea a través de los ritos, y/o la ritualidad. Los clanes, las bandas, las fábricas, las escuelas, los hospitales, los equipos deportivos, los clubes, el transporte las iglesias, los ejércitos y los partidos políticos son sistemas sociales, y las aldeas, los pueblos, las provincias y las naciones son eso y más, son sociedades, pues vehiculan sentidos solidarios que promueven la acción y la materialización del imaginario que les dio sentido de origen.

Así, un proceso (o actividad) social es un proceso que ocurre en un sistema social, como intercambiar mercancías o información, organizarse o desorganizarse. Obviamente, existen procesos de todo tamaño, desde los que se dan en las familias hasta los que se dan en el plano mundial, pasando por los procesos educativos. Podríamos por tanto resumir el enfoque aquí planteado al decir que a) todo ser humano es miembro de por lo menos un sistema social; de ahí que no existan personas totalmente marginadas (al margen de la sociedad, de la norma), incluso jugando con las palabras diríamos que las personas marginadas que viven en ciudades perdidas construyen sus propios sistemas para poder sobrevivir. b) Los sistemas sociales se mantienen unidos por lazos de diversos tipos: biológicos, psicológicos, económicos, políticos o culturales, por las creencias; de ahí que es un error privilegiar cualquier tipo de lazo. c) Las creencias,

⁴⁶⁴ Cf. M. Bunge, (2001), *Op. cit.*

⁴⁶⁵ Cf. M. Bunge, (2001), *Op. cit.*

preferencias, expectativas, decisiones y acciones de una persona están condicionadas socialmente por su pertenencia a un sistema social; pero no se deduce que los estados mentales son procesos sociales o que todas las ideas tienen un contenido social. e) Todo sistema social tiene una función específica, que ningún sistema de otra clase puede llevar a cabo; pero eso no significa que todo sistema social sea benéfico para todos sus miembros, f) todo sistema social está involucrado, en un momento dado, en algún proceso u otro, suposición que debería mitigar los temores de los que creen que hablar de sistemas presupone inmovilidad o al menos estabilidad. g) Los cambios de un sistema son resultado ya sea de los cambios endógenos de sus componentes o de las interacciones entre sus mismos componentes o entre algunos de éstos y las cuestiones del medio ambiente, h) todo proceso o actividad social modifica el estado del sistema o los sistemas sociales dentro o entre los que ocurre. i) Todos los miembros de un sistema social cooperan en algunos aspectos pero compiten en otros; tesis del conflicto con el de la solidaridad. j) Un sistema social surge (espontáneamente o por diseño) si y sólo si se percibe como prometedor para satisfacer algunas de las necesidades o deseos de algunos miembros (imaginario). k) Un sistema social se desintegra (pacíficamente o de otra manera) si y sólo si deja de beneficiar a la mayoría de sus miembros, o si se percibe que las pérdidas provocadas por los conflictos internos sobrepasan los beneficios de la cooperación. l) El desempeño de un sistema social mejora mediante la competencia (instituyente-magia, para los sistemas de creencias) siempre y cuando esta última no destruya los lazos que mantienen unido al sistema. m) Finalmente, como se hará aquí el ejercicio, todo sistema social puede analizarse de acuerdo con su composición (personas y artefactos), entorno (natural o social) y estructura (la colección de sus relaciones biológicas, económicas políticas y culturales). Una comprensión, por tanto adecuada de cualquier sistema social implica la investigación (empírica y teórica) de su composición, entorno y estructura, de sus subsistemas biológicos (o de parentesco), económicos, políticos y culturales. El manejo eficiente de un sistema social implica una consideración de su composición, entorno y estructura mutables, de su dinámica social. La razón es que las creencias, ya sean verdaderas o falsas, influyen en las acciones. Así se trata de observar la forma en que son “percibidas” por los miembros de los sistemas que se estudian. Por ejemplo, una persona actuará de una forma si cree que una estructura es inmutable y de otra forma si cree que puede ser alterada. De ahí la necesidad de estudiar el Sentido de la acción (identidad) a través del estudio sistémico de las creencias, pues esto involucra la estructura objetiva y la representación subjetiva de ella imaginada por el agente y los modelos teóricos de la primera y de la segunda que el científico social construye.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ Cf. M. Bunge, (2001), *Op. cit.*

Dicho lo anterior, procedamos ahora a nuestro análisis sistémico de las definiciones clásicas para obtener los elementos que nos permitirá elaborar nuestra clave de lectura de los sistemas de creencias existentes en México.

Del advenimiento monoteísta al politeísmo de las creencias

Como ya se ha insinuado, en esta investigación consideramos que existen cuatro operaciones mentales que el ser humano siempre ha realizado, desde lo que antes se llamaba “sociedades primitivas”, hasta lo que hoy denominamos sociedades tecnológicas, a saber, la magia como operación directa sobre las fuerzas de la naturaleza ligada a los procesos sociales (técnica), la religión como intervención institucionalizada de lo simbólico en estos procesos sociales y monopolizador del mundo interpretativo de lo sagrado (ética/moral); y el mito, que es una dinámica de pensamiento que a través de la construcción discursiva (estética) conecta y hace un puente entre la magia y la religión. Las tres son formas de pensamiento que según la época, el espacio y el enfoque se les ha analizado en conjunto, de manera separada o como entidades en lucha. A lo anterior habrá que agregarle el pensamiento cientista, que es una operación cuyo propósito es llegar a una vinculación y relación válidas, repetibles y directas con dichas fuerzas de la naturaleza. Postulamos que una dinámica de creencias politeístas mantiene los tres primeros elementos (magia, mito, religión) en un régimen de intercambio homeostático en donde la operación mental cientista es un comodín que refuerza, válida, complementa la relación triadista mencionada. Se trata en cierta medida de una relación horizontalizada por el factor de complementariedad de los diferentes ritos que presenta cada operación mental. Así el totem (materialidad de la creencia e institucionalización de lo simbólico – iglesia) se ve constantemente retroalimentado y consolidado por las operaciones mágicas o chamanicas de los magos o hechiceros en contubernio con los sacerdotes, cuando no representan la misma entidad el mago y el funcionario ritual. La legitimidad que obtienen la relación mago-sacerdote se ve alimentada por las historias y discursos anichados en el pensamiento mítico. Los conocimientos de la ciencia, sea la observación de los astros, del entorno natural, del entorno interior (cuerpo) y la síntesis lingüística que se hace de ellos (geometría, aritmética, metáforas) son parte complementaria de esta relación de comunidad. Así las constitución de ritos mágicos se sustentan en los conocimientos de la herbolaria, la de los calendarios litúrgicos en el conocimiento de los astros y la del relato de los avatares del tiempo con la combinación de los tres. El pensamiento politeísta no es más que el politeísmo de valores analizado con la propuesta de Weber.⁴⁶⁷

⁴⁶⁷ Vease Pierre Thuillier, (1988), *Op. cit.* particularmente el Capítulo II y III en donde da cuenta precisamente de esta estrecha y armoniosa relación entre ciencia y creencias míticas, mágicas y religiosas en diferentes contextos históricos, incluyendo las dinámicas de las diferentes religiones históricas de salvación (Islam, Judaísmo, Cristianismo). Cf. Igualmente Bottéro, (1992), *Op. cit.*

Ahora bien, el advenimiento del pensamiento monoteísta influyó de manera importante y de manera paulatina la relación de las cuatro operaciones mentales señaladas aquí (magia, mito, religión ciencia). Así, desde el inicio de las civilizaciones, la principal querrela que se presentó con la pluralidad de creencias fue por el establecimiento de religiones universales monoteístas o de tipo henoteístas, que pudiesen remplazar las extendidas y “desperdigadas” creencias locales politeístas. Todas estas dinámicas y lógicas referentes a lo trascendente, han tenido siempre que afrontar su imposición legítima frente a las demás, a partir del fundamento que brindan los discursos de orden pluralista y de respeto de las diferentes creencias. Sin embargo, todas ellas han terminado por regirse –al menos en apariencia– a una sola sacralidad vertiente de la religión impuesta y asociada a intereses específicos. Todo esto ha representado los factores principales de confrontaciones bélicas y genocidios culturales de hoy y de antaño, pero también el lugar de encuentros e intercambios que hemos heredado en la actualidad. Pues no se trata nada más de un problema vinculado con la adscripción a una divinidad o creencia –impuesta o voluntaria–, sino la utilización de éstas para influir en el ámbito social, político y económico con intereses vinculados a un grupo específico. En otras palabras se trata de la instauración del proyecto de una Sociedad Ideal tanto en lo espiritual como en lo material, concebida así por un grupo específico; desde las teodiceas judeocristianas hasta el prometeísmo progresista, pasando por la Ciudad de Dios de San Agustín. Así, localismos, particularismos y politeísmos se han visto truncados por el monoteísmo y en su defecto por el universalismo de valores. Sea que se trate de la guerra del Maratón en la antigua Grecia, de las guerras floridas en el antiguo Tenochtitlán o con el nacimiento de repúblicas y Estados-nación, ante todo es una cuestión de creencias que se vincula con el deseo de negación o de aceptación del Otro y de sus formas de interpretar y concebir el mundo. En cada historia humana, sobre todo aquellas que están explícitamente vinculadas con cuestiones sagradas, religiosas y culturales, lo que está en cuestionamiento es el funcionamiento del politeísmo y diversidad de creencias con todas las implicaciones que esto conlleva, y por supuesto con los remanentes que permanecen en la memoria colectiva.

Lo anterior alude a una comprensión al menos esquemática de este proceso asimétrico de poder entre las diferentes creencias existentes y llevarlo al contexto de nuestro caso de estudio, pero que no dejan por tanto de ser importantes para el análisis, sobre todo porque se trata de dinámicas en las relaciones de poder que se han visto de igual manera traducidos en los diferentes contextos que se estudie. Sin duda valdría recordar algunas trivialidades conocidas por todos para enmarcar mejor esta lógica en nuestra problemática específica.

En efecto, con la llegada de las religiones monoteístas, los mitos fueron considerados relatos del pasado, y se pronosticó su futura desaparición. Así, la religión institucional tomó más importancia en la vida de las civilizaciones. Desde hace 2500 años las iglesias de las religiones

históricas de salvación (siglo VI y IV a.C.) empezaron por contener el monopolio de los conocimientos en la economía, en la determinación calendaría, y medicinal a través del sacerdocio, frente a otros tipos de saberes, como los saberes mágicos. El sacerdote a diferencia del mago, había tenido como objetivo cubrir las necesidades de la unión moral y de la organización social necesarias en cada individuo. Ha sido apenas en los últimos seis siglos que el conocimiento religioso institucional ha tenido que competir con el pensamiento científico y/o racionalista secular que es otra institución de las creencias, con el fin de luchar por el dominio del poder social y el control de las conciencias y sentidos de la acción sagrada y simbólica (creencias). En efecto, como sucedió con el mito y la magia, la religión parecía que perdía espacio de legitimidad en beneficio de la ciencia, sobre todo durante el apogeo de las creencias secularistas. Hoy parece que todo es un retorno de la aceptación legítima de lo pluri-religioso, que no es lo mismo que decir que se trata de un retorno de lo religioso, de manera que nos encontramos en una horizontalización de las diferentes formas de creencias, al menos en la consideración de lo simbólico, aunque se siga pugando los espacios de legitimidad en lo público.

Lo anterior nos lleva a asociar el análisis jerárquico de los pensadores sociales de las religiones que hemos esbozado, y la importancia que se le dio a la cuestión de las creencias, con este carácter ontológico de jerarquía entre creencias mágicas, míticas, religiosa institucional e institucionales racionalistas seculares que se han dado en la historia. Así es comprensible la manera en la cual se ha constituido la legitimidad y la dominación en todos los ámbitos sociales a lo largo del tiempo de un sistema de creencias sobre otro, o de un elemento de este sistema (creencia) sobre los demás (magia, mito, religión, ciencia). Si bien esta relación de poderes se registra con el paso del tiempo, observando que una creencia domina más que otras, no hay que olvidar que las diferentes lógicas en términos de creencias no han dejado de existir.

Como podemos dar cuenta los diferentes tipos de creencia cuando se ven sometidos a esta relación de fuerzas, en realidad más que desaparecer pasan a un plano clandestino o subterráneo, es decir, no oficialmente legítimo, aunque continúen manteniendo y enriqueciendo los otros tipos de creencias de manera informal. Lo anterior ha sucedido en todos los ámbitos de las históricas, culturales geográficas, pues es una relación estructural de las creencias. Al respecto, se podrá observar en el siguiente capítulo de que manera, por ejemplo los grupos agricultores sedentarios de Mesoamérica des-legitimaron los saberes basados en creencias mágicas por parte de los grupos nómadas del territorio, a pesar de que se enriquecieron de manera importante con sus creencias durante el establecimiento de sistemas religiosos unificados.⁴⁶⁸ Después, durante la época colonial la religión se impuso frente a las creencias de tipo míticas de las culturas mesoamericanas; a pesar

⁴⁶⁸ Alfredo López Austin, (2002), *Op. cit.*

de que sirvieron de base para el establecimiento de ritos, y fechas festivas de la liturgia católica. De igual modo, a partir del siglo XIX las creencias de tipo racionalista-cientista se fueron imponiendo frente a las creencias religiosas del catolicismo y cristianismo, desvirtuando y des-legitimando los tipos de saberes que se vinculaban con estas creencias; al menos su valor moral que de una u otra manera ordenaba lo social.

Ahora bien, un análisis en estos términos resulta incompleto para entender los diferentes fenómenos que se dan en torno al aspecto espiritual, simbólico de las creencias y de lo sagrado. Si nos conformamos con un análisis en etapas sucesivas es negar la complejidad de la realidad social y validar la herencia evolucionista que hemos esbozado aquí. Ciertamente es que la esquematización de los diferentes elementos que componen los sistemas de creencias, nos permiten comprender aisladamente ciertos fenómenos, pero no nos permite entender en su conjunto los juegos de luchas entre diferentes sistemas de creencias y pensamientos. No nos permite entender la dinámica a partir de la cual se van legitimando ciertas creencias frente a otras y por ende los saberes asociados a cada una de ellas. Finalmente no nos permite comprender la dinámica que se encuentra en el proceso de sedimentación de las creencias y su mantenimiento en la vida social. De esta manera el proceso de jerarquización de lo prioritario en el conocimiento así como en el ámbito de las relaciones de poder que se dan de manera concreta en los sistemas de creencias entre ellos y en su seno, deber ser analizado en términos de lo formal/informal; instituyente/instituido en un ida-y-vuelta. Este es el análisis en términos de sistema. Es en este sentido que podemos hablar en términos de sistemas de creencias, es decir, en términos de interrelaciones entre diferentes esferas relacionadas con lo sagrado, lo espiritual y los actos de fe.

Estos dos lógicas resaltan efectivamente el cambio que ha habido de una distribución del poderío en diferentes instancias locales, comunales y grupales representando una gran complejidad de creencias en el mundo llamado politeísta, a una centralidad del poder cuyo resultado ha implicado la apropiación de las funciones interpretativas por una élite, y por ende la jerarquización de la distribución material y simbólica entre las distintas sociedades en contacto. No se plantea forzosamente que existe un paso evolutivo de lo poli-divino a la mono-deidad, sino más bien de un ir y venir entre la acentuación de la pluralidad, la complementariedad de formas y fuerzas, y la valorización de lo que se unifica, lo monovalente y lo unidimensional, que en los últimos siglos ha tendido a dominar. Lo que queremos destacar es la interdependencia de estas dos lógicas espirituales, su mútua imbricación de manera que se distingan los procesos centrales en torno al sistema de creencias. Se trata de encontrar los conductos que permitan en la actualidad aprender a combinarlos y complementar sus perspectivas. El principal planteamiento del monoteísmo es, por tanto, que el destino de los hombres no puede estar a merced de una pluralidad de dioses que litiguen entre sí para disputarse el poder. Este monoteísmo no

es privativo de las religiones históricas de salvación, sino también de la historia de la secularización que como bien es ahora aceptado se constituyó bajo las sombras históricas de la religión y más aún de la religión judeocristiana. De esta manera vale la pena mencionar que la Modernidad occidental no adviene en los siglos XVI y XVII, como tan comúnmente se ha planteado por varios autores, sino que encuentra su origen con el universalismo de las religiones monoteístas de salvación (Berger). Por tanto, no es aventurado pensar que las ideas modernas de transformación del mundo, el « tiempo lineal » y los conceptos de progreso, universal, libertad, democracia y la razón encuentran principalmente su origen en los principios de estas religiones. Y con ello encontramos un endeble hilo de Ariadna que nos puede conducir a la herencia de la negación del Otro y el pluralismo de creencias, aún en sociedades seculares. Bien es conocido que el politeísmo de valores es una manera de limitar el poder. Sin duda la imagen del panteón griego traduce la antinomia estructural de éste, pues frente a la omnipotencia de un solo Dios único (o en su defecto de un solo partido, una sola forma de gobernar, una sola razón...), la multiplicidad de dioses introduce la relatividad y la mutua limitación. Bien dice el refrán conocido: *¡Mientras que los dioses estén en guerra, los hombres estarán tranquilos!* Es en este sentido que lidiar con particularismos, con localismos y politeísmo de creencias, no tiene solamente que ver con la luchas entre dioses, sino con la repartición del poder. Este hecho ha sido la fuente de enfrentamientos de todos los eventos ocurridos a lo largo de la historia. No es casual que todos los grandes genocidios, inquisiciones, colonialismos, imperialismos e intervencionismos de toda índole estén acompañados de un cambio de poder, asociado al establecimiento de una creencia particular y por ende a la negación de las demás, sobre todo en el aspecto simbólico.

Así pues, más que dejarse llevar por las explicaciones teológicas sobre los sistemas de creencias, habría que indagar acerca de las repercusiones que ha tenido dicho proceso de legitimación en las construcciones societales a lo largo de la historia en los procesos de gestión política, de distribución material y de gobierno. ¿Qué relación existe entre los factores económicos, políticos y sociales, y el dominio de una sola creencia universal institucionalizada sobre las demás? ¿Cómo analizar hoy la distribución del poder, a partir de una revalorización de lo múltiple, plural, con la diversidad de creencias e instituciones religiosas que se vislumbran?

Lo anterior hace referencia particularmente a dos repercusiones que son de suma relevancia para nuestra comprensión teórica en la constitución de los sistemas de creencias. Primeramente la eliminación no sólo de diferentes dioses y de diferentes formas de relacionarse con lo simbólico, sino de igual manera la fragmentación de la relación entre los diferentes procesos mentales mencionados. Como veremos, el monoteísmo no sólo es la monopolización de la relación con lo simbólico y lo sagrado sino de igual modo es la instauración de un solo tipo de racionalismo sobre los demás (es el racionalismo soteriológico). Las repercusiones al respecto se pueden observar, tal y como Weber hizo

alusión y ya se ha planteado aquí, desde la eliminación de los magos por parte de los profetas, como de la instauración del cientismo como única forma válida de pensamiento, aludiendo todo ello a las teorías sociológicas de la secularización.

Este paso del dominio de una creencia politeísta a la monoteísta ha tenido repercusiones importantes para nuestro análisis sobre la desigualdad social y los sistemas de creencias en las comunidades indígenas, pues este pasaje se acompañó de un proceso de deslegitimación y discriminación de otras formas de saber, tanto medicinales, políticos, económicos, técnicos, etc., en donde los saberes indígenas fueron los más sometidos. Se trata de los “saberes sometidos” a los que Foucault tenía en alta estima.⁴⁶⁹

La segunda repercusión de importancia es que el dominio paulatino de un solo dios sobre los demás, ha tenido como resultado último, la dominación del racionalismo-secular como forma única y válida de representar, traducir e interpretar el mundo. La ciencia no sólo se instauró como una síntesis superior de la antigua relación magia-mito-religión-ciencia, sino que se constituyó a lo largo del tiempo (modernidad renacentista) como un saber completamente alejado e independiente de las creencias tanto religiosas como metafísicas (magia y mito) y por tanto fuera de cualquier dinámica inscrita en cualquier sistema de creencias. Sobre este punto, ya se ha recalcado en los apartados anteriores. Como veremos más adelante, a pesar de que hoy se desea romper con esta lógica monopolica y dictatorial de un solo saber sobre otros (racionalismo-secular), las técnicas, modos de aplicación y discursos siguen respondiendo a esta característica principal de lo soteriológico contenido en las creencias de tipo monoteísta, sea que nos refiramos a las teorías económicas, sociales y políticas de emancipación sea de manera concreta que nos refiramos a las políticas públicas de desarrollo con sus modos de organización político y económico establecidos.

Sistemas de creencias: magia, mito y religión

Las dicotomías entre sagrado/profano, magia/religión, mito/racionalismo, no son más que el resultado de este proceso que vino con la dominación de las creencias monoteístas. De ahí que asociemos la herencia de las tradiciones religiosas universales con la reflexión de tipo explicativa de la sociología que se ha centrado en diferenciar en el análisis la religión, la magia, el mito y la ciencia como aspectos distanciados, cuatrínomicos, y pocas veces se ha reflexionado alrededor de su interdependencia y complementariedad para la conformación de los sistemas de creencias en las

⁴⁶⁹ Véase G. E. Lloyd, *Les débuts de la Science grecque, de Thalès à Aristote*, Maspero, París, 1974, donde analiza la manera en la cual la ciencia médica hipocrática se impuso a las medicinas rituales y templares, pasando no sólo de una racionalidad mágica mítica y religiosa a una racionalidad llamada científica, durante el siglo IV al VI a.c. en Grecia, sino de igual modo a la prohibición de la utilización de otro tipo de saberes médicos en la sociedad. De esta forma se llegaron a formas clandestinas de saber médico que han sobrevivido hasta nuestros días y que se combinan con la llamada medicina oficial.

sociedades. Así, se separan los análisis de los chamanes con las del credo católico, las creencias mágicas totémicas con el mito del desarrollo, la religiosidad popular con la institucionalidad eclesial, etc. En suma, siempre se analizan los diferentes campos que componen un sistema de creencias de manera independiente o como entidades en pugna por la apropiación de la producción de símbolos. De esta manera la sociología de las religiones ha tenido importantes dificultades para comprender la vastedad de los fenómenos religiosos, espirituales, mágicos, míticos, neo-rationales, etc. en las sociedades contemporáneas, o bien la relación que pueda tener un sistema de creencias con fenómenos como la desigualdad social.

Lo importante que queremos señalar aquí no es solamente que el racionalismo-secular con todo y sus propuestas técnicas y de organización, constituye un sistema de creencias en sí, al igual que un sistema de tipo cristiano, étnico-indígena u otros, sino que de igual modo se alimenta y se retroalimenta en su interior a través de una dinámica de sistemas que involucra los procesos mentales aquí mencionados (magia, mito, religión y ciencia). Esta será la punta de lanza de los capítulos siguientes en torno a lo que llamaremos las relaciones de poder entre sistemas de creencias diferenciados, en donde el sistema de creencias racionalista-secular, independientemente de la negación que se ha hecho de algunos teóricos de las religiones de considerarlo como tal, es el que tiende a dominar y a imponer el sentido de la reproducción cultural en la sociedad (para el caso de México) y que al enfrentarse con sistemas de creencias que contienen otras formas de reproducción cultural, se genera, intencionalmente o no, una relación de poderes asimétricos cuyo resultado, para nuestro objeto de estudio, se puede observar en términos materiales en la llamada desigualdad social de las comunidades indígenas.

Empecemos entonces por analizar los factores comunes en las diferentes definiciones de estas operaciones mentales. Observaremos que según las etapas y los momentos hay tendencias dominantes hacia una u otra de las operaciones mentales que dominan en la realidad exterior e interior de lo simbólico y lo sagrado, es decir de la conformación de los sistemas de creencias. En efecto, la magia y el mito siempre han sido desde sus inicios temas primordiales en el estudio de los sistemas de creencias. Los factores históricos como teorías científicas sobre el mito y la magia han abarcado numerosas etapas en el pensamiento occidental. El estudio en las ciencias sociales de estas nociones han tomado diferentes aspectos según la época, desde los inicios de la antropología religiosa con Max Müller, E. B. Taylor, Usener, sir J. G. Frazer, el psicoanálisis con Sigmund Freud, C. G. Jung, el culturalismo con Boas, Malinowski, o la sociología con Bergson, Levy-Bruhl, Weber, Simmel, Mauss, Dumézil, hasta los más modernos como Eliade, Levi-Strauss, Roland Barthes, Quesada, por no mencionar más que algunos teóricos reiteradamente citados.

Ciertamente las nociones de magia, mito y religión son bastante complejas para poderlas resumir en una breve exposición. El objetivo de este apartado no consiste en hacer un estudio exhaustivo de cada noción, sino versar los elementos generales que constituyen cada una y relacionarlas a un sistema de creencias general. Recordemos que se hablará de un sistema de creencias general cuando nos refiramos a una serie de símbolos interrelacionados que ilustran representaciones, interpretaciones y fenómenos prácticos y propositivos de diferentes percepciones que componen la realidad social, fundamentando su existencia en la apropiación de la producción de símbolos que permiten resolver momentos existenciales surgidos a partir de los sueños, temores y sentimientos de pertenencia que sustraen una sociedad (imaginarios).

Todos los autores que aquí serán mencionados a su manera han aportado y colaborado en el enriquecimiento de los análisis sobre la cuestión simbólica de las sociedades humanas. Cada uno según su época ha intentado brindar un planteamiento o modelo para analizar ya sea la cuestión religiosa de las grandes civilizaciones, los procesos mágicos de sociedades anteriores al surgimiento de la modernidad como era ideológica dominante, los sucesos míticos de antiguas sociedades como catalizadores discursivos o bien como planteamientos imaginarios encerrados en una ideología progresista, o finalmente han enriquecido el análisis de la ciencia considerándola como discurso ideológico y religioso transfigurado de las sociedades contemporáneas. Será de esta manera que podremos plantear la desigualdad social tal cual la definiremos más adelante, como un factor societal, resultado de un sistema de creencias imponiéndose sobre otros y monopolizando los sentidos de la acción que se pueden dar a la realidad, de manera que se contribuya en el marco de la sociología de las religiones al análisis de los sistemas de reproducción cultural y su vínculo con lógicas de desigualdad social.

Este apartado quiere adentrarse en la investigación no sólo de la religión, de la magia o del mito, sino de los sistemas de creencias en su totalidad que influyen en la vida social, y que los tres siendo interdependientes se conectan constantemente en una dinámica de *Ida y Regreso*, una dinámica sistémica de acción-reacción-retroacción. No sólo se quiere fundamentar la idea de que todos los sistemas de creencias necesitan de un proceso que incluya tanto la magia, los mitos, la religión, sino también que no hay actividad humana que no encuentre en un momento dado, un punto de flexión entre estos elementos. Así, se propone que la autonomía/distancia que se ha querido establecer en la sociología de las religiones entre magia y religión, es en realidad una desconexión conceptual que se ha hecho entre ambas. Ni la magia ha desaparecido en los sistemas de creencias cotidianos (ya sean occidentales o de sociedades dichas tradicionales), ni la religión es la única albacea de las representaciones simbólicas, ni se distingue como elemento independiente y autónomo fuera de la magia, sino que al contrario son interdependientes. Por otro lado vale tener en

cuenta que los mitos se analizan como puntos de encuentro entre una proposición mágica y una representación religiosa-institucional. En efecto, partimos del postulado según el cual todo sistema de creencias se conforma a partir de un punto individual y mágico, por necesidades implícitamente humanas (es decir, subjetivas-emocionales) terminando en una institucionalización de esta creencia. En efecto, estos aspectos mágico-individuales se organizan en creencias religiosas. Estas organizaciones llegan a una burocratización-rutinización (en términos weberianos), que pierden la capacidad de satisfacción necesaria en cada creencia individual, por lo que a través de una dinámica cíclica, la mentalidad mágica retoma posición alimentando de nuevo el sistema organizativo religioso. En otras palabras, los elementos mágicos en los sistemas de creencias retoman fuerza cada vez que las representaciones religiosas no satisfacen las necesidades metafísicas individuales. Los individuos acuden a proposiciones mágicas que resuelven práctica y efímeramente los inconvenientes existenciales, alimentando las representaciones religiosas por medio de los mitos (ejemplos la eucaristía en el catolicismo, y el sincretismo religioso en las comunidades indígenas). Estos pasos sólo pueden ser llevados a cabo a partir de la intermediación de los mitos.

De lo informal de la magia a lo instituyente de lo mágico

De manera general, podemos plantear dos interpretaciones en la actualidad sobre la existencia de la magia en nuestras sociedades; sea que se trate de un fenómeno anormal, de divertimento o de sociedades metafísicas particularmente si se refiere a sociedades contemporáneas saturadas de una dominación y legitimación tecnológica y del conocimiento científico, sea por lo contrario se hable de sociedades saturadas de procesos de neo-magización o como forma de resabio. Lo cierto es que la magia siempre ha estado presente en la cotidianidad del mundo social, sea que se trate de las llamadas “nuevas religiones” con aspectos mágicos (como el *New Age*), sea que se trate de las religiones históricas de salvación que si bien históricamente ha denunciado las repercusiones del contexto mágico, no dejan de apoderarse constantemente de aspectos mágicos en la cristalización de sus ritos. Al respecto se puede mencionar la utilización del carisma en los nuevos grupos paracristianos o la composición de las llamadas religiones populares.

Es necesario entender que la religión, las creencias, la cultura u otras formas de expresión histórica de la identidad (Sentido de la acción) no están fijas sino en continuo movimiento. El hecho que durante mucho tiempo se concibiera la cultura, las religiones, las creencias como entidades estáticas y longevas, no es más que la muestra de la negación que se hacía tanto intelectual como política de las siempre existentes pluralidad y diversidad que retroalimentaban aunque sea de manera clandestina los procesos identitarios institucionales y unicistas, incluyendo

las religiones históricas. Esto es lo atractivo que contiene ahora el análisis de las creencias en términos de sistemas, es decir, reflexionar en el desenvolvimiento de un sistema que concilie el ritmo cambiante de las creencias y valores en las sociedades. Así, la historia de las religiones nos muestra de manera contundente que no hay religión universal, de salvación, monoteísta y unicista, esotérica o vanguardista que no se haya conformado a partir del enriquecimiento de creencias alternativas, marginales (mágicas míticas), sea que se trate de los pueblos elegidos, de los helénicos, de los romanos, de las religiones eclesiásticas, cristianismos, judaísmos, las religiones de la Reforma o las provenientes del Islam, todas ellas son tributarias de la pluralidad de creencias presente donde la magia guarda un lugar de importancia.

Cabe asimismo señalar que la magia siempre ha sido asociada al esoterismo, al chamanismo, a la adivinación, a las ciencias ocultas, a la curandería, a la astrología, a la alquimia, a la brujería, a la demonología, al espiritismo, al ocultismo animando las cosas para explicar los fenómenos naturales y todas aquellas actividades que se diferencian al pensamiento racionalista, teológico, etc. Se dice que la magia tiene la característica de no buscar soluciones lógicas, no tener métodos de comprobación y sólo seguir fórmulas trascendentales. Sin embargo se dice que la magia parece tener una función social frente a la ignorancia. En este sentido la magia puede crecer o decrecer, pero jamás desaparecer ya que la magia siempre se presenta con gran fuerza en los momentos de incertidumbre, permitiendo resolver problemas existenciales diarios de manera práctica y directa. Es sabido que la dinámica mágica se apoya en ocasiones en la ingerencia de productos alucinógenos que permitan creer en un acercamiento con los dioses. De esta manera podemos decir que el pensamiento mágico está explícitamente relacionado con el lado subjetivo, superficial y apriorista de las creencias humanas. La naturaleza se ve manejada por entes anónimos y se piensa en dominarla a través de ellos o a través de poderes que el individuo supone tener. En *grosso modo* cualquiera que sea la interpretación que se le dé a la magia, sea con beneplácito o con condenación, se trata de un saber considerado menor que poco influye en los factores sociales, o al menos sólo lo hace en ciertos grupos que vinculan la magia con sus creencias personales.

De la institucionalidad religiosa a la religiosidad de lo instituido

En el apartado anterior esbozamos algunas ideas generales de las teorías de los clásicos particularmente en torno a la religión. En este apartado sólo vamos esbozar algunas ideas generales de los demás pensadores en torno a la religión de manera que cerremos el círculo conceptual de la noción de religión. Se trata de dar un breve panorama general de la manera en la cual la religión ha sido generalmente definida por los científicos sociales.

Primeramente es perceptible que todos los pensadores de una u otra manera concuerdan que la religión es un fenómeno característico de todas las sociedades humanas, por lo que es ante todo un hecho social humano. La experiencia religiosa está representada en el tejido social a la que se intenta dar un sentido. No se trata de imágenes lejanas de un ideal inaccesible, sino de un ingrediente esencial para la constitución y el mantenimiento de las civilizaciones tanto antiguas como modernas. Es importante insistir que la religión es ante todo una práctica con orientaciones normativas donde se vive la vida de compromiso con la vida personal. Estudiar la noción de religión como modo de etización de lo cotidiano es conocer por qué algunas formas sociales se vuelven obligatorias y legítimamente establecidas frente a una comunidad.

La religión es eficaz como la magia pero de manera más perenne que ésta. “Se trata de la vida tomada en serio” como diría Durkheim, es decir, de un componente universal de la vida social enmarcada por el lado de lo institucional.⁴⁷⁰ Vale recordar que el carácter institucionalizado de las creencias extrae su necesidad de las ambigüedades del ser humano que se presentan, de las contradicciones. Por ello la necesidad de ordenarlas encarnadas en un sistema de prácticas y creencias que sean institucionalmente definidas y sancionadas.

En este sentido, toda religión es una organización, con jerarquías y roles que se deben cumplir. Este aspecto jerárquico es lo que nos permite hacer la diferencia entre lo de adentro la comunidad y lo sagrado (lo instituido) y el exterior, es decir, lo profano (lo instituyente). Así, la religión puede ser considerada como un dogma que a través de los cultos y los ritos funciona como una catarsis social restaurando la solidaridad del grupo. Catarsis que obedece a tiempos de larga duración a equilibrios estatizados y a creencias dogmatizadas. En suma, lo que se puede destacar de manera sustantiva sobre las definiciones hechas de la religión por las diversas corrientes y escuelas, tal y como ya hemos abundado al respecto, es este carácter de división, de separación que hay entre lo sagrado y lo profano, lo mágico y lo religioso, la iglesia y el individuo, lo instituido y lo instituyente. He ahí, nuestros elementos heurísticos en torno a lo que consideramos los sistemas de creencias.

La mitología del mito y su intermediación

Utilizando el mismo procedimiento con el que trabajamos la noción de magia, analizaremos aquella de mito. Haremos efectivamente un breve agrupamiento de estudios hechos por diferentes autores en el tema, para sustentar el lugar y la función que se le adjudica a los mitos dentro del sistema de

⁴⁷⁰ Lo anterior se puede resumir con la cuestión de que no se hace un show de la religión pero si de la magia.

creencias aquí propuesto. Vale recordar que el análisis de los mitos es uno de los primeros puntos de arranque de la reflexión sociológica de los sistemas de creencias. Son los mitos los primeros temas de lo simbólico que se analizaron en las llamadas ciencias modernas, más aún de los enfoques conteniendo una perspectiva positivista y evolucionista.

En este sentido, es claro que los mitos ocupan un lugar estratégico en la formación de los sistemas de creencias. Su función primordial es la transmisión de relatos, es decir su función sustantiva radica en su posibilidad de fungir como transmisores y comunicadores que pueden fácilmente moverse entre una mentalidad mágica tal cual la hemos descrito en este apartado y una mentalidad religiosa institucional como hemos insistido de igual forma. En efecto, el mito es el punto de comunicación o de flexión entre los elementos polares del sistema de creencias (la religión y la magia). Se puede decir que se trata del elemento neutral y mediador que le permite a la mentalidad mágica instituyente hacer contacto con la mentalidad religiosa institucional de manera constante. Un mito es ante todo una historia contada, es la construcción de una trama, pero esta trama representa una historia anónima que se apropia la colectividad, es decir una historia que puede ser contada por todos a lo largo de las generaciones, el relato se vuelve parte de la cotidianidad de un grupo. No se trata de ningún modo de la monopolización del relato, aunque el relato contenga ciertos elementos de institucionalidad. Se trata simplemente de una historia narrada que pertenece a la sociedad y a la comunidad donde se cuenta y en donde se transmiten las normas, los elementos que *comunalizan* al grupo. Se trata de los factores éticos que son transmisibles en cualquier momento y lugar. Vale tomar cuenta que el relato da cuenta del ámbito de lo lejano, del más allá, de un origen que es válido por todos y por tanto que permite la legitimación de una creencia en el marco de una institución, con todo y sus caracteres movibles y cotidianos. En cierta medida se trata de un impulsor del imaginario social que genera en consecuencia a través de ritos tradiciones y culturas, pues mantiene en interacción los diferentes procesos mentales aquí descritos.

Vale recordar que la justificación del mito es de orden tradicional y su legitimidad reside en el hecho que nadie la impone de manera personal, nadie se siente el heredero único y legítimo del relato sino que se trata de un relato que ha estado ahí desde siempre, y que se impuso por los acuerdos del grupo que los han fundamentado desde siempre. Se trata de una historia que por haberse conformado a la par de la constitución de un grupo ha sido aceptado que las cosas sucedieron así y que no hay manera de cuestionar esta premisa. Lo anterior ciertamente es una creencia (pues no se cuestiona, carácter inminente de la creencia, tal y como sucede con la magia y con la religión), pero su incuestionabilidad, es decir su sacralidad no reside como en la magia en los elementos terapéuticos y de contacto directo que se tenga con las fuerzas de la naturaleza de manera momentánea, o como en la religión cuya legitimidad se basa en la superioridad de una divinidad

sobre otras y sobre el carácter de la teodicea aquí mencionado; la incuestionabilidad del mito radica en la sacralidad que se le otorga a ese momento fundador en donde un grupo se *comunalizó* a partir del común acuerdo, de la aceptación general de la interpretación de un simbólico observado o evocado. Esta interpretación de lo simbólico como lo comentamos nace del elemento estructural del imaginario colectivo.

Se trata efectivamente de una especie de ley ancestral, pues “*ciertamente el relato mítico ha sido imaginado necesariamente y narrado una primera vez por un individuo particular, pero para llegar a ser un relato mítico, habrá hecho falta dejar de atribuirle a alguien y habrá hecho falta que de narración en narración se vaya perdiendo la subjetividad del primer autor.*”⁴⁷¹ Así, el mito siendo una narración, es anónimo, es oral, es colectivo, puede ser relatado por un individuo actualizándose siempre a través de los ritos, pero en ningún momento monopoliza el sentido de la interpretación y de la producción de lo simbólico. No monopoliza el carácter hierofánico del mito y su posibilidad de generar intercambios múltiples y *comunalizaciones* diversas.

Como podemos observar existe una diferencia con respecto a las religiones “modernas históricas de salvación” que no son anónimas, ya que hay un profeta y un Dios único y personalizado que se debe reconocer y respetar. El mito, por lo contrario siendo colectivo es a la vez individual, pues permite el contacto de cada ser con el o los diose(a) s todos poderosos. Para decirlo de manera banal, la narración mítica *desdramatiza* o *telenoveliza* la sacralidad de los dioses (la trivializa), la pone al alcance de todos. Veremos aquí sin duda el carácter cercano que tienen religiones reformadas como el protestantismo con el politeísmo, pues si bien solo se refiere a un solo dios, su principal característica es el contacto directo con el dios, tal y como sucede en el mito, o de manera más efímera durante los procesos rituales de la magia. En este sentido el mito es también una búsqueda de conectar el mundo tangible con lo que se percibe, es la búsqueda de un ordenamiento de las representaciones del mundo, tal cual se realiza en cualquier tipo de creencia. Habría que dar cuenta que las religiones históricas además de ordenar las representaciones buscan obtener control sobre ellas, pues pertenecen al panorama litúrgico de una institución que tiene que vigilar por su correcta elaboración (tradicionalismo institucional). La razón de la importancia de los mitos como instancia imparcial entre las creencias mágicas y religiosas es que éstos son diversificados y permiten una distribución de las representaciones de manera más diversa y menos rígida que las religiones de salvación, las cuales monopolizan toda forma de representación del mundo, o de manera menos nebulosa se niega lo que invoca la magia. La dinámica del control de las representaciones del mundo responde a un ámbito de poder o potencia (monoteísmo-politeísmo o instituido instituyente). Esta dinámica del control de la producción del mundo y por tanto de las

⁴⁷¹ Valade, Bernard, *Las mitologías y los ritos*, Enciclopedia de las Ciencias, París 1974.

representaciones del mundo responde al hecho de que cuando se mantiene un orden se provee de certidumbre a los creyentes. Esta certidumbre brinda un sentido de protección (que se caracteriza especialmente por el sentir de pertenecer a una comunidad, a una comuna, a un refugio). Esta protección de la comuna ofrece un sentimiento de potencia o poder según el caso. Este sentimiento es el que funda el carácter irrevocable de las creencias (mágicas, mitológicas, religiosas institucionales).

Sobre este aspecto podemos citar a Tylor quien plantea que es precisamente que porque el ser humano tiene percepciones oníricas, los mitos tiene un significado. Los sueños preceden la formación de los mitos, hay una relación casi causal entre sueños y mitos. Sabemos que los sueños son parte de la construcción de los imaginarios.⁴⁷² Esto significa que los mitos, en cierta medida tratan de interpretar a través del relato, percepciones y darle una racionalidad a los sueños, a los mecanismos internos, al psiquismo humano, al lado subjetivo emocional de las creencias y de la comunalización de los grupos. De ahí que encontremos algunas pistas interesantes para poder postular que el ser humano es primeramente subjetivo, es relacional e *interaccional*, su mundo nace de adentro y su objetivo es llevarlo afuera, a *comunalizar* con los otros, de otro modo desaparece como tal. Ese es el carácter ecológico de las relaciones humanas, que según la tendencia que tome el sistema de creencias pueden terminar en la explosión, implosión o el equilibrio.

El miedo, otra de las características de la conformación de los sistemas de creencia en general, que proporciona los propios mecanismos internos de los seres humanos, hace que los sueños se interpreten de manera coherente a través del mito. La potencia (la capacidad de respuesta, lo instituyente) del ser humano reside precisamente en vencer esos miedos internos con proposiciones míticas, a diferencia de la magia que sólo responde de manera momentánea a estos temores pero nunca los absuelve, o la religión por su parte que responde a meta-sueños universales sin dar respuesta a los mas individuales y terrenales. Cada ser humano tiene sus manifestaciones oníricas y es por esta razón que el mito permite unir las dos respuestas polares que proporcionan la magia y la religión. Es el mito el que los vuelve colectivos, ya que permite que una comunidad comparta temores personales, sueños individuales a través de actividades colectivas. Observemos aquí el carácter estático-sedentario (instituido) del miedo o temor, de ahí que se hable de los monoteísmos históricos de salvación como religiones del temor, pues su principal objetivo como sistema de creencias es dar respuesta a aquellos miedos engendrados en la comunidad. Por lo contrario, la magia la mayor parte del tiempo refiere sus representaciones a partir del sueño, a este carácter nómada e inestable de la lógica y racionalidad humana (instituyente). El mito no es más

⁴⁷² Véase Gaston Bachelard, *La poética de la ensoñación*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica. México, 1982.

que la confirmación de esta complementariedad entre lo instituido y lo instituyente, entre la magia y la religión, entre los sueños y los miedos.

En este sentido se puede comprender el carácter sociológico del individuo, quien ciertamente como ente material es netamente individual y precede el colectivo, pero es lo colectivo (sea en lo racional, organizativo –religión-, sea en lo empático y emocional –magia-) que se impone a los individuos como mínimo común denominador para la supervivencia del grupo. De ahí el carácter de *religare* de las creencias, de ahí su necesidad en la realidad social: hay que unir a través de la forma que ésta tome, lo que nace separado. De ahí la falsedad del discurso secular de estar absuelto de creencias y de la sacralidad. Ciertamente ésta se da de manera diferente, quizá transfigurada, pero no aislada de los procesos insertos en las creencias. He ahí la importancia de las creencias.

Cada creencia funciona de manera diferente en el sistema de creencias para responder a la necesidad del *religare*. La gran intención de la religión, de la teodicea es, en efecto brindar respuestas a los individuos antes de que se tengan los temores, dando reglas de interpretación de la realidad (moral); mientras que la magia trata de dar la respuesta en los momentos de necesidad y de surgimiento de tales temores o sueños inexplicables. Es precisamente cuando la religión no satisface ciertos temores, que la mentalidad mágica ofrece al individuo, al menos, ciertas respuestas de manera práctica y momentánea. Estas operaciones aquí descritas pasan transitoriamente a través de los mitos hasta que se formalizan, se legitiman, se organizan y se institucionalizan en una mentalidad religiosa. Los mitos son precisamente los que permiten hacer tal regulación, fungen como amortiguadores entre el subjetivismo y la superstición de la magia y la rigidez establecida de las religiones institucionales. En suma, la idea de mito nos remite a la idea de una pre-religión y de una pos-magización. Para Weber, tal y como se comentó la *desmagización del mundo* tiene que ver con ese sentido de la racionalización de todos los aspectos de la vida humana, que terminar por llegar a los ámbitos de la institución, donde se pasa de un mundo mágico a un mundo “desmagizado”, primero la religión luego lo secular. Como lo comentamos este proceso no significa que el creer o la creencia haya desaparecido. Son éstos los aspectos a través de los cuales la mitología debe ser explicada, es decir como un lenguaje con símbolos desconocidos pero perfectamente apropiables por los demás.

Lo anterior podría ir a la en contra de la visión evolucionista de que emite Tylor, en la medida que los mitos son considerados para el autor una explicación que la humanidad tuvo a su etapa infantil y que a partir del momento que ya no proporcionó una explicación satisfactoria para este estado, se conformó como mito. Este mito es objetivado cuando ya no puede ser interiorizado y no pertenece a una explicación externa de algo que sucedió o se percibió en un momento dado, se

convierte en religión (en el sentido que le hemos dado aquí). Así parece que nos habla de la infantilidad del discurso y creencias mágicas, la adolescencia de la ensoñación de dicha mentalidad y del relato (mitificación) y finalmente de la institucionalidad de todo lo anterior (adultos). Sin embargo esta observación al estilo Tylor, tendría algo de evolucionista si se considera efectivamente de manera positiva que los adultos son la etapa superior de los seres humanos y no sólo una etapa en donde el cocimiento se complejiza, que no significa que sea mejor (Piaget). Si por el contrario se piensa en términos de estadios (Piaget), entendemos que este proceso no es más que la complejización de una creencia, que termina por estatizarse (conceptualizarse), pero que son etapas necesarias para la construcción del conocimiento. Sucede lo mismo con las creencias, toda constitución de un sistema de creencias necesaria pasará por estas etapas de una u otra manera y de forma circular y en espiral reconstruirse constantemente.⁴⁷³ En efecto, esta proposición que hace Tylor del mito, no es del todo in-operacional dentro de nuestra modelización de los sistemas de creencias, pues quitándole el carácter evolucionista, veremos cómo, el cambio de conciencias de una creencia mágica a una creencia religiosa y después a una creencia hiper-racional que es la ciencia, pasa a través de una mentalidad mítica. En términos weberianos se trata del proceso de una hiper-racionalización que ha eliminado el lado mágico del discurso, pero que sigue perteneciendo al sistema de creencias.

Por el contrario, retomando la reflexión antropológica de la religión que hizo Max Müller⁴⁷⁴, damos cuenta que el punto central para estudiar las religiones a partir del estudio de los mitos es el dar cuenta de los aspectos del lenguaje. Para Müller es a través de los mitos que se crean nuevos términos y que se enriquece el lenguaje, de ahí la posibilidad de dar cuenta a través del lenguaje de la conformación que se ha hecho de los mitos y que se hacen constantemente. En este sentido veremos cómo en la era religiosa del desarrollo considerado éste dentro de un sistema de creencias, la mentalidad mítica ha incorporado nuevos términos al lenguaje, como lo son la del progreso, la tecnicidad, la libertad de prensa..., el de la Internet, el de la comunicación mediática, etc. Será así, a través de la comprensión lógica de la conformación de los mitos, que se comprenden de igual forma los mecanismos de los lenguajes que se dan día con día. Estas nuevas formas lingüísticas son la expresión de los nuevos mitos emergentes, y lo que nos dará pauta a conocer de qué manera se darán las llamadas “nuevas religiones” al tiempo que dan cuenta de procesos antes existentes que respondía de manera momentánea a las expresiones de los grupos humanos con

⁴⁷³ Sobre las propuestas de Piaget véase Cortés Cáceres Fernando, *La perversion empírica*, en Estudios Sociológicos, V.9 no. 26 (mayo-agosto), 1991, pp. 365-373, García Rolando y Cortés Fernando (Coord.) *La epistemología genética y la ciencia contemporánea homenaje a Jean Piaget en su centenario*, Gedisa, Barcelona, 1997; Piaget Jean y García, Rolando, (1997), *Op. cit.*

⁴⁷⁴ Frederick Max Müller, *Leçons sur la science du langage*, 1867 vol. 2, A. Durand et Pedone-Lauriel y *Essais de mythologie comparée* Didier et cie, 1873.

fuerzas simbólicas invisibles (magia). Aquí encontramos la posibilidad de entender en reflexiones sociológicas de las creencias, la formación de mitos modernos y la co-existencia en ellos, tanto como en los precedentes de la mentalidad mágica (lenguaje poético sistemático encantado) y de la mentalidad de la religión (lenguaje ordenado desencantado racional). De ahí que se pueda decir que la explicación del mundo hecha por las grandes religiones son interpretaciones que se apoyan en discursos y creencias mitológicas. Los mitos son más que nada reensajamientos buscando lecciones en formas poéticas olvidadas como lo es la Biblia. Los mitos son un estilo, son entonces un modo de vida.

Lo anterior retoma más fuerza con las propuestas de Malinowsky, quien por el contrario considera que el mito no es solo simbólico, sino una expresión de lo que constituye su asilo, una resurrección en el relato de lo que fue una realidad primordial. El mito es una carta pragmática de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral, que de encontrar su nicho puede llegar a su conformación en una iglesia. Para Eliade, el eterno presente del acontecimiento mítico es lo que hace posible la desviación profana de los acontecimientos históricos. Esto se ve reforzado con el planteamiento de Jung quien encuentra que los mitos reflejan el inconsciente colectivo, el cual se fusiona con la forma básica del psique individual (magia) e institucional (religión) y que los trasposos culturales son motivos importantes de estas dinámicas.

Circularidad axiológica de lo simbólico y el mito en los sistemas de creencias

Para dar cuenta de la importancia que desempeñan los mitos en la clave de lectura que aquí estamos constituyendo, valdría la pena remitirnos a los aportes del estructuralismo antropológico, de la semiología, y del imaginario del mito, de manera que las reflexiones se re-actualicen para dar cuenta del rol de los mitos en las sociedades contemporáneas.

Lévi-Strauss aportó en gran medida las bases para comprender la estructura universal de los mitos y encontrar en ellos el pensamiento lógico en ellos, es decir la representación concreta que tiene en la vida diaria. Desde este enfoque los mitos están intrínsecamente relacionados con las relaciones de parentesco, siendo los mitos la representación y el código sociológico universal, en todo caso antropológico estructural. La importancia de los mitos radica en estudiar sus fundamentos, como se conformaron, pues ahí encontramos las historias de los pueblos que atañen y están estrechamente relacionados con los sentimientos de pertenencia que no es más que otra forma de nombrar la comunalización. Para Lévi-Strauss la transposición del método lingüístico a la etnología permitió dar cuenta, al igual que Müller, de la importancia del lenguaje como principal elemento de la vida cultural de los pueblos. Se trata del elemento de análisis que da cuenta de la

conformación comunal de los grupos, pues las formas culturales ofrecen una estructura similar que la del lenguaje, reflejando así la estructura del espíritu humano, las leyes de organización de un sistema social, en suma el núcleo duro común de un sistema de creencias. En este sistema de comunicación, existen tres niveles de intercambio y comunicación, a saber, la comunicación de mensajes y pensamientos (estética), la comunicación de bienes materiales (económicas comerciales; la técnica) y la comunicación de parentesco (ética). Será en este último donde a través de la ley de exogamia por ejemplo, se podrá observar la transición de un estado de naturaleza a un estado de cultura.

Para Lévi-Strauss, la religión, que para nuestro caso es lo que denominamos las creencias o la religiosidad, debe ser analizada como otro tipo de lenguaje comunicativo entre los individuos y los grupos, pues es ahí donde se va a encontrar la estructura de lo que sostienen la vinculación entre los grupos. En este sentido, la importancia que toma Levi-Strauss para nuestro estudio es la posibilidad que tenemos de promover el análisis de los mitos, no desde el punto de vista de las religiones primitivas o antiguas, ni como una faceta infantil del hombre, sino como una estructura de pensamiento coherente y permanente en el ser y grupos humanos. Es desde este punto de análisis que nos apoyamos para no solamente, sustentar la idea de la permanencia del pensamiento mítico en todas las sociedades humanas, sino la permanencia e imbricación con las otras dos formas de pensamiento mencionadas anteriormente que conforman un sistema de creencias (los pensamientos mágicos, religiosos, y en cierta medida el racionalista secular).

Lo anterior se refuerza con los planteamientos de la semiología con respecto al mito, es decir, con respecto a la estructuración del mito en términos de un desplazamiento de nivel de significaciones que se dan en las interacciones humanas.⁴⁷⁵ Para Barthes, “*el mito es una palabra*”, es principalmente un modo de comunicación, y como tal es un modo de significación y una forma que mientras esté justificado por un discurso tendrá ese lugar. Para el autor, el mito no se define por el objeto de su mensaje, sino por la manera en como se profesa. Esto significa que todo puede ser un mito porque el universo es ínfimamente sugestivo y cada objeto del mundo transponiéndolo a un estado oral puede ser apropiado por la sociedad y darle un uso social. En este sentido se considera que los mitos no pueden ser eternos, ya que representan un momento en cada sociedad. Vale recalcar que lo anterior no contradice la idea que acabamos de esbozar de Lévi-Strauss, ya que la semiología de Barthes no hace referencia a la estructura del pensamiento mítico que yace en el ser humano perpetuamente, sino a los mitos en sí mismos como historias narradas. Ciertamente, existen mitos antiguos (mitologías) porque es la historia humana que los hace pasar de la realidad al estado de palabra y después al relato y la historia. Empero, es claro que es precisamente la palabra la que

⁴⁷⁵ R. Barthes, *Mythologies*, Edition Seuil, París 1957.

regula y reglamenta la vida y la muerte del lenguaje mítico. La palabra es un mensaje, es entonces una entidad de información, lo que significa que el medio de comunicación del mito se puede llevar de otras formas que el puro lenguaje, esto es a través de la fotografía, los espectáculos, la publicidad, los elementos gráficos, de las creencias o de los ritos que ahí yacen. Todo ello puede servir de apoyo a la palabra mítica, todo esto presupone una conciencia significativa. En otras palabras, Barthes se refiere a la palabra como a toda forma de unidad de síntesis significativa ya sea verbal o visual. De ahí la importancia del análisis semiótico, para no confundir la palabra mítica con el puro lenguaje. Es a partir de este sistema que se pueden estudiar todas las formas de lenguaje que se presentan en cualquier sistema de comunicación y por tanto en cualquier sistema de creencias, ya que permite estudiarlas independientemente y a partir de su contenido intrínseco y su relación interna. Esto quiere decir en palabras de Roland Barthes,⁴⁷⁶ que hay en toda semiología, una relación entre dos términos: un significante y un significado. El primero expresa el segundo. Asimismo, el autor nos indica que todo sistema semiótico tiene que ver con tres términos diferentes, ya que lo que se obtiene, no es un término detrás del otro, sino la correlación que los une. Existe entonces el significante, el significado y el signo o la significación, que es el resultado total asociativo de los dos primeros términos. En este sentido se plantea como necesario, la apropiación de un sistema semiótico como método de análisis en las comunicaciones de masa y en la transmisión de imágenes míticas, tanto como en los sistemas de creencias.

Para nuestro caso concreto podríamos ilustrar lo anterior con nuestra vida cotidiana, en donde por ejemplo tenemos todo un universo semiótico presente de manera constante, como lo son los símbolos de la bandera, de las pancartas, de las vestimentas, que conllevan siempre mensajes que invocan a la creencia. Es precisamente a partir del análisis de la semiótica que podemos descifrar estos mensajes y medir su vínculo con las creencias y su acción de *religamiento*. Así sobre cualquier plan de análisis que lo veamos, es necesario a partir de esta propuesta hacer referencia a tres elementos constitutivos para comprender la acción tanto de cualquier sistema o discurso como de cualquier creencia, tal y como se trata aquí de legitimar la construcción de un sistema de creencias articulado por tres elementos, en donde la magia ocuparía el lugar que el autor le da al significante, la religión se encontraría en el nivel del significado y el mito representaría el lugar del signo o la significación que Barthes propone en un análisis semiótico. Es cierto que entre estas tres referencias existen implicaciones funcionales estrechamente relacionadas. Sin embargo por cuestiones de práctica es necesario hacer esta distinción. Se insiste entonces, en el hecho de no dicotomizar categóricamente el diagrama que presentamos aquí, sino aprehenderlo como una modelización de lectura con fines prácticos de análisis.

⁴⁷⁶ Barthes, (1957), *Op. cit.*

En este mismo ámbito F. de Saussure,⁴⁷⁷ trabajó por ejemplo con el idioma asociando al *significado* la noción de palabra o de concepto, el *significante* a la de imagen acústica o al sentido de orden psíquico. Y la relación que hay entre estos dos elementos, es decir entre el concepto y el sentido de la imagen la asoció con el *signo* o a la imagen que se relaciona en el lenguaje, es decir con una historia contada. Lo anterior termina por conformar una representación, es decir, una religión fundamentada en el mito.

En otras palabras, existe un término constituido por un sentido latente o sentido propio (hacia donde toma dirección), como lo sería por ejemplo el substrato de un sueño (magia). Un segundo término constituido por una forma presente (el significado del sueño-religión) y un tercero constituido por la correlación entre los dos primeros (el sueño mismo-mito). En el cuadro de análisis que presentamos en este trabajo se comprende que existe una asociación entre la magia y el significante, es decir, el *sentido de las creencias*; la religión estaría estrechamente asociada al concepto o al *significado de las creencias* y el mito se asociaría al *signo* que se da a través de su correlación entre el sentido y el concepto, es decir, entre la magia y la religión.

El punto central en todo esto es que la forma, la materialidad que toman las creencias (la religión) no suprime el sentido de éstas (la magia) quizá solamente la empobrece, la aleja o la mantiene a su disposición. El sentido de la creencia pierde quizá su valor o su legitimidad, pero se mantiene en vida de donde la forma de la creencia (religión) a través del mito se va a alimentar. En este caso el sentido (magia) de la creencia será para la forma material de ésta (religión) como la reserva instantánea de la historia, es decir, como un almacén de imágenes que chispean imponderablemente, como una riqueza sometida, que es posible recordar y alejar en un movimiento de alternancia. Es necesario que la forma de la creencia y su representación (la religión) pueda sin cesar retomar raíz en el sentido de ésta (la magia) y alimentarse en los procesos de transformación de la naturaleza (función del mito). Es como un juego constante de escondidas entre el sentido de la creencia (magia) y la forma de ésta (religión) en donde el mito es el escondite. Para nosotros es un juego de poderes entre la magia y la religión por la apropiación legítima de la producción de símbolos en donde el mito regula, amortigua o abrita esta relación. La forma del mito no es un símbolo, sino un signo. Así, el significado de la creencia (la religión), recurre frecuentemente al concepto para absorber todo aquello que rodea a la creencia y es a la vez histórico e intencional, es el móvil que hace proliferar el mito como una historia que se cuele fuera de la forma de la creencia, por fuera de la religión. De esta manera pasando del sentido de la creencia (magia) a la forma de ésta (religión), es decir, de la magia a la religión, la imagen narrada de la creencia (el mito) pierde su saber para mejor recibir la historia del concepto. El saber contenido en el mito, es un saber

⁴⁷⁷ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Broché, París, 1956.

confuso, una forma de asociaciones maleables e ilimitadas, es un carácter abierto, es una condensación informe, inestable, nebulosa de la creencia y no es una esencia arbitraria ni purificada. El mito es una esencia “mestiza” que permite absorber la tensión que encuentra la creencia entre la magia y la religión. Por tanto el significado (la religión) puede tener diferentes significantes (aspectos mágicos), lo que es lo mismo decir que las religiones puedan utilizar diferentes magias.

La repetición del concepto (ritos) asociado a la religión a través de formas diferentes de creencias permite que el mito descifre estas imbricaciones. En el mito no hay fixidad en los conceptos, se pueden hacer, alterar, deshacer, desaparecer completamente. Y es precisamente porque son históricos que la historia puede muy fácilmente suprimirlos. Si queremos descifrar los mitos hace falta nombrar los conceptos, es decir, las entidades religiosas en las que están imbricadas. Y como lo dijimos, los conceptos son formas de creencias religiosas institucionales. En semiología, el tercer término no es otra cosa que la asociación de los dos primeros. Este es el único que puede darse de manera plena y suficiente. La significación es el mito mismo, todo como para Sausurre lo es la palabra. En el mito los dos primeros términos son perfectamente manifiestos. El mito no esconde nada, su función es deformar, no hacer desaparecer. La extensión del mito es multidimensional. Lo que une el concepto (religión) al mito y después al sentido de la creencia (magia) es esencialmente una relación de deformación. De esta manera se puede comprender cómo ciertas creencias perduran a través de los siglos, pero de manera deformada, como el mito de Juan Diego, que después de pasar oralmente a través de la historia se convirtió en una forma de creencia (en una religión), pero no hubiera sido posible esta de-formación del mito en creencia si no hubiera pasado por el sentido (magia), es decir el significante de la creencia: los milagros. El mito es un sistema doble, se produce en una especie de ubicuidad. La partida del mito está constituida por la llegada del sentido (magia).⁴⁷⁸

Para Barthes el sentido (magia) está siempre para presentar la forma de la creencia (la religión), la forma de la creencia está siempre para distanciar el sentido (la magia), no hay contradicción o conflicto, porque no se encuentran nunca en el mismo lugar, sino circunstancias complementadas. Sería como lo dijera Nicolás de Cusa una lógica *contradictorial*. La forma de la creencia (la religión) está vacía pero presente, el sentido de la creencia (la magia) está ausente pero pleno. El mito juega sobre la analogía del sentido y de la forma de la creencia, pero no hay mito sin una motivación específica. Lo que quiere decir que no hay mito sin religión motivada por un aspecto mágico. Es el arbitrario del signo lo que fundamenta el mito,⁴⁷⁹ por tanto lo propio del mito contemporáneo es transformar el sentido (magia) de la creencia en forma (religión), es decir, poder

⁴⁷⁸ *Ibid.*. p. 208.

⁴⁷⁹ *Ibid.*. p. 212.

hacer pasar la mentalidad mágica des-legitimada a un contexto religioso legitimado, que por extrapolación termina en una instancia o estancia científica, racionalista secular.

En este sentido, no hay nada más ilustrativo al respecto que hacer pasar la oblea y el vino en un rito litúrgico católico, significando la transfiguración de Dios en carne y sangre. Esto no es más que la utilización de lógicas mágicas haciéndolas pasar por contextos religiosos. La semiología nos permite analizar el mito y concebirlo como el encargado de fundamentar una intención histórica y una contingencia eterna. Para Barthes el mito no niega las cosas, su función es al contrario de hablar de ellas, purificándolas, dándoles su naturaleza y su eternidad, darles una claridad. El mito suprime toda dialéctica como el que pudiera existir entre la magia y la religión, o entre la religión y el cientismo, organiza así un mundo sin contradicciones fundamentando una claridad extrema. En suma, para Roger Caillois los mitos son una manera de mantener lo mágico, y perennizarlo en la cotidianeidad, es decir, en una religión, en una institución. Hemos visto con Lévis-Strauss, de qué manera la estructura lógica de los mitos y el proceso estructurante de éstos actúan sobre la organización social (institución). Con la semiótica, vimos el esquema tridimensional de los sistemas de creencias y el lugar de mediador que ocupan los mitos entre la magia y la religión. Esto significa que no hay sociedad ni época sin mito y su construcción tiene un motivo universal.

Todas para una y una para todas: magia, mito, religión

De esta manera podemos decir que los elementos de análisis que nos ofrecen los autores aquí sintetizados permiten entender cómo se constituye una creencia en sistemas de creencias que se imponen, tanto a los individuos que se adhieren, como en su modo de establecimiento coercitivo y cotidiano en el que conviven. Lo anterior nos permite entender de qué manera cada sistema de creencias se va renovando e imponiendo a un grupo social específico. Resumamos entonces lo esbozado de los tres elementos que componen los sistemas de creencias, de manera que nos permita analizar más adelante la manera en la cual un sistema de creencias se impone frente a los demás produciendo situaciones asimétricas de poder.

La magia: usa fórmulas trascendentales, tiene una función social frente a la ignorancia, funciona en momentos de incertidumbre, existe a través de entes anónimos (como los científicos o los chamanes), hay rituales cuando no funciona sistemáticamente y se pierde confianza en ésta. Tienen prácticas de promoción, no conforma una comunidad religiosa, sino una clientela (consumidores). Tiene fines técnicos y utilitarios, no obliga a los adherentes a creer en ella. No busca soluciones lógicas, no utiliza métodos de comprobación. Resuelve problemas diarios de manera práctica y directa. Actúa sobre el lado subjetivo, superficial, y apriorista, a partir de entes anónimos. La magia es individual, rudimentaria, tiene una racionalidad interna, una incapacidad de

realizar cualquier abstracción, no sintetiza lo complejo, y actúa en la vida cotidiana. Acciona el mana, tiene una relación transicional con el temor fundamental.

El mito: es anónimo y la colectividad se lo apropia, no hay una imposición sino un deseo, pierde subjetividad y gana racionalidad, enriquece el lenguaje religioso. Los mitos pueden ser contados, es una transmisión de relatos y narraciones orales. Tienen un punto de inflexión entre la magia y la religión. No hay imposición personal, aunque pertenece a una ley ancestral. Va de la subjetivación a la racionalización, teniendo un origen sobrenatural. Conecta lo tangible con la percepción de lo real y lo onírico. Hay una interpretación de la percepción, una racionalidad onírica, lenguaje con signos. Valida la fe llamada primitiva (magia) y la sabiduría moral (religión). Se encuentra en el eterno presente del acontecimiento pasado y en el inconsciente colectivo. La palabra es su modo de comunicación, tiene una conciencia significativa y una síntesis significativa. Se compone por un esquema tridimensional y parte de la imagen narrada. Tiene un carácter abierto, un saber confuso, una condensación, que deforma, y fundamenta la intención histórica, suprimiendo la dialéctica. Une lo privado con lo público, lo sagrado con lo profano, lo instituido con lo instituyente

La religión: convence, impone, acude a la técnica mágica pero no viceversa. Forma comunidades fundamentales. Está formada por adeptos, creyentes, es colectiva, solidaria, con miembros unidos, y pertenecen a una iglesia o comunidad religiosa. Tiene un sistema de rituales de autorrealización organizados en torno a los momentos trascendentales y significativos de la vida social. Es una organización social, que responde antes del surgimiento de temores. Proporciona reglas de interpretación e impone representaciones de lo divino apoyándose también en los mitos.

En esta breve síntesis (vease cuadro adelante) sobre la manera en la cuál los pensadores sociales han definido los diferentes elementos de análisis de las creencias, pudimos observar una construcción epistemológica que se puede analizar en términos de superioridad y jerarquía de los elementos que conforman el mundo de las creencias de los actores sociales. Esta observancia tiene dos interpretaciones.

Si lo vemos en términos epistemológicos del constructivismo, se puede como dijimos, interpretar en términos de estadios de conocimiento en constante complejización, pues hay una acumulación de los tres elementos que se están constantemente reconfigurando. Es una manera de comprender cómo se generan creencias en términos de redes y de sistemas.

Para nuestro caso de estudio lo anterior en términos concretos nos denota y nos permite comprender la relación asimétrica de poder entre las diferentes creencias de los pueblos, una deslegitimación que se ha venido haciendo conforme se constituyen las diferentes épocas históricas. Esto significa observar de qué manera se negó o se minimizó la existencia de la magia durante los

procesos de conquista, por el hecho de que se consideraba como elementos de las religiones primitivas, elogiando los mitos como modos de interpretación dominante y vehiculándolos a la institucionalidad religioso (la Iglesia católica y la republica).

Ahora bien todas estas características nos permiten al menos por el momento dar una esquematización de lo que podría ser el sistema de creencias a partir del cual se podrían indagar la conformación de fenómenos societal. Aquí el cuadro que lo resume:

CUADRO 1

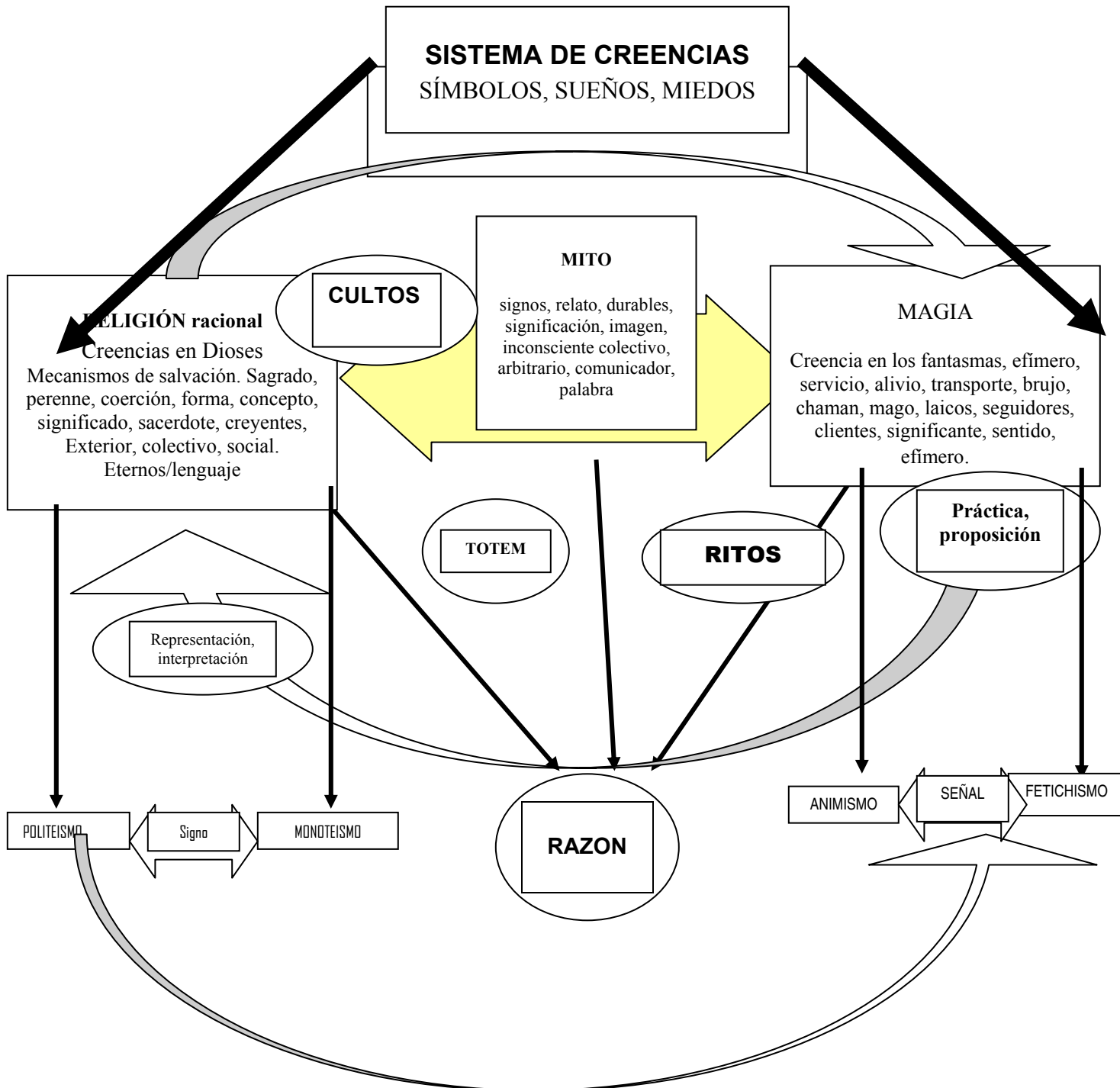
<u>MAGIA</u>	<u>MITO</u>	<u>RELIGIÓN</u>
<p>Ocultismo animando cosas No busca soluciones lógicas No utiliza métodos de comprobación Fórmulas trascendentales Función frente a la ignorancia Resuelve problemas diarios de manera práctica y directa Lado subjetivo, superficial y apriorista de la creencia Entes anónimos No funciona sistemáticamente No constituye una comunidad Formada por una clientela y por individuos La magia es individual Rudimentaria Persigue fines técnicos y utilitarios Racionalidad interna Incapacidad de realizar cualquier abstracción No sintetiza lo complejo Actúa en la vida cotidiana Acciona el Mana, Relación transicional Relación con el temor fundamental Fines pragmáticos Modo de conocimiento desigual en teoría y en la práctica La Magia no obliga a nadie a creer en ella Es efímera y casual</p>	<p>Transmisión de relatos Narración oral Punto de flexión entre magia y religión Anónimo y lejano Siendo individual la colectividad se lo apropia No hay imposición personal Ley Ancestral Utiliza la imaginación Va de la subjetivación a la racionalización Origen sobrenatural Conexión de lo tangible con la percepción de lo real y lo onírico Interpretación de la percepción Racionalidad onírica Lenguaje con signos Enriquecen el lenguaje Es poético y racional No es simbólico Valida la fe primitiva (magia) y la sabiduría Moral (religión), Eterno presente del acontecimiento pasado Inconsciente colectivo Pensamiento lógico Palabra como modo de comunicación Conciencia significativa Síntesis significativa Esquema tridimensional La imagen es narrada Carácter abierto Saber confuso, condensación deforma y se extiende Multidimensional Fundamenta la intención histórica Suprime la dialéctica</p>	<p>Formada por adeptos creyentes Formada por una comunidad La religión es colectiva Solidaria y miembros unidos Pertenencia a una iglesia Sistema de rituales y de autorrealización Organizado en torno a los momentos trascendentales y significativos de la vida social Organización social Responde antes del surgimiento de temores Proporciona reglas de interpretación Impone representaciones Se apoya en la mitología</p>

De esta manera, nuestra definición de sistemas de reproducción cultural provisional establecida al inicio de este capítulo toma todo su sentido, al decir que se trata de las relaciones simbólicas que existen en un conjunto de creencias, prácticas, valores pertenecientes a una cosmovisión específica y/mundos de vida. Dicha cosmovisión se compone por los procesos cognitivos propios del imaginario social, a saber, los procesos mágicos, míticos, religioso-institucionales, y racionalistas-seculares que se expresan a través de una acción auspiciada por la técnica que sustenta dicha cosmovisión. Los cuatro elementos se interrelacionan para conformar un sistema de creencias particular, es decir, una cosmovisión y /o un mundo de vida. Puesto que hablamos de sistemas, hacemos referencia a la estructura que mantiene relaciones en una lógica de redes, en donde el efecto de un elemento repercute en toda la estructura. Cabe recalcar que sistemas hace de igual forma referencia a la función y a un corte de la realidad que permite situarnos en un contexto empírico analizable, aunque no forzosamente traspasable a una realidad concreta actual. Se toma en cuenta al mismo tiempo los factores externos que influyen en la estructura y por ende en todo el sistema. Las relaciones del sistema aluden en realidad a las estructuras del sistema, mismas con las cuales se pueden formar otros sistemas y así crear otros tipos ideales. En efecto, la noción de sistemas hace igualmente alusión a la metodología de los tipos ideales, es decir, a una abstracción del campo empírico que permite descomplejizar el mundo real, con el fin de interrelacionar afinidades causales observables. Así, al proponer analizar las creencias en función de sistemas establecemos la necesidad de observar la interrelación de diferentes lógicas de creencias que se dan en los ámbitos del cotidiano; lenguaje, relatos, ritos etc.

Es en el diagrama V, que se presenta a continuación, que podemos observar a manera de un mapa conceptual la manera en la cual podemos leer lo planteado aquí en su conjunto tal y como acabamos de plantear a lo largo del capítulo. Es una manera de plantear gráficamente como lo hicimos en el primer capítulo el modelo sobre el cual se van a leer la constitución de los sistemas de creencias posibles de observar en una realidad mexicana y su posibilidad de asociarla analíticamente con los procesos de desigualdad social. Este diagrama nos permitirá analizar, por tanto las creencias de toda índole, sobretodo las que se constituyen en una sociedad contemporánea con sociedades culturalmente diferenciadas e históricamente en desigualdad. De esta manera se pretende que este diagrama sirva de marco para analizar las creencias étnico-indígenas, las cristianas históricas y las racionalistas seculares, así como su mutua relación en los procesos de legitimidad en la cotidianidad social y su repercusión en las políticas públicas establecidas en las comunidades indígenas, tanto como su relación interna y externa con otros sistemas de creencias. Sólo así se podrán analizar en su gran vastedad la influencia que tienen las creencias en los

procesos políticos, económicos, materiales e ideales en una sociedad; y para el caso que nos ocupa la relación entre creencias y desigualdad social.

DIAGRAMA V



CAPÍTULO III

SISTEMAS DE CREENCIAS EN LOS ESPACIOS SOCIALES MEXICANOS

“A Dios llegamos por todos los caminos: el de la lumbada, el del candomblé, el del budismo zen, el de los protestantes, el de los católicos, el de la secularización actual, el del discurso científico a la manera de Einstein [...] es arrogancia pretender que se tiene el monopolio de la verdad y pensar que solo nuestro camino llega a Dios y que los demás desembocan en ídolos”

Leonardo Boff.⁴⁸⁰

III.1 Ideales tipo de los sistemas de creencias y habitus socio-históricos en México

En este capítulo se analizará la manera en la que los diferentes sistemas de creencias se han ido consolidando a lo largo de la socio-historia mexicana, destacando los valores, los ideales, las prácticas, las ritualidades, en suma; las cosmovisiones comunes a cada uno de los diferentes sistemas de creencias existentes en México, de tal manera que podamos hablar teóricamente de la conformación de habitus socio-históricos concretos a cada sistema. El análisis de la conformación de dichos sistemas se hará con base en los planteamientos teóricos esbozados en el anterior capítulo. Se tratará, en efecto, primeramente, de conformar un profundo análisis de la manera en la que diferentes sistemas de creencias han llegado a consolidar estratos culturales comunes, así como las diferencias que se han venido vislumbrando a lo largo de la historia en cada uno de ellos. Metodológicamente, y remitiéndonos a los planteamientos weberianos, se ha establecido que cada uno corresponde a lo que teóricamente hemos denominado *ideales tipo de los sistemas de creencias en México*, que caracterizaría precisamente los sustratos valóricos de cada unidad cultural y permitirá distinguir en cada una las diferencias particulares que nos remiten teóricamente a los denominados subsistemas culturales. Los subsistemas culturales varían dependiendo del nivel de análisis en el que se sitúe el objeto de estudio. En lo que compete a nuestro nivel macro de análisis consideramos que tres ideales tipo de sistemas de creencias representan los diversos sustratos valóricos de cada unidad cultural existente en el espacio de socialización de México; a saber, el étnico-indígena, el cristiano-histórico, el racionalista-secular. A cada uno de ellos le corresponden varios subsistemas culturales que serán estudiados aquí separadamente.

En esta investigación afirmamos que en cada sistema de creencias existen procesos de transmisión y generación de los llamados habitus socio-históricos (ideales tipo de comportamiento

⁴⁸⁰ Leonardo Boff, *Mística y espiritualidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996, pp. 27-28.

dentro de los sistemas de creencias) que se van conformando a partir de la existencia de ciertos grupos dominantes que logran imponer sus cosmovisiones al resto de los grupos que comparten un mismo espacio. Son los casos que conciernen los tiempos mesoamericanos donde grupos dominantes impusieron sus creencias a los demás grupos periféricos, o bien el caso que refiere al encuentro de dos mundos cuando los guadalupanos de Extremadura de España impusieron sus creencias a los grupos autóctonos sometidos durante la Colonia, y finalmente es también el caso de los últimos siglos en donde los valores y creencias de los republicanos del mundo secular se impusieron al resto del ámbito cultural, político y social de México, y que prevalecen hasta nuestros días. Asimismo, lo anterior no significa la desaparición de las diferentes creencias, sino por lo contrario se han complejizado en el aspecto social y simbólico. Es observable que en este proceso las creencias se han concatenado, enriquecido, complicado; conformando sistemas de creencias cada vez más vastos e interconectados. Lo anterior no significa que estas imposiciones en términos de creencias y espacios simbólicos hayan hecho desaparecer las particularidades valóricas y simbólicas de los demás grupos con los que se compartía el espacio, pero sí nos advierte una serie de factores culturales y sociales comunes compartidos en las distintas regiones y épocas estudiadas. Al mismo tiempo nos señala esta querrela por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico. Hablamos así de procesos de transmisión de creencias a lo largo de las diferentes centurias, y con ello de la transmisión de sus principales creencias y modos de organización entre diferentes generaciones y épocas. Nuestro estudio en este capítulo se abocará a comprender cómo se ha llevado a cabo esta transmisión entre generaciones y épocas diferenciadas, así como las diferencias existentes entre cada uno de los sistemas de creencias. De esta manera pretendemos comprender por qué hay creencias comunes en cada grupo de pertenencia, y creencias diferenciadas. Postulamos, asimismo, que estos factores compartidos contienen, en sus sustratos valóricos, modos de ver, de pensar y de relacionarse con el entorno los cuales son diferenciados y que están en constante lucha en el campo de lo simbólico y lo sagrado. La desigualdad social remite precisamente a la apropiación de la producción legítima de lo simbólico, particularmente en lo que se refiere a los modos de organización política social y económica. De ahí que postulemos que los factores mesoamericanos compartidos y transmitidos hasta la actualidad en las comunidades indígenas del país contienen en sus sustratos valóricos modos de ver, pensar y relacionarse diferentes que los que compartían, primero los conquistadores españoles con su cultura cristiana y después el criollismo con su racionalismo-secular vertiente de las repúblicas independientes.⁴⁸¹

⁴⁸¹ Como veremos más adelante, mucho se ha dicho que la similitud de los sistemas sociales y políticos de los españoles, con los de los mexicas y de la mayoría de los grupos étnicos existentes en el llamado encuentro de dos mundos, facilitó el proceso de conquista tanto espiritual como material por parte de los españoles. Este factor es perceptible particularmente en la educación. Sin embargo, si bien es cierto que el autoritarismo y

En este sentido, vale la pena insistir en el hecho de que analizar los sistemas de creencias étnico-indígena, cristiano-histórico, y racionalista-secular como *ideales tipo* permite entender la relación existente entre desigualdad social y reproducción cultural en procesos de dominación legítima (violencia simbólica). Como se mencionó brevemente en el primer capítulo, hemos nominado *habitus-socio-histórico* a los llamados núcleos duros de estos sistemas de creencias, porque en ellos se concentra una cosmovisión⁴⁸² que remite a modos de hacer, de sentir, de creer propios a una tradición y cultura específica, pero a diferencia de lo que se define como núcleo duro común, los *habitus* remiten a relaciones asimétricas de poder y a legitimaciones de imposiciones ideológicas. Estos *habitus socio-históricos* se han conformado y transmitido a lo largo de los diferentes avatares históricos, se han conformado en los procesos de dominación y negociación con otros sistemas de creencias. Asimismo, dichos *habitus* se han retroalimentado, han sobrevivido a través de procesos informales y subterráneos, aludiendo a lo que Gruzinski denomina como idolatría, que no es más que una manera de ritualizar el imaginario colectivo de manera informal.

Los diferentes *habitus socio-históricos* contienen elementos estructurales comunes y compartidos, así como tantas cosmovisiones e imaginarios posibles, y se combinan a partir de la relación que se realiza entre diferentes sistemas de creencias. Todos estos *habitus* han surgido en su contexto específico de fuentes comunes y se han nutrido con el transcurso del tiempo, en mayor o menor medida, de los diferentes aportes ideológicos y de imaginarios dominantes. Cada uno se manifiesta de diversas maneras, pero todos contienen procesos rituales que los mantienen en el tiempo, a través de la imagería y los complejos rituales que se repiten constantemente (anamnesis) y que provienen de la memoria colectiva reactualizada (Halbwachs).

En el capítulo anterior se había mencionado que los *habitus* están contenidos de mitos, que son entidades ancladas en un pasado que se envuelven constantemente de un presente vivido que permite organizar los significados culturales. Lo que queremos señalar particularmente en todo esto, es que todos estos *habitus socio-históricos* contenidos en los sistemas de creencias contienen factores pertenecientes a dinámicas muy ancladas en una historia de imaginarios que continúan existiendo en la actualidad y que en efecto condicionan los comportamientos y la visión que se pueda tener con respecto a las formas de desarrollo que se puedan y deban emprender para el

verticalidad de los dos sistemas educativos, sociales y políticos de las dos culturas se asemejaban, esto no nos permite decir que en términos de cosmovisiones y sistemas de creencias cotidianas las dos culturas eran similares.

⁴⁸² Recordemos que “*las cosmovisiones operan como entidades integradoras del imaginario colectivo; son productos históricos, resultantes de relaciones sociales en permanente transformación. Su configuración expresa lo objetivo y lo subjetivo de lo individual y lo social. [...] mediante el lenguaje de los símbolos expresan el pasado y el presente de las modalidades asumidas por la conciencia social de los grupos étnicos en los cuales se generan, [...] la identidad (Sentido de la acción) comunitaria.*” Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 19.

beneficio de cada grupo de pertenencia. De ahí que podamos hablar de habitus socio-históricos que se concatenan, se interrelacionan y a través de ellos encontremos la relación entre sistemas de creencias y desigualdad social.

En este sentido, este capítulo se concentrará, aunque de manera muy panorámica, en el análisis en términos de *ideales tipo* de los sistemas de creencias étnico-indígena, cristiano-histórico y racionalista-secular, y la manera en la que se han ido consolidando en México a lo largo de su historia y en relación con los grupos de pertenencia. Lo anterior nos obligará, al menos de manera muy fragmentada, a realizar algunas precisiones acerca de las dinámicas establecidas durante todo el proceso histórico en los ámbitos de los sistemas educativos, pues éstos son espacios privilegiados para la comprensión de los dos factores relacionados aquí analíticamente (creencias/desigualdad).

Ahora bien, el sistema de creencias étnico-indígena (unidad valórica cultural) contiene diversos subsistemas culturales que corresponden a cada etnia indígena existente en el país. En efecto, al hablar del sistema de creencias étnico-indígenas nos referimos, por tanto, a tantas cosmovisiones como etnias e individualidades existen en el país (subsistemas culturales), pero como veremos, sin lugar a dudas, todas ellas han surgido de la fuente común mesoamericana y se han nutrido con el transcurso del tiempo, en mayor o menor medida, de aportes ideológicos occidentales (cristianos y seculares). Esto es lo que se denomina *religiosidad indígena* en el mundo actual. Ésta se expresa mediante manifestaciones de la cultura popular, cuya mayor representatividad se encuentra en las complejas fiestas tradicionales dedicadas a divinidades católicas y a dios(es) de muy antigua creencia.⁴⁸³ Ahora bien, sus mitos, que rememoran un pasado, se envuelven constantemente de un presente a través del cual organizan los significados y parámetros interpretativos de su ámbito cotidiano. Es en cada uno de estos espacios de religiosidad que se puede hablar de la existencia de creencias pertenecientes a una dinámica indígena mesoamericana que continúa existiendo en la actualidad (López Austin)⁴⁸⁴ y que, en efecto, condicionan los comportamientos y la visión que se tiene de los modos de organización política y

⁴⁸³ Véase, al respecto, el estudio de caso sobre “el niño pa” de Vania Salles y José Manuel Valenzuela, *En Muchos lugares y todos los días. Virgenes, santos y niños Dios: Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, a.c., México, 1997.

⁴⁸⁴ Tenemos, por ejemplo, los rituales muy parecidos que se hacían en la antigüedad desde el suroeste de los Estados Unidos hasta Centroamérica en las canchas del juego de pelota. También vale observar el sacrificio de aves (gallos) que practican los triquis en la actualidad, que es una referencia de los antiguos sacrificios mexicas que se practicaban con las codornices. Los dos tienen el mismo significado que consiste en observar hacia dónde despega el vuelo el ave para conocer de dónde va a venir la lluvia en las cosechas venideras.

económica tanto como las acciones que se deben emprender para el beneficio de la comunidad.⁴⁸⁵ De ahí que se hable, de igual manera, de un habitus socio-histórico de los pueblos indígenas.

De hecho, ya desde tiempos anteriores a la Colonia, la transmisión y generación de los llamados habitus socio-históricos se fue conformando a partir de la existencia de ciertos grupos dominantes que lograron imponer sus cosmovisiones a todo el resto de los grupos étnicos. Podemos observar poblaciones en donde los habitantes se distribuían de manera dispersa pero reconociendo la autoridad central de las entidades políticas mayores, siendo el caso de los Otomíes emblemático al respecto. O bien, es posible observar poblaciones difícilmente sometidas que disputaban los espacios de intercambio, situación que les permitió una autonomía mayor a las de otras culturas, siendo los casos de los purépechas y los chichimecas emblemáticos para este punto. Empero todas estas culturas compartían

Creencias Mayores comunes.

Al respecto, durante el Posclásico tardío mesoamericano podemos decir que los mexicas, los mixtecos, los zapotecas, los mayas, los otomíes y los purépechas fueron los grupos de mayor protagonismo en esta configuración de creencias dominantes, que terminaron por imponerse frente a los demás grupos étnicos existentes, de manera que no solamente sus principales creencias y modos de organización se transmitieron entre diferentes generaciones perteneciendo al mismo grupo étnico, sino entre diferentes etnias. Sin duda esta dinámica es uno de los elementos que nos permiten comprender por qué hay creencias comunes a todas las etnias indígenas, así como la predominancia demográfica en la actualidad de ciertas etnias con respecto a otras.⁴⁸⁶ Todo ello sin olvidar, evidentemente, las particularidades que se puedan esbozar en el interior del sustrato común indígena, que corresponde tanto a los diferentes grupos étnico-indígenas, como las diferentes comunidades en el seno de estos grupos.

Asimismo, analizamos en nuestra investigación el habitus socio-histórico cristiano que, como es sabido, empezó a conformarse en México a partir de la conquista española. Este habitus

⁴⁸⁵ En las últimas décadas ha habido una gran edición de obras que se preocupan por estudiar el pensamiento científico, filosófico de los pueblos originarios, así como sus técnicas utilizadas como una forma de saber avanzado y como formas autóctonas de desarrollo. Sin embargo, son pocos los trabajos que se preocupan por obtener y conocer las estrategias de desarrollo que están contenidas en las cosmovisiones indígenas y que puedan ser utilizadas en una política pública nacional específica. La mayoría de estos estudios se basan en los saberes medicinales locales y en algunas técnicas de manufacturación de prendas. Cf. Plant Roger, *Pobreza y desarrollo indígena algunas reflexiones*, Washington, D.C. 1998, No. IND-105, Rodríguez Nemesio, *Pueblos Indios, Globalización y desarrollo*, PNUD/INI, Oaxaca, 2001; Bartolomé Miguel Alberto, *Etnias y Naciones, la construcción civilizatoria en América Latina, Diario de campo*, Cuadernos de Etnología CONACULTA/INAH, marzo 2001, pp.3-18.

⁴⁸⁶ De hecho, como se pudo ver en el primer capítulo (Gráfica A), la distribución porcentual de la población de 5 años y más según tipo de lengua indígena favoreció en grado de importancia numérica a los grupos étnicos como el Náhuatl, Maya, Mixteco, Zapoteca, Tzoltzil, Otomí.

contiene valores y creencias propias de un monoteísmo judaico con sus diversas versiones cristianas, como son el catolicismo (dentro del cual encontramos algunas diferencias entre los franciscanos, dominicos, jesuitas y agustinos) y los cristianismos reformados llamados en su mayoría protestantismos. Asimismo, encontramos toda una gran diversidad entre la vertiente histórica y las pentecostales y las neo-pentecostales, tanto como los grupos evangélicos ya conocidos por muchos. Cabe recordar que lo que técnicamente se denomina como cristianismo son todas aquellas creencias (Iglesia Católica, Iglesia ortodoxa u oriental y las diferentes comuniones evangélicas en donde varias de ellas a partir de la Dieta de Ausburgo han repudiado la autoridad de Roma designándose colectivamente como *protestantes*) que se sustentan en la fe introducida por Jesucristo y fundada en él y que tienen como fondo común la creencia en Cristo, ya sea que se trate del catolicismo apostólico romano, de las religiones reformadas como el luteranismo, calvinismo, presbiterianos, los coptos, los ortodoxos, etc., o bien toda la gama de nuevos grupos cristianos evangélicos, pentecostales y neo-pentecostales. Todas ellas encuentran su núcleo común en el individualismo, es decir, en la relación individual y personalizada que se hace con un solo Dios y la promesa de un paraíso eclesial.⁴⁸⁷ En fin, son tan grandes los contrastes en el Cristianismo que se ha llegado a decir que éste no es una religión única, sino el conjunto de numerosas comuniones diferenciadas, ligadas por haber nacido en un medio cristiano común. Se trata en efecto de una complejidad tan grande como la encontrada en los pueblos indígenas, por lo que el objetivo será limitarnos a marcar las diferencias y las similitudes en cuanto al discurso y la influencia que ha tenido este habitus en la conformación de políticas educativas en México. El objetivo es detectar las particularidades en cuanto a la percepción de la educación y de la pedagogía para cada grupo cristiano. Se podrán encontrar, por ejemplo, diferencias que se establecieron desde la época colonial en 1756, entre los jesuitas y los franciscanos con respecto a la preponderancia en la creencia en la virgen de la Inmaculada Concepción (para los primeros) y la virgen de Guadalupe para los segundos.⁴⁸⁸ Dinámicas que tuvieron fuertes implicaciones políticas durante la época colonial, y en donde terminó imponiéndose la creencia en la virgen de Guadalupe, y por lo tanto favoreciendo el poderío de los franciscanos en las nuevas colonias, lo que se vio acompañado del dominio de sus respectivas políticas educativas en el Nuevo Mundo. En este sentido, siempre se podrá hacer la pregunta análoga a la de Weber con respecto a la guerra de Maratón, a saber, qué hubiera pasado en

⁴⁸⁷ Comúnmente se habla de un “paraíso eclesial” como uno de los ofrecimientos de la religión católica; pero no existe, ni ha existido jamás, tal cosa. Hay un paraíso prometido en el futuro, el día del juicio final, cuando todos los seres se presenten ante Cristo, y hubo un paraíso terrenal del que fueron expulsados Adán y Eva. En los hechos, se sabe a ciencia cierta que sólo hay una persona que está en el Paraíso, con Cristo, que es Dimas, a quien Jesús le prometió estaría con él en el paraíso ese mismo día, después de su crucifixión.

⁴⁸⁸ Véase el libro clásico de Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Tonantzin. La formación de la consciencia nacional*, FCE, México, 4ta. Edición, 2002.

materia de educación, si los jesuitas hubieran dominado los sistemas de creencias durante el siglo XVIII. Al respecto, es sabido que en ciertas comunidades indígenas bajo influencia jesuita, el desarrollo y adaptación a las políticas educativas y sociales fueron más satisfactorios que en otras comunidades auspiciadas por la educación franciscana o dominica. Por lo tanto, valdrá la pena también, aunque sea de manera panorámica, analizar igualmente las diferencias en términos de creencias, particularmente las relacionadas con la educación, que se fueron estableciendo entre católicos y protestantes a partir de finales del siglo XVIII, y entre estos últimos y los evangélicos a partir del siglo XIX, incluso en últimos tiempos entre evangélicos y pentecosteses. Esto no nada más nos permitirá entender en el siguiente capítulo los diferentes espacios de lucha en el campo educativo que se desarrollaron en las comunidades indígenas y con respecto a la competencia de creyentes entre cada grupo cristiano, sino que permitirá establecer algunos puntos de diferencia en cuanto al sistema educativo se refiere entre, por ejemplo, lo que serían creyentes indígenas protestantes, católicos y pentecosteses. Lo anterior permitirá establecer algunos puntos de análisis para comprender el verdadero impacto de las creencias en la impartición de la educación y si este impacto es generador de desigualdades en las sociedades.

Finalmente, habrá que establecer cuáles son los valores, disposiciones y credos que se han ido conformando en lo que aquí denominamos el sistema de creencias racionalista-secular, de manera que podamos distinguir tanto las diferentes influencias de orden europeo que se dieron durante el siglo XIX (positivismo, contractualismo, humanismo, clásicos liberales) y las diferencias entre los diversos grupos que se desarrollaron en el interior de México (liberales, conservadores, socialistas comunistas, revolucionarios, centristas, neoliberales, etc.). Tenemos así un sistema de creencias que se ha conformado al menos de manera más evocadora a partir de finales del siglo XVIII. En este sentido, queremos dar cuenta de un modo de pensar y actuar que se ha apropiado, en cierta medida y al menos para el caso de México en los últimos 200 años, de la producción legítima del sentido simbólico.⁴⁸⁹ Como veremos a lo largo de este capítulo los conceptos de progreso, de civilización, de evolución, de nación, de integración, de solidaridad, de liberalismo reflejan claramente, al igual que el cristianismo histórico la idea de salvación/exclusión y de una entidad absoluta que ostenta todo el poder (monoteísmo). Mas aún, reflejan una idea abstracta inalcanzable,

⁴⁸⁹ A manera preventiva, es importante señalar que se trata de un modo dominante, pero que en un principio sólo se imponía porque contenía los medios estratégicos para su reproducción en contra del poder colonial. Sin embargo, no se debe desdeñar que es sólo a partir de la Revolución civil mexicana que comienza a imponerse como modo legítimo de reproducción social. Durante todo este tiempo, las querellas y rebeliones entre los diferentes grupos que componían la población mexicana, como los grupos indígenas y los eclesiásticos, hicieron una difícil conformación del Estado-Nación, por lo que siempre hubo una dominación del grupo revolucionario de manera virtual, al depender constantemente de su capacidad de negociación con los grupos locales. Sin embargo, sus valores legítimos para construir un proyecto de sociedad han tendido a dominar en la conformación de políticas públicas en los últimos cien años.

pero deseada y seductora, que es la emancipación de la libertad y el arribo al mundo ideal. Este sistema de creencias, a pesar de que comparte en su interior, en todas sus vertientes, sustratos ideales, también tiene una inmensidad de diferencias y variantes que se pueden ver representadas desde el liberalismo democrático y el capitalismo industrial hasta el neoliberalismo individualista, pasando por el comunismo, el socialismo demócrata, etc. En suma, el punto común en todos ellos es el discurso de salvación y bienestar en el más allá (soteriología); los principios no se cuestionan. Empero, sin duda la gran mayoría de estas variantes cuestionan o discuten en torno a los formismos, a los modos de implantarlos, mas no las esencias o los sustratos culturales que las constituyen, como son: una burocratización exhaustiva, un fervor por el materialismo modernizador, un acuerdo tácito entre una racionalización y cientificación de los procesos de producción y transformación material, así como las ideas modernas de transformación del mundo, el “tiempo lineal” y los conceptos de progreso, universal, libertad, democracia y la razón. Este sistema de creencias será también un ejercicio enriquecedor para analizar las diferencias, las invariantes y los puntos comunes entre toda esta diversidad que se empezaron a constituir a partir del México independiente, y que han tenido importantes repercusiones en las propuestas y planificaciones de las políticas educativas que se han implantado en los pueblos indígenas.

Ahora bien, cada uno de estos habitus socio-históricos tiende a dominar según tiempos y espacios específicos, así como cada uno tiene una manera específica de concebir el modo de organización y desarrollo en su localidad. En otras palabras, cada habitus socio-histórico tiene un modo de organización político, económico y social que expresa la estructura mental y los sistemas de creencias de cada grupo. Así, por ejemplo, como veremos en el siguiente capítulo, durante el siglo XIX los liberales y los conservadores independentistas compartieron un habitus socio-histórico común (que era la creencia en valores compartidos en el progreso, el espíritu del cálculo en el tiempo, la propiedad privada, etc.), pero los dos grupos diferían en la manera de aplicarlo e imponerlo, como fue el caso de la repartición de tierras propuesta por lo liberales, y con la cual los conservadores no estaban del todo de acuerdo. Del mismo modo nos encontramos que los franciscanos, dominicos, jesuitas, etc., comparten un mismo habitus socio-histórico como lo es principalmente la religión y valores cristianos, pero en donde, por ejemplo, los tres han diferido desde el siglo XVI en la manera de imponer, a través de la educación, la religión católica a las comunidades indígenas. En cuanto a las comunidades indígenas se refiere, cada una de ellas muestra, sin duda, sus matices y sus diferencias entre sí, y que son perceptibles en la manera en la que cada una reacciona y se refiere, remite a la relación con el dominante; primero la corona y la cruz, después la bandera y la constitución. Estos sustratos es lo que denominamos núcleos duros.

En los capítulos anteriores hemos planteado, precisamente, que cada habitus socio-histórico corresponde a formas de pensar, de sentir y de actuar específicas que son el resultado de su constitución a lo largo de la historia que repercuten en las lógicas de lo social, en su influencia externa e interna. Estos habitus socio-históricos o núcleos comunes son en realidad *estructuras estructurantes* con la potencialidad de ser *estructuradas* tanto por los grupos como por los agentes sociales. Por tanto, cada uno de estos habitus traduce los principios generadores de la acción y la percepción, las disposiciones, actitudes e inclinaciones así como la reproducción social de los miembros de cada comunidad o esfera social. Este habitus se representa a través de los sistemas de creencias. Y la relación entre cada sistema traduce una asimetría de poder, por lo que se trata de productos sociales enmarcados en un contexto socio-histórico-temporal específico.

Asimismo, marcamos que para leer entonces la complejidad social de los pueblos indígenas y su vínculo con las políticas públicas de desarrollo en sus comunidades es necesario partir de:

A) La existencia de habitus socio-históricos comunes (núcleos duros y respuestas diferenciadas) entre los grupos étnicos del país (los pueblos indígenas de México), los cristianos (católicos, evangélicos, protestantes...) y los racionalistas-seculares (laicos, ateos, agnósticos, liberales, comunistas, socialistas, etc.). Cada uno de ellos se ha bañado de manera explícita o implícita de los demás habitus según su grado de intercambio a lo largo del tiempo.

Estos habitus se componen por:

a) *un habitus histórico primario*; que es la herencia histórica cultural común de todas las étnias y grupos, provenientes de las coyunturas históricas y sociales, del mundo que les ha rodeado a lo largo del tiempo. Para decirlo de manera concreta, todos los pueblos indígenas del México de la actualidad comparten una historia cultural y simbólica común que los hace referentes análogos, lo que algunos autores denominan núcleos duros. Se trata de una historia que se puede rastrear desde el mundo mesoamericano.⁴⁹⁰ Si nos referimos al caso del cristianismo, sin duda todos los grupos cristianos comparten una historia y valores comunes; sea que se trate de los cristianos reformados, los católicos, los evangélicos, etc. Incluso cada uno de estos grupos diferenciados tienen un núcleo común que los identifica con los cristianos de otros lugares y otras épocas.⁴⁹¹ Lo mismo sucede con un racionalismo secular, que desde la era cartesiana y a pesar de sus diferentes tendencias, encontramos que hay un punto común entre ellos. Este habitus primario corresponde a lo que sería el aprendizaje de un infante en su vida y en su grupo de pertenencia. Es todo aquello que se adhiere y absorbe en el seno familiar y en la vida cotidiana, pero esta vez llevando el concepto al ámbito

⁴⁹⁰ Sin duda los libros de López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, (2001), (2002), *Op. cit.*; y Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2000), *Op. cit.* serán gran cimiento para esta reflexión.

⁴⁹¹ Podemos incluso hablar de un habitus socio-histórico monoteísta que incluiría en el núcleo común, al menos a los tres monoteísmos (judaísmo, cristianismo, islamismo). Cf. Daniel Sibony, (1997), *Op. cit.*

socio-histórico cultural de larga duración. La diferencia entre el *habitus* primario bourdiano que se mencionó en el primer capítulo con el aquí propuesto, es que el *habitus* socio-histórico aquí teorizado se constituye a partir de la transmisión de las creencias y los imaginarios, que como se planteó al final del capítulo anterior estos últimos, al ser sociales, colectivos... tienen un lugar de predilección en el análisis y la teorización. Esto será de suma importancia pues nos permitirá comprender por qué hablamos de doxas diferenciadas en el aula y en el seno de las familias indígenas. Al comprender el dominio de una sobre otra se entiende el surgimiento de la Conquista dóxica.

b) Este *habitus* primario se ve acompañado por un *habitus histórico secundario* que corresponde a la especificidad cultural de cada grupo específico, y para cada época y cada coyuntura específica (época precolombina, colonial, moderna, posmoderna). Se trata de la manera en cómo en el seno de la comunidad misma, en el interior de cada familia, se van transmitiendo las formas de actuar, de pensar, etc., y que se ven reflejadas con las respuestas y comportamientos en su entorno. El *habitus* secundario tiene especificidades en cada comunidad en el interior de los grupos, pero también entre cada generación, ya que tiene miembros que se diferencian unos con otros, según su experiencia vivida.

El *habitus* secundario teóricamente nos da pauta a observar la capacidad de Agencia (de respuestas, negociaciones, etc.) de cada grupo y/o comunidad sobre la base de su *habitus* primario (doxa inter-étnica o inter-grupal) y en función de su contexto exterior (doxa intra-grupal o intra-étnica, intra-familiar; según el grado de análisis).

En este sentido, para el caso de las comunidades indígenas en términos socio-históricos podemos observar este *habitus* secundario en las diferencias que existen entre cada comunidad étnica-indígena, entre cada grupo indígena perteneciente a un mismo grupo étnico (Cf. otomíes, náhuas, zapotecas, mayas) y entre cada generación y época.⁴⁹² Lo mismo se puede decir ahora en el interior del Cristianismo en donde las diferencias son claras entre los agustinos, dominicos, jesuitas y franciscanos, no sólo entre ellos sino entre aquellos de la época colonial y la actual, así como entre los agustinos mexicanos y los asiáticos. Huelga decir las diferencias existentes en el interior mismo del cristianismo reformado. Lo mismo para el caso de los racionalistas seculares de

⁴⁹² Véase que cada una de estas grandes étnias-indígenas se ve a su vez diversificada por diferencias intra-étnicas. Así, tenemos que el grupo denominado de los Otomíes tienen al menos seis variantes lingüísticas con sus variantes en costumbres que se reparten alrededor de los diferentes territorios habitados, lo que incluso hace en ocasiones que exista incompreensión entre dos grupos otomíes de diferentes regiones. Verbigracia los otomíes de Querétaro con los del estado de Hidalgo. Lo mismo se puede decir de los grupos náhuatl, zapotecas, mayas. Véase que estos grupos, como lo hemos mencionado, son los grupos de indígenas preponderantemente más numerosos en el país.

izquierda, de derecha, de la época revolucionaria, de la liberal, neoliberal, etc., o de la llamada globalización.

B) Asimismo, se trata de observar, la manera en la que cada sistema de creencias junto con su núcleo duro común histórico (habitus primario) se relaciona entre sí y guarda una lógica de dominación simbólica, una legitimación de formas de hacer, de percibir, de creer, de construir el mundo vivido que desembocan en la imposición de *formas* de hacer y organizar a la sociedad (estética-políticas públicas); en la instauración de ideales de bienestar y convivencia (éticas morales-ideales de desarrollo), y en la apropiación de la producción legítima de formas de comunalización y socialización de estas formas de organizar la sociedad y estos ideales legítimos de bienestar (técnicas-infraestructura material). Se trata de observar de qué manera en esta lógica han respondido en cada época y cada coyuntura los protagonistas de este análisis, que en su caso son las comunidades indígenas y los políticos del desarrollo (habitus secundario). Hablamos entonces de una *Conquista dóxica* interna y externa (véase Capítulo I, Diagrama III).

Componentes del habitus histórico de los pueblos indígenas

Para plantear entonces el análisis de la desigualdad social y los sistemas de creencias en términos de *Conquista dóxica* interna y externa, es necesario entender que cada proceso constitutivo del habitus (primario y secundario) se sustenta y cimienta en la conformación-producción de las creencias. Como se pudo observar, la conformación de creencias se da de manera concatenada y en espiral a lo largo de los diferentes procesos históricos. La fórmula *Imaginario + símbolos + creencias + ética + religiosidad + sacralidad + tradición + moral + legitimidad + memoria colectiva + Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción))= sociedad/cultura*, nos da cuenta de una manera de entender la forma en la que se constituyen las creencias. No se trata de una lógica agregativa, sino acumulativa. Finalmente, planteamos la manera en la que la creencia se mantiene y se renueva, es decir, a través de la relación que se tiene de manera formal y/o informal entre la magia, los mitos y la religión (definida como el proceso de institucionalización y monopolización de lo simbólico y lo sagrado), conformando así un sistema de generación en generación. De ahí que se hable de religiosidad y no de religión. Según las culturas, según la dinámica de los habitus socio-históricos, el sistema de creencias tendería a favorecer alguno de estos polos. Y es en estas tendencias en donde encontramos las tensiones y las luchas entre modos de ver, vivir y hacer diferenciados.

La manera quizá más representativa de teorizar metodológicamente esta conexión entre lo que se conceptualizó como generación de las creencias, y la conformación de un sistema de

creencias es a partir de lo que denominamos las Creencias Mayores y las creencias **menores**. Se puede destacar en estas Creencias Mayores y menores de manera particular, los elementos antes mencionados del imaginario social (Cf. El imaginario: una gramática universal) y de la memoria colectiva (Halbwachs). Lo anterior es particularmente interesante para nuestro análisis sobre todo si hablamos en términos de una *Conquista dóxica* de más de quinientos años.

CREENCIAS MAYORES (CM) y creencias menores (cm)

Hablar de estas dos lógicas intrínsecas de las creencias es hacerlo a partir de la constatación según la cual existe un punto de elaboración ritual, de construcción de creencias y de transmisiones de éstas similares entre todos los diferentes pueblos, sean éstos los llamados tradicionales, modernos, posmodernos. En efecto, este patrón es posible encontrarlo en las tradiciones culturales y religiosas antiguas como los celtas, los griegos, los romanos, los católicos, los mesoamericanos, etc., y/o las modernas como los republicanos, los democráticos, los liberales, etc. Estos patrones comunes hacen una referencia a las necesidades espirituales, políticas, culturales e históricas de los grupos humanos. Son patrones estructurales que nos permiten encontrar en todas las culturas, las creencias y los ritos esenciales un lazo con las preocupaciones principales de una sociedad en un momento dado.

Este patrón de elaboración ritual y de creencias lo denominamos sistemas de Creencias Mayores (CM), es decir, un sistema que relaciona en un espacio específico las diferentes creencias que se pueden dar en el intercambio de varios grupos, particularmente los ritos que hacen un llamado a las instancias primordiales de la existencia humana como son la vida y la muerte, la explicación de los fenómenos naturales, los orígenes de la humanidad y la relación con el bien y el mal, etc. y que logran transmitirse a lo largo de los siglos en las diferentes civilizaciones, de pueblo en pueblo. Así, podemos encontrar ciertas creencias que yacen a veces de manera idéntica, en pueblos alejados en el tiempo, el espacio y en sus modos de organización. Estas transmisiones se hacen a lo largo de los siglos, por la vía de los diferentes intercambios económicos, políticos, así como a través de los procesos migratorios conocidos desde antaño en las diferentes zonas de intercambio. Estas pueden darse a partir de una imposición concreta y a través de la aquí llamada conquista dóxica; o bien a través de una adhesión por consentimiento. Especifiquemos más al respecto.

Constitución de las Creencias Mayores (CM)

La Creencias Mayores (CM) en su momento de consolidación se vuelven creencias de carácter público, nacional, asociadas a las fuerzas naturales, es decir, no controlables por la fuerza humana y

sometidas a las voluntades divinas.⁴⁹³ En un primer momento las creencias se construyen a través de las diferentes fusiones, entre las diferentes imposiciones, entre las culturas en disputa, o entre las clases en oposición. Se trata de una construcción entre los “plebeyos” y los monarcas, entre las creencias del pueblo y aquellas de una elite gobernante, entre los considerados profanos y los sagrados. En suma, entre las diferentes creencias que existen en una comunidad o territorio, negociando entre ellas, a medida que la sociedad consolida los principios y principales creencias que conformarán sus sistemas de creencias y/o religiosidades, y hasta formar una creencia general, que constituirá la base, el soporte espiritual a los sistemas de creencias de toda la comunidad o sociedad establecidas. Estas creencias, una vez consolidadas, construidas, van a sintetizarse la mayor parte del tiempo en una sola creencia, como ha sido el caso del dios Quetzalcóatl con los mexicas del posclásico, la Virgen de Guadalupe de Extremadura para los españoles antes de su viaje al *Nuevo Mundo*, de Zeus con los griegos o bien la creencia en la libertad, la igualdad y el emancipación (desarrollo) en los tiempos modernos. Todos ellos serían ejemplo para ilustrar dicha lógica. Se trata de creencias que se convierten en Grandes relatos⁴⁹⁴ y en la creencia emblemática de una cultura, la creencia representativa, la marca del pueblo o de la cultura. Se trata de una creencia que se asienta con el establecimiento de una sociedad. Es el carácter global de una religiosidad o de las instituciones monopólicas de las creencias (religión) que se va a imponer en una primera instancia en el momento de un proceso de conquista, con los intercambios culturales, políticos y la interacción.

Se trata también de las creencias que finalmente sobrevivirán después de una cultura debido a su recuerdo presente en la población, como ha sido el caso para las creencias autóctonas del día de muertos y tantas otras creencias llamadas así ritualizadas todavía en la actualidad; o bien la creencia en el desarrollo y su contraparte la pobreza, a pesar de los reveses que ha vivido la razón ilustrada y el discurso de la modernidad. En la mayoría de los casos es también precisamente a través de las Creencias Mayores que la transmisión de creencias entre los diferentes pueblos se realiza, es decir, la transmisión de tipo exógena. Es así, que en estas creencias podemos ver y comprender históricamente las diferentes migraciones, los intercambios y fusiones entre las culturas, la simbolización de los grandes eventos, de las guerras, de las invenciones, de las reformas. Se trata de creencias que forman el pilar de una religión o cultura. Cada cultura y cada momento cultural están

⁴⁹³ Recordemos que las instancias divinas pueden ser representadas de modos distintos; sea a través de dioses, tótems o nahuals particularmente en lo que conciernen las comunidades indígenas, sea a través de la trinidad para el catolicismo, sea por medio de la noción del Desarrollo o la soberanía popular para una religiosidad secular.

⁴⁹⁴ Jean-Francois Lyotard, (1979), *Op. cit.*

ligados a una creencia mayor específica, y en la mayoría de los casos éstas tienen los mismos referentes simbólicos.

Las Creencias Mayores generalmente tienen factores mínimos comunes que conforman cualquiera que sea la cultura, el momento y el contexto. Al respecto podemos mencionar cinco de ellas que se construyen y se transmiten sin lugar a dudas a través de los imaginarios colectivos cualquiera sea la cultura y momento de referencia:

a) La creencia en los mitos fundacionales, es decir, en los mitos de origen que hablan sobre la creación y la fundación de una cultura. Se trata de la evocación de mitos de la creación del mundo que hacen referencia al acercamiento de los relatos fundadores que dejan entrever conceptos conteniendo elementos homogéneos a toda una región y en un espíritu del tiempo específico. Hemos visto en el capítulo anterior cómo la construcción mítica influye de manera importante en la relación sistémica entre magia y religión, es decir, en los modos de organización y construcción de las sociedades, en suma en la manera de conciliar los desarrollos. Aquí encontramos los mitos fundacionales de Aztlán en las sociedades étnico indígenas, la resurrección en el cristianismo o el progreso de las naciones en la época moderna.

b) Los ritos asociados a la producción, la fertilidad, la alimentación que simbolizan la construcción identitaria de la mayoría de los pueblos cuya importancia estriba en la dinámica cotidiana. Se trata de historias y creencias ancestrales ligadas a los modos de consumo que legitiman los discursos sobre el bienestar y la salud. Aquí encontramos entre tantos otros, los ritos vinculados al maíz en lo que se refiere a los pueblos mexicanos, la eucaristía para los católicos, o bien los descubrimientos constantes que se realizan en la medicina moderna para las seculares.

c) Las creencias asociadas al bien y al mal, al regreso del tiempo, a la destrucción y reconstitución del mundo. Este tipo de creencias las podemos encontrar en el relato del Apocalipsis en la religión judeocristiana, o en el de la serpiente emplumada, o bien en la creencia en el riesgo y la pobreza en las sociedades llamadas post-industriales.

d) Las creencias vinculadas a la relación del hombre con la naturaleza, con el cosmos, el cielo, y su reivindicación con todo ello. Lo anterior refiere sin duda al tipo de técnicas que se usen en lo cotidiano y en la transformación y/o adecuación del mundo. Desde los ritos sacrificatorios hasta los foros y ferias de invenciones tecnológicas, pasando por los procesos de penitencia de las religiones cristianas, encontramos ahí un vivo ejemplo de estas Creencias Mayores.

e) Las creencias en el más allá son también un ejemplo de lo que denominamos Creencias Mayores. Se trata de una tradición presente bajo diversas formas, no solamente en los pueblos indígenas contemporáneos, sino en todos los pueblos del mundo y en todos los contextos temporales. Se trata del misterio de la vida y la muerte que esclarece toda la importancia de la

transmisión de las creencias mágicas y espirituales en la antigüedad y en la actualidad, desde las cuestiones de la eutanasia y la clonación de hoy, hasta la representación cíclica de la existencia humana en tiempos precolombinos.

Será a partir de estos cinco factores mayores: *a)* mitos fundacionales, *b)* ritos de vida y fertilidad-alimentación, *c)* creencias en el bien-mal, *d)* trans-y-formación del mundo, *e)* muerte y más allá, que se podrá mostrar una gran diversidad de interpretaciones y de simbolizaciones según las regiones y las comunidades de pertenencia, según las épocas y los discursos en cada sistema de creencias, particularmente los mencionados aquí (étnico-indígena, racionalismo-secular, cristianismo-histórico) pero todos compartiendo sustratos simbólico comunes. Encontrando en todos ellos un modo de transmisión común en el tiempo y el espacio. Como veremos para cada sistema de creencias, los factores mínimos comunes mencionados se vinculan de manera muy estrecha con los modos, acciones y concepciones de desarrollo que se tiene, así como las teorías y conocimientos que le acompañan.

Constitución de creencias menores (cm)

Paralelamente y siempre referidas a las Creencias Mayores, encontramos las creencias menores que están asociadas a las tradiciones locales específicas y asociadas a las festividades propias de una comunidad. Estas creencias están, por lo general vinculadas a las intemperies del tiempo, a las cosechas, a los sacrificios, las guerras, los establecimientos de las ciudades, las migraciones, etc. Las creencias menores tienen las características de ser privadas, íntimas, permitiendo la apropiación individual o en pequeños grupos de un evento y de una creencia colectiva. La mayor parte del tiempo, las creencias menores están asociadas a un politeísmo local o bien a la invocación de cuestiones muy cercanas al grupo. Sin embargo, no tenemos por qué pensar que las creencias menores están siempre ligadas a mantener las creencias locales.

Complementariedad simbólica: imbricación e interdependencia en los sistemas de creencias

La transmisión de creencias endógena y exógena se realiza en cada lugar y en cada momento. Encontramos entonces una fuerte imbricación en relación con los modos de transmisión exógenos y las Creencias Mayores, y los modos de transmisión endógenos y las creencias menores. Asimismo, puede darse que esta relación se vea auspiciada con la lógica Creencias Mayores y elites dominantes (clérigos, chamanes, etc.) y la que advierte la relación creencias menores y saberes compartidos en el interior de los pueblos. Hay que tomar en cuenta también la imbricación y la interdependencia de las Creencias Mayores con las creencias menores que existe en los sistemas de creencias que remiten a la lógica religión-magia o sagrado-profano. Efectivamente, hay que

comprender que las Creencias Mayores, a pesar de que son las dominantes en los sistemas de creencias institucionalizados, tienen necesidad para mantenerse de los ritos que se realizan en función de las creencias menores. Son éstas las que revitalizan las Creencias Mayores, ya sea oponiéndolas, ya sea confirmándolas. De manera exógena, la transmisión entre grupos de pertenencia se hace por la imposición o la reproducción, pero siempre fusionándose o enriqueciéndose de las creencias menores de los pueblos y localidades. Al fusionarse crean una nueva Creencia Mayor guardando su unidad o particularidad, pero sin borrar la esencia de la creencia anterior. En el nivel endógeno, ya sea que las creencias de las elites se impongan mezclándose con las creencias del pueblo, ya sea que se oficialicen o se apropien de las creencias de los pueblos y se vuelvan después nacionales. En suma, las creencias **m**enores se convierten en Creencia Mayor. De esta manera, encontramos que las nuevas creencias religiosas que se crean, no eliminan completamente las anteriores, ya que no lograrían satisfacer las necesidades de los creyentes. Por tanto, éstas utilizan partes vivas de los antiguos cultos y los hacen penetrar en las nuevas creencias. De la misma manera, las creencias que se imponen del exterior a los otros sistemas de creencias, no logran borrar los antiguos cultos, como ha sucedido con las creencias en la Virgen, que han guardado en México su influencia autóctona y siempre en asociación con la diosa madre entre las diferentes etnias. Así tenemos que creencias menores (virgen) en una localidad (con respecto a España) se alimentaron de otras Creencias Mayores (diosa madre) del mundo precolombino. Si cambiamos de nivel, la virgen (Creencia mayor) se alimenta de otra Creencia mayor (diosa madre) que con el proceso de conquista se volvieron creencia menor. Lo mismo sucede en sentido inverso, el resurgimiento de creencias **m**enores se apoya por lo general con los mitos fundacionales de las Creencias Mayores. Al respecto, como es conocido todas las nuevas vírgenes que resurgen se apoyan en el simbolismo de la creencia en la primera Virgen de Guadalupe de Extremadura (Creencia mayor) que se impuso con la conquista de América. En este mismo sentido, ha sucedido que de manera endógena ciertas Creencias Mayores se vayan matizando y transformando a partir de ritos provenientes de creencias **m**enores, como sucede con la Creencia cíclica en la muerte en los pueblos indígenas que por generaciones se ha impuesto a todas las culturas indígenas e incluso no-indígenas, pero donde cada una de ellas muestra una ritualidad particular propia a su localidad que hace que de pueblo en pueblo, de generación en generación se vayan encontrando innovaciones constantes.

De esta manera la memoria colectiva sistematiza desde el punto de vista de las concepciones actuales, los ritos y las creencias que vienen del pasado haciendo todo un trabajo de interpretación que altera progresivamente el sentido, si no es que la forma de las antiguas instituciones re-actualizándolas en el presente. Hay que tomar en cuenta que la constitución y la

transmisión de una creencia en el interior de una religión se hacen por constantes adaptaciones en el tiempo, esforzándose de traer consigo las representaciones colectivas. Es precisamente porque el dogma o la constitución de las creencias están abiertas a los cambios debidos a una manera de pensar privilegiada de una época, que la transmisión puede realizarse y las creencias pueden continuar. Pero no hay que olvidar que incluso aún estando abierta a las otras composiciones rituales, en esencia la creencia ineluctablemente se mantiene. Y este aspecto es de una importancia capital, ya que las sociedades, los humanos para sentir una progresión simbólica en materia de religiosidad tienen necesidad de acordarse o recordar a los demás de manera general de dónde empezaron a constituirse. El ejemplo mismo del cristianismo es evocador, ya que es cierto que el cristianismo se construyó como una nueva forma de creencia frente al judaísmo, hasta llegar a una religión nacional junto con las otras religiones universalistas, pero es cierto también que el cristianismo guarda su profundidad y raíces judaicas. Y esto tanto porque las antiguas creencias como las nuevas, las Creencias Mayores como las menores, tienen una mutua necesidad para conformarse, legitimarse y/o mantenerse. Se trata de una circularidad de transmisiones al nivel de las creencias. En este sentido, los pueblos indígenas y étnicos, así como el cristianismo y el racionalismo-secular tienen necesidad de hacer un llamado a las antiguas creencias con discursos fundacionales (mitos) y re-actualizarse o mantenerse con creencias menores. Esto sucede pues al mismo tiempo que éstas se proyectan en su pasado, las concepciones que se acaban de elaborar se incorporan en una religión nueva a partir de los elementos de los viejos ritos y cultos que esta nueva creencia pudo asimilar.

Por otro lado, la importancia de las nuevas creencias es que éstas se adaptan a las necesidades del momento, como sucedió con la necesidad que manifestaron las diferentes culturas en el posclásico tardío de exaltar las creencias de los ancestros debido a los momentos de guerra. La misma situación se ha manifestado con la Virgen María de los siglos XVII y XVIII y el asenso de la construcción del nacionalismo de los criollos que vieron en la creencia a la Virgen la manera de construir su identidad (Sentido de la acción) local/nacional fuera del contexto ibérico de España. Así, todo sistema de creencias puede expandirse porque están conformes con las ideas religiosas de una parte considerable de la población, ya sea ésta del pueblo o de una elite. Lo que es importante es que éstas representan campos de negociación y de luchas, sea que se trate de la clase dominante o del pueblo. Las creencias cuando se imponen, es porque están en acuerdo con las creencias e ideas que predominan o subsisten en una religión determinada, en una sociedad dada y a las cuales la religión oficial debe también plegarse y formar parte. Es importante entonces considerar el contexto social y político cuando se quiere comprender la transmisión de creencias y las circunstancias que llevan al surgimiento de las antiguas creencias. Es porque las condiciones y el

contexto es favorable a una constitución o establecimiento de una creencia que la población termina por volverse a apropiarse de una creencia o a aceptarla como modo de representatividad.

Al mismo tiempo es necesario tomar en cuenta que la transmisión sea de las antiguas creencias, durante la Colonia o en los tiempos modernos, necesitan conformarse alrededor de un almacén dogmático y ritualista que se compone de las ideas tradicionales e institucionales que se imponen para guardar entonces el prestigio de un sistema de creencias. Todo sistema de creencias en su conformación y en su transmisión se compone de dos factores igualmente contrarios pero interdependientes. Lo anterior remite a lo que Halbwachs denomina como los factores dogmáticos (aquellos que se enfocan en el sentido del texto o del discurso; los que se dicen propietarios del discurso), y los místicos (aquellos que se preocupan de la imagen presente de la creencia en un contexto dado). Como se pudo observar en el capítulo anterior los dogmáticos hacen la distinción entre los consagrados y los profanos (Cf. Mago-sacerdote), y juegan el rol de la memoria general de las tradiciones, sobre todo en la transmisión de las creencias pasadas. Los místicos permanecen más en contacto íntimo con la creencia, y se preocupan de la transmisión presente del culto. En todo esto, no hay que pensar que los místicos se oponen a los dogmáticos o a la religión oficial, tanto como el pensamiento individual no se opone a la creencia tradicional; o tanto como la magia lo hace con la religión. Solamente se observa que los místicos le reprochan a los dogmáticos del formalismo y del racionalismo de su actuar y hacen un llamado a su subjetivismo presente. De hecho los grupos místicos intentan extrapolar en lo más profundo de sí, los textos o discursos que constituyen una religión o las tradiciones de una creencia. Intentan descubrir nuevos aspectos no destacados hasta el momento por los responsables del culto. En otras palabras, éstos se apoyan en los orígenes y los reinterpreta. En este sentido hay que saber que los místicos, siguen la influencia de la época y del medio en el que viven como sucedió con los criollos y su creencia en la Virgen de Guadalupe, pero dándole otra nueva interpretación. Utilizan el imaginario, el pensamiento colectivo y los elementos de su propia tradición presentándose como parte de esa colectividad. Cabe señalar que pueden existir diferentes tradiciones místicas que se reclamen de una misma creencia o tradición. De esta manera la transmisión y conformación de las nuevas creencias al ser éstas colectivas se confrontan a creencias anteriores también colectivas. (Dinámica CM-cm endógena), por ejemplo la creencia en el Desarrollo que se confrontó a la de la salvación en el paraíso, y cómo ésta se confrontó en su momento con la creencia cíclica entre vida y muerte étnico-indígena mesoamericana.

Lo mismo sucede con una dinámica exógena y endógena. De esta manera la transmisión, por ejemplo de las creencias en la muerte entre los pueblos indígenas tuvieron que tomar en cuenta las necesidades religiosas de cada momento, tanto como los creyentes en la virgen tuvieron que

tomar en cuenta las necesidades religiosas de los autóctonos. En este sentido podemos suponer que en lo que concierne la tradición del Día de muertos, los dogmáticos serían los jefes de cada comunidad indígena o los representantes que dicen guardar la tradición de los pueblos indígenas, mientras que los místicos serían la población mestiza, la institución católica, el gobierno federal que según su contexto dan otros simbolismos a lo que generalmente ha sido una creencia emblemática del mesoamericanismo indígena. En oposición a esto, diríamos que la transmisión de la creencia en la Virgen, aquellos quienes representarían a los místicos serían los pueblos indígenas y los dogmáticos se verían representada por la misma iglesia católica. Es decir, la iglesia católica se dice la representante de la interpretación de este icono sagrado, mientras que las comunidades indígenas le dan su interpretación según sus necesidades y contextos simbólicos creando así todo un panteón mariano vasto y diverso. En suma, en toda transmisión de creencias hay quienes se dicen ser los propietarios legítimos de la producción del sentido simbólico y de la interpretación de las cosas sagradas, y ello les permite distinguir entre los iluminados y los profanos; sin embargo para que haya propietarios legítimos se necesita, no sólo que otros lo acepten y haya seguidores, sino que haya su contra parte (teoría clásica del Poder) los místicos. De ahí que la necesidad en cierta medida es mutua entre el factor dogmático y el místico. El místico retroalimenta al dogmático, y éste último colabora al mantenimiento de cada creencia. Esta es la relación que rompe con el estatismo y el fijismo que en muchas teorías sobre la religión se habían establecido (Cf. Capítulo II). Sin querer ser demasiado esquemático podemos asociar la dinámica aquí esbozada entre Creencias Mayores y creencia menores con la lógica descrita en el capítulo anterior entre magia y religión (institución). Por un lado tendríamos a los místicos que reflejarían la lógica inscrita en los procesos mágicos y por el otro a los dogmáticos que reflejarían esta lógica descrita con la noción de religión (institucionalización de las creencias). La relación entre uno y otro (místico y dogmático) conlleva al mantenimiento de los sistemas de creencias.

Memoria colectiva e imaginario.

En todo esto la pregunta alrededor de cómo se transmitieron las creencias, cuáles eran sus herramientas, sus medios y sus modos de transmisión es ineluctable. ¿Cómo ha sido posible que existan ciertas creencias que unas hayan sobrevivido más que otras particularmente cuando se trata de sistemas de creencias que se han complejizado a lo largo del tiempo? Para entender lo anterior en nuestro campo de análisis, se necesita que, además de los elementos de transmisión religiosa, exógenos y endógenos de las comunidades indígenas, se tome en cuenta la inserción de los ritos y creencias católicas y seculares que fueron también impuestos y que se fueron poco a poco integrando en el sistema de creencias de los pueblos llamados originarios. De esta manera es

importante avanzar que aunque se trata de modelos puros de observación (sistemas de creencias), no significa que su interrelación no exista. Más bien gracias a ésta es que los sistemas de creencias se mantienen y se renuevan. Asimismo cabe considerar que lo esencial de los sistemas de creencias es que los cultos y las creencias se transmiten entre diferentes generaciones y entre diversos pueblos de manera clandestina, simbólica e informal y no solamente a través de la imposición o la anuencia. De ahí que Medina asevere que la tradición del “cuarto mundo” corresponde a ‘un proceso civilizatorio de extrema complejidad’ que fue violentamente suprimido a raíz de la Conquista y relegado a la clandestinidad por siglos de colonialismo.⁴⁹⁵ Encontramos así, los mismos efectos de apropiación y de mimetismo de las creencias entre los pueblos, la transmisión oral y simbólica del imaginario esbozado por los antropólogos en los análisis sobre las religiosidades indígenas, pero esta vez a partir de la consideración de las formas ocultas y veladas.

Así, uno de los elementos importantes que se deben explorar con las proposiciones de Durand (imaginario) y Halbwachs (memoria colectiva) será el comprender cómo el imaginario y las imágenes simbólicas han precedido a la configuración de las ideas en la medida en qué es precisamente la estructuración de estas imágenes simbólicas las que precedieron desde tiempos de antaño hasta nuestros días la transmisión religiosa y la transmisión de las creencias a través del tiempo y en las distintas generaciones. Es de igual importancia mostrar de qué manera esta transmisión de creencias entre las generaciones indígenas, a partir de las estructuras del imaginario, se han manifestado a lo largo de la historia y encuentran todavía resonancias en los fenómenos actuales que tienden por el contrario a reforzarse.

De esta manera el carácter clandestino e informal de la transmisión de creencias se ha elaborado ciertamente a partir de la tradición oral y escrita pero también a partir de una reelaboración de la memoria y la construcción de los imaginarios simbólicos y colectivos. Lo anterior ha permitido que los ritos y las creencias hayan sobrevivido a pesar de las lógicas de fragmentación existentes en las comunidades, como lo es la desigualdad social o el sometimiento de ellas a formas de desarrollo específico de un grupo externo. Lo mismo se puede decir con las lógicas de fragmentación como el fenómeno de las migraciones y el de la des-territorialización; a pesar de ello las creencias, la religiosidad y los ritos se han mantenido y transmitido. De aquí reside la importancia de estudiar dicha lógicas a partir de las transmisiones de creencias en los diferentes grupos y en el interior de las generaciones. Este modo de analizar hace referencia a la manera en la cual se transmiten las diversas costumbres y creencias en los grupos de pertenencia en un territorio fundador global (Creencias Mayores) y a partir de la construcción de un imaginario común local (creencias menores).

⁴⁹⁵ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 26.

Lo anterior señala que una transmisión con raíces comunes puede estar presente todavía entre los diferentes pueblos y grupos, lo que no significa que no surjan no obstante algunos cambios debidos a los intercambios elaborados durante los procesos migratorios. De esta manera podemos observar los ritos, cultos y creencias que guardan ciertos trazos comunes con el pasado vivido y con una diversidad de grupos (Creencias Mayores), pero en los cuales se agregan algunos tintes locales propios a su condición y experiencia (creencias menores). A partir de este enfoque observaremos que a pesar del mantenimiento de las tradiciones religiosas tradicionales, en la realidad encontremos en los mismos sistemas de creencias de las comunidades indígenas, trazos propios a la modernidad occidental reinante que los rodea.

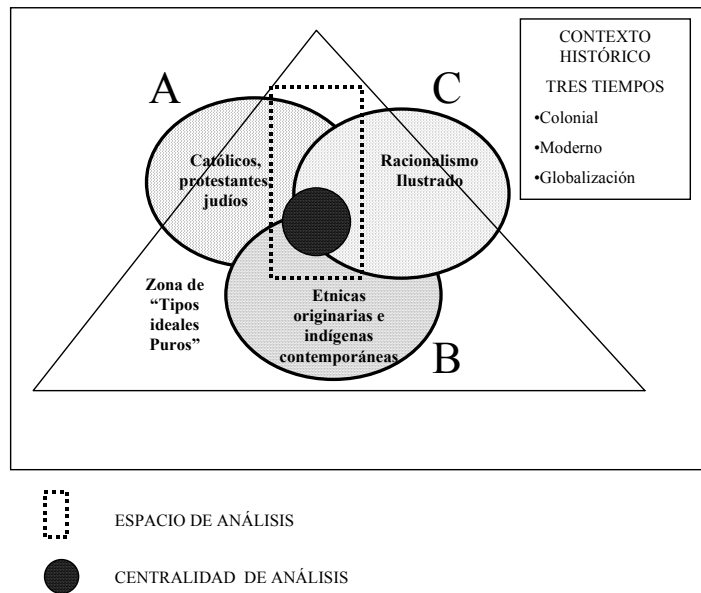
En lo que concierne con nuestra modelización de los sistemas de creencias planteada en el capítulo anterior podemos visualizar que las Creencias Mayores en cierta medida refieren a la religión (institucional), mientras que las creencias menores pudieran en cierta medida representar los factores instituyentes. Vale ser precavido pues en un sistema de creencias étnico-indígena en donde la tendencia pudiera ser más bien de tipo mágica, las Creencias Mayores no se inscriben forzosamente en una lógica de tipo religiosa institucional, sino mágica en donde más bien las Creencias Mayores como las menores están inscritas en dicha lógica.

En suma, lo que se ha querido dar a notar en el último capítulo e inicio de éste es el planteamiento y el enfoque a través del cual se va a describir la conformación de los sistemas de creencias existentes en realidades como la mexicana, en donde se conforman una serie de hábitos socio-histórico específicos que conviven y que en su relación generan relaciones asimétricas de poder, es decir desigualdades sociales. De esta manera se realizará un panorámico estudio e investigación, a partir de los discursos evocados (imágenes, símbolos, discursos orales, escritos, estandartes, establecimiento de creencias) por los diferentes actores pertenecientes a los diferentes sistemas de creencias analizados.

Veamos a continuación cual será nuestro espacio de análisis en los siguientes capítulos.

SISTEMAS DE CREENCIAS Y ESPACIO DE ANÁLISIS

Diagrama 1. Conformación de creencias en el contexto histórico-social de los mexicanos



DANIEL GUTIÉRREZ M.
EL COLEGIO DE MEXICO.

Conformación de creencias en el contexto histórico-social de los mexicanos

Como se puede observar, partimos del supuesto de la existencia de tres *ideales tipo* de sistemas de creencias (A, B, C) que como su nombre lo dice refiere a tres sistemas de creencias “puros” que describen creencias insertas en diferentes unidades culturales que han convergido de manera general y concatenada en la socio-historia mexicana. Se trata de creencias llamadas históricas de salvación, a saber aquellas referidas a las católicas, las protestantes o las cristianas reformadas, las judías en menor medida, etc., (A). Asimismo están las étnicas originarias e indígenas contemporáneas (B), y por último (C), las llamadas racionalistas ilustradas o seculares. Los tres sistemas de creencias orbitan en el contexto socio-temporal y geo-espacial, entrecruzándose, mezclándose, etc. Se supone que entre más alejado esté el punto de estudio de la centralidad de análisis más cerca se podría encontrar del ideal puro. Esto evidentemente es una abstracción de la realidad tal y como ya se ha planteado con Weber donde los tipos ideales son una abstracción del campo empírico que permite comprender la complejidad el mundo real, con el fin de interrelacionar afinidades causales observables. De ahí la necesidad al menos en este capítulo de esbozar en una primera instancia las principales características de estos sistemas de creencias de manera separada. Se conformarán entonces los llamados núcleos duros históricos de cada sistema de creencias,

especialmente, a través de la indagación de los discursos educativos, pues en ellos encontramos los discursos privilegiados para esta tarea. En la medida de lo posible se aludirán a tres cortes *epocales* donde en cada uno se puede observar el dominio de un espíritu del tiempo particular. Nos referimos tal y como se presenta en el diagrama, al contexto histórico de la época de la Colonia, el Moderno y el de la Globalización. Evidentemente para el caso del sistema de creencias étnico indígena se favorecerá el establecimiento conceptual del núcleo duro común de la época precolombina y el colonial, para el sistema de creencias cristiano-histórico la época colonial moderna y en lo que compete el racionalista-secular el contexto moderno y la globalización

Una vez realizado esta conceptualización de los núcleos duros en cada sistema de creencias se analizarán los hábitos socio-históricos, particularmente en el campo educativo, en donde se observarán las diferentes relaciones que han tenido los tres sistemas a lo largo del tiempo, desde la época de la Independencia hasta la actualidad (Capítulo IV). Esto es lo que corresponde al Espacio de análisis que hemos esbozado en el diagrama precedente.

Ahora bien la importancia del estudio de esta investigación vendrá con el análisis de las políticas educativas implantadas en las comunidades indígenas en la actualidad cuya época ha sido denominada la era de la globalización, donde efectivamente se observarán de manera empírica la conjunción de los tres sistemas de creencias en una comunidad indígena y particularmente cuando se relacionan espacio educativo y espacio familiar. Esto que nosotros llamamos *Centralidad de análisis* en nuestra gráfica es el punto nodal de toda la problemática, en donde se observará por una parte la manera en la que las Creencias Mayores y menores se imbrican y revitalizan los sistemas de creencias (mito magia y religión) de tal manera que el impacto en los comportamientos cotidianos y frente a las políticas de desarrollo de los miembros de las comunidades indígenas son del tipo híbridos, haciendo referencia a las conceptualizaciones de rol y actor de Goffman (Capítulo IV).

A manera de recordatorio, como se ha mencionado, el objetivo de este trabajo reside principalmente en estudiar la relación existente entre relaciones asimétricas de poder (estructuras de reproducción social) representadas por la llamada desigualdad social en las comunidades indígenas; las Estructuras mentales (sistemas simbólicos o de creencias) que se manifiestan a través de los ritos y la religiosidad; y las Infraestructuras políticas (técnicas y comportamientos) se ven reflejadas en las políticas educativas impuestas en las comunidades indígenas. Estos tres factores se pueden estudiar bajo diferentes acercamientos. La religiosidad por un lado, se puede estudiar a través de sus ritos y sus prácticas, pero también a través de las creencias que el individuo tiene-adapta-adhiere y que le permiten encontrar el lenguaje para descifrar e interpretar el mundo y su realidad. En este sentido, la religiosidad adquiere pertinencia en un contexto secularizado donde las

creencias, sí quizás no toman formas oficialmente religiosas tal y como se conoce con la religiones históricas de salvación, sí forman parte de una ética, de una moral construida, de una sacralidad; es decir, de una serie de creencias que tienen raíz en los sistemas de producción simbólicos. Para el caso del llamado sistema de creencia racionalista-secular inscrito en la llamada Modernidad, el factor de religiosidad y sacralidad es aquel vertiente de un monoteísmo (incluso se puede decir judeocristiano), en el cual a pesar de los esfuerzos realizados durante la época de las luces por separar tajantemente las cuestiones de la Iglesia y del Estado, el hecho es que las categorías mentales y organizativas de las sociedades occidentales siguen teniendo grandes caracteres vertientes de la religión en cuestión. Esto es lo que llamaremos sustratos soteriológicos del mundo. Este punto es importante de tender en cuenta pues nos permitirá más adelante hablar en términos de teodiceas (religiones históricas de salvación y racionalismo-secular) y de polydiceas (creencias étnico indígenas) para esquematizar las diferencias en cuestión de cosmovisiones entre lo que emana de las políticas educativas republicanas, las morales cristianas y las creencias étnico indígenas.⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ Al respecto vale recordar el epígrafe del capítulo anterior donde Marcel Gauchet menciona que “*está inscrito en función de una doble tesis auspiciada por la economía, que detrás de las Iglesias que perduran y la fe que mantiene su morada, la trayectoria viva de lo religioso está en el seno de nuestro mundo esencialmente acabada; y que la originalidad radical del Occidente moderno tiene que ver con la re-incorporación en el corazón del lazo social y de la actividad de los hombres, del elemento sacro que desde siempre los ha modelado desde afuera. Si acaso existiese un fin de la religión, no es en detrimento de la creencia que éste se inscribe, sino en la recomposición del universo humano-social no solamente por fuera de la religión, sino a partir y en contra-choque de su lógica religiosa de origen.*” Marcel Gauchet, (1985), *Op. cit*; y *La Religion dans la Démocratie*, col. Le Débat Gallimard, Paris 1997.

III.1.1 Sistema de Creencias Étnico-indígenas

“La accidentada orografía y la variedad climática propiciaron desde tiempos muy remotos la especialización productiva en microambientes y, a partir de ella, se impulsó un constante intercambio de productos. El intercambio fue, sino el único, uno de los principales motores de la interrelación de los agricultores. El contacto permanente produjo el flujo de técnicas e ideas, integró una temprana historia común y dio lugar a una recia unidad cultural, matizada por las diferencias locales. Ésta sería, precisamente, la gran particularidad de la tradición mesoamericana: la unidad en sus bases culturales y la diversidad de sus expresiones en el tiempo y en el espacio. Entre las manifestaciones más notables de esta unidad de fuertes contrastes se encontraron la cosmovisión y la religión.”

Alfredo López Austin.⁴⁹⁷

Creencias Mayores, creencias menores, Núcleos duros, habitus socio-históricos y sistemas de creencias: la encrucijada pendiente.

Es común encontrar en diversos estudios sobre los grupos indígenas la enunciación de la existencia a lo largo del tiempo de sólidos complejos culturales, políticos, económicos basados en la adecuación de diferentes redes de intercambio de todo tipo; tanto internas como externas.⁴⁹⁸ Lo anterior se suscribe tanto en el mundo mesoamericano de antes como en el de hoy. En tiempos precolombinos es una certeza que dichos intercambios permitieron generar los recursos materiales, económicos y simbólicos necesarios para construir y mantener sociedades altamente funcionales y organizadas, sobre todo si hacemos referencia a las etnias dominantes en aquellos tiempos.⁴⁹⁹ De manera general, durante toda la época mesoamericana *“las relaciones se generan a partir de los intercambios constantes de bienes; de los desplazamientos transitorios o permanentes de grupos dentro de la superárea; de los intereses compartidos entre las elites que gobiernan las diferentes entidades políticas; del dominio de unas sociedades sobre otras; de las acciones bélicas.”*⁵⁰⁰ Esto significa en primera instancia que no hay transmisión de conocimientos, de creencias, solidificación de culturas sin un proceso de intercambio e interacción. Según las épocas, los momentos y las culturas, estas interacciones pueden resultar en procesos de transmisión de largo plazo, o más presenteístas, teniendo un impacto de manera más estructural y agencial. Lo que no se puede negar

⁴⁹⁷ (2002), *Op. cit.*, p.15.

⁴⁹⁸ Véase Jacques Soustelle, (1955), *Op. cit.* Hay edición castellana en el Fondo de Cultura Económica. Cf. Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista*, Ed., Joaquín Mortiz, México, 1964; XII Coloquio Internacional de historia del arte, 1492 *Dos mundos: paralelismos y convergencias*, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1991; Alfredo López Austin, Leonardo López Luján, (2001), *Op. cit.*; Félix Báez-Jorge (comp), *Memorial del etnocidio*, Universidad Veracruzana, México, 1996.

⁴⁹⁹ Nos referimos particularmente a las culturas precolombinas más conocidas a saber, los Olmecas, los Toltecas, los Mixtecos, los Zapotecas, los Mexicas y los Mayas, así como culturas “autónomas” sólidamente establecidas como los Purépechas, los Huicholes, los Otomies, etc. Serán estos últimos los que estudiaremos con más profundidad en el capítulo siguiente.

⁵⁰⁰ López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, /2001), *Op. cit.*, p. 15.

es precisamente la importancia de dichas interacciones para la generación de Sociedad. En la época que nos compete (Mesoamérica).⁵⁰¹ Lo importante ha sido “*que las relaciones se constituyeron en forma estructural y permanente. En cambio, las meras relaciones comerciales o las simples copias de estilos artísticos entre las tres superáreas no bastaron para integrar a sus pueblos en una misma tradición.*”⁵⁰² Esto nos advierte la importancia precisamente de las creencias sobre los rasgos cuantitativos y materiales en la transmisión de factores culturales y en la solidificación de las unidades culturales. El imaginario no es cuantificable pero tiene un alto grado de impacto, supervivencia y fluidez en su transmisión que permite arribar hasta los rincones más insospechados de la reproducción cultural. Lo anterior es tan importante como el análisis de los sustratos contenidos en los programas o políticas educativos. No basta con aplicar políticas cuantitativistas y aumentar dos o más lenguas a los libros de texto, es necesario entender la proveniencia de los valores, de las creencias de cada grupo y potenciarlas en los espacios privilegiados de la transmisión simbólica como lo son el aula o la familia. Como se verá más adelante esto fue lo que generó una unidad cultural tan solidamente establecida que aún en nuestros días pervive, no solamente entre los grupos étnico-indígenas sino en gran parte de la población mexicana.

En la actualidad la alta funcionalidad y organización heredada de unidades culturales precolombinas no se observa propiamente en lo que compete las políticas de desarrollo internas a cada comunidad, sino más bien en las estrategias de supervivencia que cada grupo indígena ha puesto en obra para resistir o sobrellevar los procesos de colonización y después de la colonización interna que las culturas dominantes les han impuesto a lo largo del tiempo. Al respecto es difícil pensar que existan todavía hoy sólidas redes de intercambio entre las diferentes étnias-indígenas del país al mismo grado que las existentes antes de la llegada de los españoles. Lo que sí es posible aseverar es que existen sólidas redes de intercambio en el interior de las comunidades mismas; desde lo que algunos llaman zonas de refugio (Aguirre Beltrán) hasta lo que se ha denominado la comunidad de origen (Martínez-Casas). En este sentido podemos interpretar que el proceso, de la aquí denominada Conquista dóxica, ha llevado al fortalecimiento del intercambio de la localidad, de la comunidad (intra-étnica); en detrimento del intercambio y de la consolidación de redes entre diferentes grupos étnicos-indígenas (inter-étnico). Esto es sumamente relevante para nuestro estudio, pues lo anterior nos permite observar la manera en la que algunos sustratos comunes de

⁵⁰¹ “*Territorialmente Mesoamérica puede dividirse en seis áreas culturales: el Occidente, el Norte, el Centro, el Golfo, Oaxaca y el Sureste. Estas áreas fueron escenarios históricos de muchos pueblos, entre los que pueden señalarse, en distintas épocas, en el Occidente los tarascos; en el Norte los hombres de la Cultura Chalchihuites y los grupos llamados chichimecas que migraron durante el Posclásico; en el Centro los teotihuacanos, los toltecas y los mexicas; en el Golfo los olmecas, los huastecos y los totonacos; en Oaxaca los zapotecas y los mixtecos, y en el Sureste los mayas.*” López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 15.

⁵⁰² López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 17. Se refiere a las áreas Oasisamérica, Aridoamérica y Mesoamérica.

grupos étnicos precolombinos han podido sobrevivir a lo largo del tiempo, en el interior de grupos étnicos a través de la diseminación de dichos sustratos en pequeñas creencias locales.⁵⁰³ Lo anterior ha impedido que se desvanezcan las Creencias Mayores que se expandieron a lo largo y ancho de Mesoamérica, junto con los llamados núcleos duros; y que éstos se hayan disuelto en una infinidad de posibilidades simbólicas que han servido de amortiguadores de la conquista espiritual al lo largo del tiempo para todos los grupos indígenas, a pesar de la limitación en términos de interacción entre los diferentes grupos étnicos. Así, se puede observar que la transmisión de las creencias y de las religiosidades en la actualidad en las comunidades indígenas se lleva a cabo primero particularmente en el interior de las familias, y luego en el interior de las comunidades, y poco entre los diferentes grupos entre sí. Por tanto podemos afirmar que lo predominante como elemento de transmisión religiosa y simbólica en la actualidad en las comunidades indígenas es la que se lleva a cabo de manera intra-generacional, y ya no inter-étnica como solía caracterizarse durante la era precolombina, aunque en ocasiones ésta haya sido producto de la imposición de un grupo (mexicas y texcocanos, por ejemplo) sobre otro. De hecho autores aseveran que *“a medida que se iban deshaciendo las solidaridades étnicas y regionales, el pueblo y la comunidad se convirtieron en un espacio de repliegue, de resistencia y de acomodamiento al régimen colonial. En este refugio, los indios lograron mantener o crear una identidad (Sentido de la acción) colectiva, religiosa, económica e incluso jurídica, y pudieron escapar a los tormentos de una brutal desculturación.”*⁵⁰⁴ Este aspecto no es menor si se considera precisamente que las políticas educativas seculares (por muy multiculturales que sean éstas) han continuado desde sus inicios la fragmentación en la comunicación e intercambio inter-étnica, e incluso ponen ahora en peligro de extinción la transmisión cultural intra-comunitaria y familiar. Esto es una de las consecuencias de la Conquista dóxica. Independientemente de los valores y creencias que ahí están insertos y que son aceptados legítimamente; la poca posibilidad de intercambio entre diversas étnias ha impactado de manera importante en la transmisión de valores y creencias sólidamente establecidas desde la época precolombina. La educación secular al ser particularmente individualizante, fragmenta los espacios de comunalización que puedan existir en los territorios de los pueblos indígenas. La escuela no es espacio privilegiado para la inter-acción, sino para la individuación que comenzó con el proceso de la Modernidad ya establecido en Europa desde el siglo XV. *“En 1821 México logró, por medio de las armas, liberarse de la dominación española. Sin embargo, desde entonces, una parte considerable de la población –la indígena, la que se ha mantenido más distante de la cultura europea- sigue padeciendo condiciones económicas muy desfavorables y una marginación cultural*

⁵⁰³ El ejemplo más emblemático es por supuesto la religiosidad mariana.

⁵⁰⁴ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 23.

que reproduce los viejos esquemas coloniales.”⁵⁰⁵ Vale insistir al respecto y tenerlo muy presente, pues el espacio de las creencias y la religiosidad ha sido precisamente el privilegiado en la interacción étnico-indígena, y en el que las comunidades indígenas han podido establecer intercambios y proceso de socialización. Las historias globalizadoras, en las cuales incidieron mayoritariamente las sociedades étnicas dominantes en la época mesoamericana, produjeron formas de **cohesión** en amplios escenarios supra-étnicos, generando así, sustratos comunes que apelan a la memoria colectiva, a la llamada gran tradición, separándose de las historias locales-regionales, que tienden a la especificidad. Sin embargo, debemos tomar en cuenta que estas historias globalizadoras también presentan diferencias entre sí.⁵⁰⁶

La diferencia entre los sistemas dominantes mesoamericanos y los que se llevaron a cabo durante la colonia después, y que nos permite observar las diferencias de dinámicas de la interacción (intra e inter étnica); es que en los tiempos precolombinos a pesar del “dominio político directo de los grupos dominantes, este dominio no parecía *“haber sido la finalidad del sistema, ni las armas el medio normal para lograrla. Su poder se ejerció a través del control de las redes de comercio y sus objetivos fueron básicamente mercantiles.”*⁵⁰⁷ En este sentido, los mexicas aparecen como la gran excepción, pues en vísperas de la Conquista ya se habían volcado al exterior de su propia región para dilatar su poder en un radio de control político de dimensiones inusitadas. Su acción bien pudo haber sido el preludeo de una nueva era mesoamericana, interrumpida bruscamente por la llegada de los españoles.⁵⁰⁸ Ese preludeo no era más que el paso de un religiosidad henoteísta a una monoteísta, base esencial de una religión institucionalizada y monopólica. Pero incluso a pesar de ello no se negaba la Diversidad de cultos, es más se fomentaba la interacción entre ellos.

Otrosí, cabe señalar, como es conocido, que durante la colonia y la era postcolonial el espacio de socialización de los grupos indígenas se confinó al aspecto simbólico de las religiosidades y al campo, de modo que la agricultura ha sido por mucho el espacio material en donde la mayoría de las comunidades indígenas han reproducido sus sistemas de creencias. Ciertamente hoy se habla de indígenas urbanos, pero para muchos de estos grupos indígenas su

⁵⁰⁵ López Austin, Alfredo (2002), *Op. cit.*, p. 15.

⁵⁰⁶ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 300.

⁵⁰⁷ De hecho *“los teotihuacanos difundieron estilos y modas, los cuales fueron reproducidos por doquier como parte de las estrategias de ostentación que practicaban las elites locales. [...] no hay bases para sostener que estuviese entre las metas de Teotihuacan la imposición de sus instituciones políticas creencias religiosas o manifestaciones artísticas en los territorios que ingresaban en su esfera de dominio.”* Cf. López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 301. Al respecto véase la diferencia que siempre ha existido entre Brasil y el resto de Hispanoamérica, en el sentido que en cierta medida en Brasil, además de existir una mayoría de pueblos nómadas o seminómadas cazadores-recolectores, el colonialismo fue prácticamente comercial.

⁵⁰⁸ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, pp. 301-302.

comunidad de origen todavía sigue encontrándose en el campo. Lo anterior es de suma importancia pues no se trata únicamente de relacionar indígenas con el mundo campesino, y todo lo que esta asociación conlleva; sino dar cuenta que el mundo de la religiosidad que ha sido transmitido en las comunidades indígenas a lo largo de la Conquista dóxica ha sido mayoritariamente aquel vinculado a las deidades del mundo rural, y no las urbanas que empezaban a dominar de manera pronunciada a la llegada de los españoles, como el tan conocido Quetzalcóatl, deidad que tomó particular importancia en los espacios urbanos. De ahí, que se observe al respecto que las creencias de los indígenas en la actualidad, no sean precisamente las de Tlaloc, o las de Huitzilopoztli, menos aún las de Kukulcan; sino aquellas creencias locales y rurales (creencia menores) referidas al mundo mágico del campo. Todo esto ha sido transmitido a partir de los ritos vinculados al campo y el entorno natural, “*por eso, [...] en el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, [...] se...]* han preservado importantes elementos de la cosmovisión prehispánica, en el contexto del sincretismo con la religión católica. [...] En este sentido, los cultos del agua y de la fertilidad agrícola siguen teniendo tanta importancia para el campesino indígena actual como para el de hace siglos.”⁵⁰⁹ En suma, vale recalcar que es a partir de estos núcleos comunes mágicos y rurales que formas de organización desde la antigüedad terminaron por penetrar gran parte de las culturas de Mesoamérica, encontrando serias semejanzas en las estructuras de reproducción cultural del resto de los pueblos indígenas de hoy.

La diversidad en la unidad de Mesoamérica

Hablar de sistemas de creencias étnico-indígenas es referirnos a las sociedades indígenas actuales con raíces mesoamericanas provenientes particularmente del mítico territorio que va de Aztlán-Chicomostoc hasta la tierra de la deidad Kukulcan. “*Debemos recordar [...] que en el vasto territorio norte de nuestro país vivieron pueblos que no alcanzaron la complejidad social de los mesoamericanos*”,⁵¹⁰ por lo que las distancias culturales se fueron extendiendo a lo largo del tiempo. Lo contrario sucede con los vastos territorios de lo que hoy es Centroamérica cuyas ciudades antiguas denotan un vínculo estrecho entre los dos. Al respecto ya el fraile “*Bartolomé de las Casas [...] en aquel entonces hizo notar [...] la semejanza entre las creencias de los guatemaltecos y las de otros pueblos que hoy denominamos mesoamericanos [...] extendiéndose hasta las provincias de Nicaragua y Honduras, y volviendo hacia la de Jalisco, y llegaban [...] a la provincia de Colima y Culiacán.*’ *Las sociedades indígenas de este vastísimo territorio integraban,*

⁵⁰⁹ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 23.

⁵¹⁰ López Austin, Alfredo (1985), *Op. cit.*, p. 13.

evidentemente, una unidad.”⁵¹¹ Desde entonces poco ha sido cuestionado la existencia de núcleos comunes entre los diferentes pueblos, particularmente si se observan las ritualidades entre los grupos étnicos mesoamericanos precolombinos y los de la actualidad. Empero lo que si es ciertamente una interrogante todavía en el mundo académico es conocer cómo metodológicamente y teóricamente se pueden establecer elementos conceptuales de comprensión en lo relativo a la transmisión de la religiosidad étnico-indígena por más de 1300 años. En este sentido lo que se busca con la definición de los sistemas de creencias y su núcleo duro común son formas diferenciadas que se interrelacionan, pero que terminan por sustraer códigos de comportamiento y creencias provenientes de un fondo común. De hecho hay quienes insisten que “*Mesoamérica [...] gozó de una historia común nacida en las remotas épocas de la sedentarización agrícola [donde] durante los 1300 años anteriores a los primeros procesos de jerarquización social, los cultivadores de maíz construyeron los principios fundamentales de lo que sería a la postre una de las tradiciones más creativas, del continente antes de la ocupación europea. [...] Este complejo se entretejió con la acción globalizadora de sociedades que hemos definido como ‘protagonistas’. En términos muy generales, la historia de la tradición mesoamericana se caracterizó por ser de muy larga duración; fue un proceso ininterrumpido que duró cuatro milenios.*”⁵¹² Así al afirmar la existencia de un proceso ininterrumpido de más de cuatro milenios hacemos referencia a los avances del método arqueológico y de la antropología simbólica. Empero sigue de todos modos siendo una interrogante mayor la cuestión de la transmisión religiosa, más aún en lo que se refiere al proceso que aquí denominamos de conquista dóxica: ¿cómo siguen perviviendo aún ritualidades con el mismo significado de religiosidad que en la antigüedad? La pregunta está aún en el centro del debate: ¿cómo las creencias étnico-indígenas han pervivido en la actualidad, provenientes de creencias existentes en la era precolombina? Más aún vale preguntarse ¿a partir de qué elementos podemos al menos vislumbrar pistas de investigación para entender este proceso de transmisión? Es aquí donde entra al escenario la sociología de las creencias desdeñada por la sociología de las religiones en razón de estar esta última demasiado obnubilada con los análisis de la religión, de lo institucional, particularmente la institucionalidad de las religiones históricas de salvación.

De aquí la importancia de la modelización presentada en el capítulo anterior; ya que ante todo la sociología de las creencias plantea la importancia de lo simbólico en la vida de todos los días, es decir, en eso que se llama la construcción del Sentido de la acción (identidad), y que hoy se debate de manera importante con la discusión teórica alrededor de la conformación de las identidades (Sentido de la acción). Sin adentrarnos por el momento en esta discusión observamos

⁵¹¹ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 58.

⁵¹² López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 300.

que es precisamente en la conformación de las identidades (Sentido de la acción) donde podemos resumir teóricamente toda la problemática que aquí se plantea, pues “*las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden –finalmente– en aspectos relacionados con la identidad (Sentido de la acción) y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socioculturales.*”⁵¹³ Por otro lado, es importante tener en cuenta que la noción de Mesoamérica no sólo refiere a las identidades (Sentido de la acción) y la continuidad étnica de ayer y hoy, enclavadas particularmente en una zona geográfica específica, sino que hace referencia a una forma de intercambio bien precisa y a una unidad cultural sólida que permite hablar de formas de organización y de ver el mundo comunes. Se trata, en una palabra, de cosmovisiones compartidas comunes y diferenciadas, pues “*las historias específicas de cada área mesoamericana, de cada región y de cada localidad fueron de naturaleza muy distinta. Aunque no sólo se forjaron en el acontecer interno, casi siempre miraban hacia adentro unidas de manera indisoluble a la geografía, la economía y la política locales, y al juego secular de las particularidades étnicas, lingüísticas y culturales de sus actores. En ellas intervinieron –y se formaron- las identidades (Sentido de la acción).*”⁵¹⁴ En otras palabras las identidades (Sentido de la acción) étnicas son derivaciones de contextos internos (unidades) como externos (diferenciaciones), conglomerados en áreas geográficas concretas (unidad) en continuos e intensos intercambios económicos, culturales y sociales (particularidades). Ya el mismo Jaime Litvak King destacaría “*el papel que tuvo el intercambio interétnico en la conformación de Mesoamérica, proceso que, a partir de zonas caracterizadas por su diversidad ambiental, formó una red de relaciones normales en equilibrio siempre cambiante.*”⁵¹⁵

El intercambio, más aún el intercambio en la diversidad, ha enriquecido a los pueblos, más que fragmentarlos. Ha generado formas comunes de comunicación; ha generado *interacción*. De hecho, “*Eduardo Matos Moctezuma estima que el concepto de Mesoamérica es sinónimo de la presencia de un modo de producción existente a partir de los olmecas y que se irá extendiendo hasta llegar en el siglo XVI, a los límites territoriales establecidos por Kirchhoff.*”⁵¹⁶ En otras palabras podemos decir que la tendencia de los recientes estudios muestran que Mesoamérica es

⁵¹³ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 19. Los subrayados son míos.

⁵¹⁴ López Austin, Alfredo y López Luján, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 300.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 62.

realmente una Unidad⁵¹⁷ cultural en la diferencia que se ha expresado paulatinamente desde antaño hasta la actualidad. Dicha terminación “*deberá referirse, entre otras muchas cosas, a los nexos causales de la incorporación de sociedades al sistema; a los nexos cohesivos que permitieron que, una vez incorporadas, se mantuvieran permanentemente relacionadas entre sí, y a los nexos estructurales, que hicieron que cada una de ellas articulara su acción en la complejidad del sistema como uno de sus componentes.*”⁵¹⁸ Esto es precisamente lo que se quiere dar cuenta con la noción de sistemas de creencias y habitus socio-históricos, es decir, un sistema común a grupos específicos que establecieron nexos de comunicación y transmisión; pero presentando una serie de diferencias entre sí que terminaron por enriquecer el sistema mismo en un proceso constante y/o intensificado de intercambio. Como se puede ver, el intercambio entre grupos diferenciados no ha significado la homogenización de las culturas ni su aislamiento (quizá hablemos de marginalización), sino más bien una cierta continuación cultural. La interrogante en nuestra problemática englobará por tanto no sólo la manera en cómo se han mantenido dichos nexos a lo largo del tiempo y de qué manera se han transmitido valores y creencias, sino también haciendo referencia a la gran diversidad de todo tipo que se observa en los diferentes grupos étnicos de ayer y hoy y las relaciones de poder que ahí se insertan (habitus socio-históricos). De hecho, podría parecer paradójico que haya sido precisamente la diversidad geográfica y humana encontrada en Mesoamérica el factor esencial de la construcción de esta tradición común que aquí se quiere destacar. Por ejemplo, durante el posclásico oaxaqueño tanto como en el posclásico tardío mexicana, encontramos un enriquecimiento y diversificación mayor del paisaje cultural, como consecuencia de los vaivenes políticos y los flujos migratorios, en donde había hablantes de nueve lenguas de la familia oaxaqueña (amuzgo, chatino, chocho, ixcalteco, mazateco, cuicateco, mixteco, triqui y zapoteco), dos lenguas de la familia mixe (mixe y zoque), más el chontal, el suave y el náhuatl. Lo anterior no inhibió los contactos sociales ni el incremento insólito en los intercambios de bienes e ideas que trascendieron cotidianamente las fronteras políticas y étnicas enriqueciendo el sustrato cultural compartido.⁵¹⁹ De ahí que la diversidad no signifique el antagonismo de sustratos o unidades culturales comunes, sino el enriquecimiento de sustratos culturales comunes pero diferenciados. Ha ahí la fortaleza del sistema cultural mesoamericano. Si existe una razón por la cual se puede hablar de un sistema de creencias étnico-indígena común con raíces en la era precolombina; y muy a pesar de la Conquista dóxica, es precisamente aquella que hace referencia a

⁵¹⁷ Cabe señalar que la Unidad expresa una entidad cerrada y homogénea (identidad (Sentido de la acción), individuo, Estado-nación), por lo contrario, la noción de unicidad traduce la apertura, lo heterogéneo (identificación, persona, policulturalismo).

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 252.

la gran riqueza de esta unidad cultural, que ha terminado por conformar un entramado complejo de símbolos y creencias, difícilmente destructibles frente a los embates de las conquistas y las imposiciones. Este factor del entramado cultural más que ser una característica del mesoamericanismo, lo es también, como se verá subsecuentemente, del sistema cultural cristiano y del capitalismo moderno occidental secular.

Es en esta dirección, que con justeza se puede hablar en la actualidad de un sistema de creencias étnico-indígenas que tiene su raíz desde los tiempos inmemoriales y que de manera informal o formal se han mantenido los nexos estructurales que los han conformado. De ahí no sólo que se hable en términos de sistemas de creencias y núcleos duros, sino de igual forma de habitus socio-históricos. Habría todavía que preguntarnos la repercusión que ha tenido sobre los nexos estructurales la fragmentación del intercambio mismo entre las etnias que han advenido a través de la Conquista dóxica. ¿Qué tanto dicha fragmentación y reproducción de la desigualdad social, ha marcado la pauta de las relaciones de los grupos indígenas entre sí y con el Estado-nación? Así, tal y como la diversidad y el intercambio es fuente de solidez de un sistema de creencias, su “talón de Aquiles” es su fragmentación. Como veremos de manera mucho más detallada en el siguiente capítulo, una de las razones de la reproducción de la desigualdad social en los pueblos indígenas ha sido, por un lado, la existencia de la diversidad étnica en la unicidad desde tiempos inmemoriales, pero por el otro lado la fragmentación del intercambio entre esta diversidad a lo largo de la llamada Conquista dóxica. La unicidad cultural ha dejado paulatinamente de enriquecerse. Esto es precisamente la repercusión que observamos con la imposición de sistemas de creencias monoteístas y demasiado institucionalizados, pues terminan por imponer un monopolio sobre el intercambio (sea cultural, económico, social) así como sobre la reproducción del sentido simbólico.

En suma, si entendemos *“la definición de Mesoamérica a partir de tres elementos entrelazados: a) un patrón de subsistencia basado principalmente en las técnicas del cultivo del maíz; b) una tradición compartida creada por los agricultores en el territorio estudiado, y c) una historia también común, que hizo posible que dicha tradición de agricultores se fuera formando y transformando a lo largo de los siglos,”*⁵²⁰ entonces podemos dar cuenta de patrones y estrategias de supervivencia que se fueron complejizando con los intensos intercambios de todo tipo a partir de estructuras técnicas de organización comunes (a.-técnica). Lo anterior denota por tanto una cosmovisión común, con un sistema de creencias interconectado (b.- ética); y una historia común de rezago, menosprecio, conmiseracionismo y de políticas públicas poco adecuadas a los contextos y factores étnico-indígenas mesoamericanos antes mencionados (c.- estética). También da cuenta no solamente de la existencia de una diversidad y complejidad mayores en la región, sino de la riqueza

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 66.

que ha representado el intercambio de esa diversidad en la consolidación de un sistema cultural común, a pesar de su constante fragmentación y embates culturales a lo largo del tiempo por parte de otros sistemas culturales. Estos tres hilos conductores reflejan por tanto: una tradición básica producida por una historia común de larga duración, una historia local-regional y una historia globalizadora donde según la época, el área y la región se presentan con una cierta particularidad. De ahí, ciertamente algunos grupos participaron a los acontecimientos regionales, participaron a las relaciones globalizadoras de su momento, mientras que otros permanecieron alejados del acontecer histórico manteniendo el nivel del mesoamericanismo aldeano fundamental.⁵²¹ Es así como podemos ir conectando las Creencias Mayores de las que hemos venido hablando con el sistema de creencias étnico-indígenas y su núcleo duro común desde la época precolombina hasta la actualidad.

Lo anterior nos permite hablar de una tradición mesoamericana pasada y presente, siempre y cuando se recuerde que la tradición como concepto implica además de una construcción social, la integración de un núcleo duro común (no inmune a la transformación histórica pero muy resistente al cambio) y de elementos más mutables que marcan los ritmos intermedios de la evolución histórica que terminan por definir las culturas que hoy observamos. *“En consecuencia, la unidad mesoamericana no implica necesariamente la existencia de rasgos culturales comunes [...]. Dicha unidad descansa, más bien, en una historia compartida por sociedades de desigual grado de complejidad; [...] fincado en muy intensas relaciones que convirtieron a este conjunto heterogéneo de pueblos en coproductores de un sustrato cultural”*⁵²² y al mismo tiempo de sistemas culturales muy resistentes a lo que algunos llaman la Conquista dóxica.

Por tanto, es de suma importancia tanto para nuestro estudio como para la comprensión de los elementos analíticos aquí propuestos. Un sustrato, una unidad cultural comunes, en suma, un sistema de creencias específico a una cultura, no se conforma de una sola vez y para siempre, sino a través del transcurrir del tiempo, con los intercambios que se van dando de manera concatenada, con los conflictos, las alianzas, etc. (habitus socio-histórico); todo ello va agregando elementos cada vez más heterogéneos que se van incorporando a esa envoltura que cubre el núcleo común y el sistema de creencias del grupo. Así, ciertamente no esperamos encontrar comportamientos o ritos de facto por parte de los grupos indígenas de hoy completamente iguales a los de sus predecesores, o bien comportamientos idénticos entre grupos étnicos comparados en la actualidad; incluso aún entre generaciones de un mismo grupo étnico. La diversidad y su enriquecimiento se encuentran en todos los niveles. La Mesoamérica *heterogénea* significa que la historia mesoamericana no sólo

⁵²¹ *Ibid.*, p. 302.

⁵²² *Ibid.*, p. 67.

tuvo elementos globalizadores sino también se mantuvo permanentemente la intercomunicación del gran complejo cultural.⁵²³ A partir de este eje de reflexión podemos decir que ciertos elementos comunes de lo mesoamericano han pervivido en la actualidad en los grupos étnicos del país. Lo cual significa que buena parte del sistema de creencias étnico-indígena observable en la actualidad se fue consolidando, la mayor parte del tiempo de manera informal, a lo largo de los quinientos años de la denominada Conquista dóxica que arranca con la Ley de Burgos (1512) y continúa en la actualidad con las llamadas políticas multiculturales, en un proceso de diversidad intensa e interconexión, aunque ésta como se ha mencionado se haya cantonado cada vez más al espacio comunitario y familiar (intra-étnico); y menos al supra o inter étnico.

En efecto, lo que es importante dar cuenta es que esta transmisión tal y como se mencionó pasó particularmente de la transmisión inter-étnica a la intra-étnica o intra-comunitaria que repercutió en cambios importantes de dinámica al pasar de una transmisión más bien legítima y formal, a una informal y constantemente imbatida por las creencias dominantes y aparentemente oficiales. Eh ahí efectivamente el meollo del asunto, al menos en cuanto a la reproducción de la desigualdad social se refiere. Los intercambios y los elementos cada vez más heterogéneos que se fueron agregando e incorporando de manera concatenada con los conflictos y las alianzas (habitus socio-histórico); cubriendo los núcleos comunes y el sistema de creencias del grupo no se dieron de la misma forma antes y después de la conquista. Y esto principalmente por la constante ablación que se realizó de las creencias, y múltiples religiosidades que constantemente interactuaban entre sí. Independientemente que durante la Mesoamérica precolombina hubiera conflictos y sometimientos entre culturas, éstos nunca se dieron a partir de la erradicación de formas simbólicas y sagradas de religiosidad, como se ha hecho durante toda la Conquista dóxica. En otras palabras no se monopolizaban al menos por lo que ahora se sabe, la reproducción legítima de sentido.

Nos encontramos entonces con la existencia de dos mesoaméricas: la de las guerras floridas y conquistas comerciales, y la de la Conquista dóxica. Las dos están conformadas por los grupos indígenas del país, con sus creencias y conteniendo elementos comunes en la diversidad. Pero esta historia globalizadora de la doxa hace referencia principalmente a la imposición (aceptada o no) de formas aparentemente legítimas y únicas de organizar a una sociedad, monopolizando toda forma alternativa de interacción e intercambio a partir de la apropiación de la producción legítima de los simbólico y lo sagrado. No hay sistemas de creencias comunes entre sí e interactuando armónicamente en la diversidad, sino sistemas de creencias que constantemente buscan imponer la producción de su Sentido de la acción (identidad (Sentido de la acción)). En una palabra el

⁵²³ *Ibid.*, p. 302.

mestizaje entre el sistema de creencias étnico-indígena y los pertenecientes a la Conquista dóxica nunca ha existido.

Del intercambio en la diversidad

Tal como lo vimos en el primer capítulo los intercambios y el mestizaje durante la Conquista dóxica sólo se han dado a partir de factores biológicos y algunos otros culturales que no terminaron por armonizarse generando grupos híbridos de identificación. Es decir, grupos que terminaron por movilizar aisladamente las diferentes herencias culturales que les han sido legadas o impuestas. Como es sabido en toda dinámica de conquista los mayormente perjudicados en este proceso son aquellos grupos que se ven impedidos o limitados en el campo simbólico, cultural, social y/o económico a continuar el proceso de intercambio. Aquellos grupos que más que poder decidir sobre las formas y modos de intercambio, tienen que someterse a aquellos espacios otorgados. Y lo anterior incluye evidentemente la producción de sentidos, pues en todo proceso de intercambio (inversión-producción-venta) es necesaria la producción de sentidos. Como se sabe los grupos indígenas son los que mayormente han sufrido dicha conquista dóxica, encerrando su mundo de intercambio al campo de lo simbólico, intra-familiar e intra-comunal, al dominio económico de las artesanías y posteriormente al del comercio de fritangas en las ciudades, así como al espacio del campo y la agricultura. Esto sin duda ha ido marcando paulatinamente no sólo la conformación de su habitus socio-histórico, sino sus formas de respuestas frente a las políticas estatales. Bien lo dicen López Austin y López Lujan: *“en proporción considerable, la población sobreviviente se mestizó y se transformó culturalmente para constituir la parte mayoritaria de la llamada sociedad nacional del México contemporáneo. [Pero] otro numeroso sector conservó sus lenguas autóctonas y sus tradiciones nativas, aunque severamente afectados por el expolio, la explotación colonial, la intervención política y religiosa y la relegación cultural. Quienes forman parte de este último sector continúan, después de más de cinco siglos, sujetos a un régimen de tipo colonial que, pese a los discursos oficiales y a las pretendidas justificaciones académicas, se agrava en los últimos años con la implantación de la política neoliberal que profundiza las diferencias entre los mexicanos.”*⁵²⁴ Lo que nos ocuparía entonces por el momento es observar de qué manera lidian los grupos indígenas en la actualidad con los sistemas de creencias y sus correspondientes habitus socio-históricos que los han limitado a su forma de intercambio en los últimos quinientos años. Cuáles han sido sus respuestas dadas, en suma cómo se conectan habitus socio-históricos primarios, con habitus socio-históricos secundarios. Así, a pesar de que *“los indígenas viven hasta nuestros*

⁵²⁴ López Austin, Alfredo, (Coord.), (2002), *Op. cit.*, p. 22.

días una situación cultural marginada y dependiente [...] las vías religiosas construidas a partir del siglo XVI, [han sido] el único espacio de comunicación privilegiado, manteniendo la cohesión de las comunidades y constituyen, hasta cierto punto, elementos de resistencia.⁵²⁵ Estas diferentes vicisitudes en el tiempo y la relación con otros sistemas de creencias es lo que confiere teóricamente la dinámica de los habitus socio-históricos. “En la actualidad como en repetidas ocasiones a lo largo [de la historia] los pueblos indígenas se rebelan contra el poder político y económico que los mantiene en la miseria, en la insalubridad y en el abandono, o que irrumpe en sus territorios en aras del progreso y la captación de capitales extranjeros. Las armas de la resistencia indígena son pocas; pero entre las más valiosas se encuentra el legado cultural que, forjado a lo largo de 13 siglos, durante todo el Preclásico Temprano formó la esencia de Mesoamérica. Como antaño, los rebeldes recurren al símbolo cohesivo y esperanzador del hombre-dios. No es el Quetzalcóatl prehispánico ni el Canek colonial”⁵²⁶, sino toda una serie de símbolos que fragmentadamente a partir del imaginario conforman una sólida armadura de cohesión social en el interior de las comunidades (intra-étnico).

De la religión popular como formas de resistencia

Muchos autores hablan de religión popular para describir la manera en la que algunos símbolos religiosos de los antiguos indígenas son insertados en la religiosidad cristiana,⁵²⁷ particularmente la católica, otros menos avisados hablan de aculturación, no obstante lo que parece dar cuenta esta cohabitación de formas de religiosidad autóctona envueltas de religiosidad cristiana son las formas de resistencia que se han presentado a lo largo del tiempo, y que no reflejan precisamente mezclas concretas de simbolismos y sacralidades, sino fragmentaciones entre las diferentes creencias interviniendo en dicho proceso, y formas de resistencia veladas. Vale recordar que los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como mediadores simbólicos que, en algunos contextos, terminaron sincrétizándose con las imágenes católicas, pero que representan formas claves de la resistencia ideológica sirviendo como materias primas de transmisión de la superestructura cultural. En efecto uno de los elementos que contienen dichas resistencias, es precisamente la transmisión de manera informal de creencias, religiosidades y sentidos de la acción (identidades de larga duración). Ciertamente al hablar de las religiones populares se hace referencia a los fenómenos sincréticos de simbolismos y significados sagrados, se

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁵²⁶ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 302.

⁵²⁷ Evidentemente se puede hablar de religiones populares refiriéndonos a las de los obreros, a las de los futboleros o a las de los fanáticos de la música, empero huelga decir que aquí se hace referencia a la religiosidad popular vinculada con los pueblos indígenas.

hace referencia a la pluralidad en la que se integran diferentes grupos sociales (nacionales, clasistas, étnicos, etc.) a través de los variados y fascinantes disfraces de las divinidades. Se habla de sincretismo como un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas.⁵²⁸ Empero, poco se habla de hibridismos como formas que presentan en realidad pocos elementos sincréticos y más bien dan cuenta de formas informales de transmisión de religiosidades. “*Así, las imágenes simbólicas presentes en las cosmovisiones mesoamericanas han sido reformuladas, revividas de manera continua, semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación. El concepto de sincretismo, por sí mismo, resulta insuficiente en su contenido y extensión para expresar la extrema complejidad de los múltiples tránsitos, mezclas, indeterminaciones y semejanzas simbólicas que puso en movimiento el dominio colonial. [...] Remiten a dos pares de oposiciones morales en la mentalidad colonialista: lo ‘cristiano’ frente a lo ‘pagano’; lo ‘civilizado’ en oposición a lo ‘salvaje’.*”⁵²⁹ Por tanto, al hablar de la articulación de las deidades prehispánicas con sus paralelos numinosos en el contexto del catolicismo es necesario observar las diversas estrategias de evangelización aplicadas a partir del periodo colonial y que motivarían distintas respuestas indígenas, como será el caso para las políticas educativas. Se puede decir, que principalmente eso que se llama religión y/o religiosidad popular (en lo que se refiere a los grupos étnicos indígenas) no es más que la apelación para dar cuenta de la dinámica informal que nosotros hemos modelizado con los llamados sistemas de creencias, es decir, aquella dinámica de cuatro elementos (magia, mito, religión y ciencia) que se ven entrelazadas mutuamente manteniendo universos de significado, y procesos espaciales de resistencia-dominio. De ahí que al hablar de religión, como concepto se hable particularmente de la jerarquía institucional remitiendo a un proceso de ideologización en el que formalmente se adoptan los símbolos de la religión hegemónica, mientras que en el nivel profundo, la dinámica se sustenta en los rituales y expresiones míticas tradicionales, así como en los aspectos mágicos siempre existentes en cualquier institución religiosa, gestando así el marco de la comunidad de devoción, es decir, lo que se llama la religiosidad.⁵³⁰ Es en este sentido que al hablar de sistemas de creencias étnico-indígenas no se pueda cantonar al referente de la institucionalidad religiosa y dejar de lado lo instituyente de la religiosidad.

Ciertamente el término de religión popular refleja el impacto que tuvo la conquista española y los cambios radicales que ésta generó. Sin duda representa los cambios radicales que se efectuaron en “*las bases sociales, económicas y culturales de lo que había sido Mesoamérica. La*

⁵²⁸ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 21.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁵³⁰ *Ibid.*, pp. 21-22.

*religión mesoamericana*⁵³¹ dejó de existir en el siglo XVI al extinguirse la autonomía indígena que la hacía posible. Los conquistadores españoles justificaron su dominio con la imposición de la religión cristiana sobre los vencidos. Esto implicó una evangelización forzada que produjo la destrucción de las instituciones religiosas mesoamericanas y la persecución de sus fieles. [...]. Algunos de sus elementos constitutivos de la antigua religión, principalmente los que conformaban el 'núcleo duro común' resistieron el embate de la dominación. Con ellos, los indígenas asimilaron el cristianismo a partir de sus propias estructuras culturales, por lo cual las creencias nacidas durante la Colonia derivan de dos vertientes principales –mesoamericana y la cristiana– en una difícil conjugación, adaptada a una historia totalmente nueva: la de una dominación colonial. No puede hablarse de una sola religión indígena colonial, pues las nuevas condiciones sociales y políticas dividieron a los pueblos indígenas y los sometieron en muy distintos grados de influencia europea. [...] Las distintas formas de pensamiento y culto indígenas mantienen muchas características comunes.⁵³² Por tanto no es seguro que sólo se pueda remitir al hablar de religiosidad popular como formas de sincretismo religioso. Religión popular parece remitir precisamente a esta final aceptación (querida o no) de creencias y simbolismos cristianos e indígenas acabadamente integrados en una Iglesia al punto de hablar en términos de una institucionalización de creencias religiosas. Es claro que la religiosidad popular representa más bien un espacio legitimado, permitido por las fuerzas de constricción de la Conquista dóxica (Corona-cruz, Republica-bandera) en donde a lo largo del tiempo se han dado estrategias de supervivencia, de resistencia de los grupos indígenas a los embates de la dominación colonial primero, y aquellos del Estado-nación después. La conquista espiritual (tanto la católica, como la racionalista secular) ha sido tan implacable que incluso en el único espacio permitido de socialización para los pueblos sometidos (el de la religiosidad) los indígenas han tenido (de manera consciente o no) que velar, maquillar, enmascarar la transmisión de creencias y símbolos pertenecientes a su unidad cultural de pertenencia. El hecho de tener que hacer referencia a una "religión popular" más que a una Iglesia indígena o una religión india para hablar de los sistemas de creencias étnico indígenas da muestra una vez más del impacto teórico que la sociología de las religiones ha tenido para conceptualizar los diferentes fenómenos de religiosidad que se ofrecen a nuestro observar. Una vez más el análisis en términos de religión popular marca una separación entre lo institucional y lo instituyente, entre lo mágico y la religión, entre lo sagrado y lo profano, velando, al menos en términos teóricos la socio-historia de la transmisión religiosa de las comunidades indígenas.

⁵³¹ Lo cual no significa que la religiosidad haya desaparecido. Aquí se habla de institución religiosa, y no de formas simbólicas de comunalización.

⁵³² López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, pp. 20-22.

Por tanto vale insistir que cuando se habla de religión popular pocas veces se hace referencia a las estrategias de supervivencia, y a la transmisión informal, y más bien se habla de una institución sagrada donde se entremezclan creencias de tipo autóctono, y otras de tipo cristiano. Lo anterior se advierte particularmente por la influencia de la sociología de la religión, es decir, por la influencia de una sociología de la institucionalidad religiosa sobre las interpretaciones de los fenómenos relacionados con lo simbólico. He ahí el choque que se produce cuando se tratan de analizar fenómenos que se encuentran fuera del marco histórico de las religiones de salvación como podría ser el caso de las religiosidades indígenas. Es en este sentido que abogamos por hablar, al menos de manera momentánea, en términos de religiosidad, y para ser más precisos de religiosidad étnica-indígena. Incluso aún, sería difícil hablar de religiosidad popular como la conjunción de una sola unidad cultural que terminó por resolver la imposición colonial y moderna espiritual en las comunidades indígenas. Más bien habría que plantear aquella problemática que todavía existe entre la diferenciación cultural de las comunidades indígenas entre ellas a pesar de un núcleo duro común compartido, así como en referencia al cristianismo y la racionalidad secular. De ahí la necesidad de analizar dicha relación en términos de la problemática de habitus socio-históricos, más que en términos de religión popular, incluso de religiosidad.

De este modo, tal y como la historia de Mesoamérica se ha tejido a partir de aquello que se llama lo mesoamericano (producto básico de la gran tradición) conjuntado con lo local-regional y aunado a la acción globalizadora de los grupos dominantes ('protagonistas'),⁵³³ el habitus socio-histórico de los pueblos indígenas que hemos conceptualizado aquí, se entreteje a partir de la relación que existe entre Creencias Mayores y creencias menores en el interior de cada pueblo y a lo largo de su historia desde tiempos mesoamericanos. Todo ello conjuntándose paralelamente con la relación que se tiene entre diferentes sistemas de creencias diferenciados en la cual se constituyen procesos de dominación o determinación entre las unidades culturales, aunado todo ello con la acción histórica y globalizadora de las formas predominantes establecidas de desarrollo. Tal y como en tiempos antiguos de Mesoamérica en donde ciertas creencias se impusieron junto con sus formas de organización política y económica, en la actualidad, en la llamada era de la globalización, ciertas formas de desarrollo susodichas universales se han impuesto propiciando la querrela entre sistemas de creencias diferenciados y la legitimación de sus formas de desarrollo y organización política y económica. Podemos así hablar de *mesoamericanización* y/o globalización (los dos son procesos que obedecen a las mismas lógicas de acción, en donde las creencias terminan por imponerse y conformarse junto con los sistemas de creencias, imponiendo saberes y visiones del mundo en un

⁵³³ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 67.

contexto de diversidad), la cuestión por analizar sería saber si esta imposición respeta la ley de la interacción que es el intercambio horizontal en la diversidad.

Es importante señalar e insistir es que se puede hablar de Mesoamérica no solamente como una región geográfica e histórica común, sino como un área compartiendo elementos culturales comunes que se fueron estableciendo por medio de conquistas, alianzas e intercambios, etc. De este modo a la llegada de los españoles se pueden registrar una serie de Creencias Mayores comunes a todos los pueblos sometidos que lograron sobrevivir en gran parte al embate de las nuevas creencias impuestas. Lo anterior nos permite afirmar; que sí existen elementos y rasgos culturales comunes a todos los grupos étnicos de México, lo que nos permite hablar tanto de un sistema de creencias vigentes a los pueblos indígenas y un habitus socio-histórico compartido. La diferencia en cuanto a la transmisión de estas creencias en el pasado y en la actualidad, o al menos entre la llamada era precolombina y lo que aquí llamamos la Conquista dóxica es que desde entonces, la transmisión cultural se ha llevado de manera informal, y han seguido procesos subsecuentes de dominación cultural, al menos de manera formal.

Recordemos que la Conquista dóxica advierte la imposición de una serie de valores por parte de un grupo específico sobre otro(s), en cuyo caso, independientemente de la participación de los grupos concernidos esta imposición de creencias y valores se da con la aceptación simbólica, tácita o no- conciente de los mismos. Las creencias se vuelven dóxicas, es decir, parte de las costumbres, se vuelven legítimas e incuestionables. Las Creencias Mayores logran imponerse en función del éxito de la Conquista dóxica, sea la época a la que se haga referencia. Esto significa que la transmisión de Creencias Mayores y comunes con raíz mesoamericana que encuentran huella de larga data en la actualidad se han encubierto de las formas simbólicas llamadas legítimas (en este caso, las cristianas primero y las seculares después) sin dejar de reproducirse y manifestarse. *“Gibson, por ejemplo, considera que, si bien la conducta de los indígenas se transformó en lo externo, en la vida privada se mantuvieron creencias y prácticas antiguas.”*⁵³⁴. He ahí la importancia de la transmisión de creencias en el ámbito familiar, se habla de la vida privada, que en lo particular con un sistema de creencias dominante, significa la transmisión informal de las creencias delegadas al ámbito de lo privado. Así, cuando se trata de manifestaciones públicas, dichas creencias se encubren dando la apariencia de pertenecer al sistema de creencias dominante. Las particularidades de cada grupo asociadas a su contexto político, geográfico y social específico nos dará pauta sin duda para reconocer las diferencias de respuesta que cada grupo ha tenido a lo largo de la socio-historia, las reacciones encontradas en el análisis de estas lógicas de dominación que se establecieron a lo largo del tiempo durante el colonialismo católico, y después con el

⁵³⁴ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, pp. 101-102.

paternalismo estatal; pero todas ellas tienen la característica de compartir un núcleo duro común y un habitus socio-histórico general (habitus primario). Estos patrones comunes como bien se ha dicho hacen referencia a las necesidades simbólicas, políticas, culturales e históricas de cada pueblo. Para el caso de las comunidades indígenas de ayer y hoy, vale insistir al respecto, dichas necesidades se encuentran en el mundo privado de las creencias; pues el mundo de la religiosidad es el espacio en que mejor han podido establecer códigos de comunicación y por tanto de transmisión de creencias entre pueblos y entre generaciones.

Conquista dóxica y umbrales de secularización

De todo lo anterior se desprende la problemática de la cuestión de la secularización, ya que en los análisis teóricos como en la vida concreta al difundir más bien la lógica de la separación de lo privado con lo público, también se favorece en cierto sentido la diferenciación entre lo simbólico y lo sagrado frente a lo concreto y lo profano. La secularización se plantea a sí misma como medio de vivir en armonía entre creencias diferenciadas a partir de la “condenación” de los aspectos sagrados de cada grupo a la vida privada, y no precisamente a partir del diálogo de las diferentes creencias en la esfera pública, de manera que convivan y realmente se entremezclen, generando una interculturalidad de creencias. De ahí que hablemos que la secularización pertenece al ámbito de las creencias, y a un sistema de creencias específico, que favorece al igual que los sistemas de creencias de las religiones de salvación la institucionalidad de las creencias diferenciadas, y su expresión en el espacio privado. Generando más que espacios diferenciados de expresión cultural y de religiosidad; espacios de separación entre lo que es admisible expresar y lo que no lo es. Lo que es sagrado y lo que no lo es. Lo cual favorece sin duda alguna el establecimiento de sistemas de creencias dominantes sobre otros a partir de la legitimidad otorgada, y expresiones de religiosidad que se transmiten y se dan de manera informal, tal y como ha sucedido con la llamada religión popular.

Ahora bien la problemática se complejiza, como se ha podido observar, a partir del hecho de que *“pese a la firme implantación de la soberanía española en el territorio conquistado, pese al genocidio y pese al sometimiento forzado de los indígenas al credo extraño, la sujeción oficial y externa no tuvo una adecuada correspondencia en la conciencia de los vencidos.”*⁵³⁵ Esta sujeción oficial y externa está íntimamente vinculada con las reflexiones hechas alrededor de la llamada Conquista dóxica y la significación en términos de la sociología de las creencias del concepto de religión popular. De dicha problemática se desprende entonces lo que podemos denominar aquí

⁵³⁵ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 102.

como los *umbrales de secularización* en la historia de los sistemas de creencias étnico-indígenas. Estudiar la noción de creencias étnico-indígenas desde el ámbito de los *umbrales* es entender que se puede comprender diversos procesos en el tiempo designando precisamente *espíritus del tiempo*, es decir, atmósferas, *modus vivendis*, cosmovisiones específicas de cada época que se van concatenando e interconectando,⁵³⁶ pero también es observar la manera en la que se interrelacionan diversos aspectos en el proceso de constitución de un fenómeno vinculados con la política, la economía, lo cultural, las relaciones de poder, etc. Se trata de pensar en aquellos *ambientes* que se integran en la realidad social y que hay que tomar en cuenta. Sin entrar en las discusiones sobre la pertinencia de fragmentar de tal manera los procesos históricos, pues es aún una tema que sigue debatiéndose, sólo diremos que la característica de estas metáforas históricas es que nos permiten precisamente hablar de cargas *epocales* que impactan directamente en la constitución de los procesos de interacción. Algo que es importante mencionar es que estas etapas no corresponden a cortes históricos Justiniano del tiempo, sino a tiempos sociológicos en donde el espíritu del tiempo encerrado en cada noción temporal sociológica se puede encontrar en cualquier momento del calendario Justiniano. Esto es parte de la propuesta del análisis de los umbrales.⁵³⁷

Podemos hablar así en lo concerniente con las religiosidades indígenas de tres umbrales de secularización, es decir, de tres umbrales que al cantonar las creencias al ámbito de lo privado, se generaron espacios de dominación y sumisión culturales. El primero se llevó a cabo a través de la conquista española, en donde toda forma de religiosidad autóctona fue combatida y prohibida, aunque como es sabido siempre practicada de manera al menos informal y/o clandestina. “*La violencia evangelizadora tuvo un gran impacto en los indígenas. Si bien estaban acostumbrados a que en sus propias guerras anteriores a la Conquista los ejércitos vencedores destruyeran las imágenes y los templos de los contrarios, estas acciones significaban la subordinación de unos dioses a otros, pero nunca la abolición de las creencias de los derrotados.*”⁵³⁸ He ahí lo que, tanto los sistemas de creencias tanto religioso-históricos, como el racionalista secular han promovido, es decir, la supresión de las creencias, sea a partir del reemplazo por otras divinidades, sea a partir del ceñimiento de las creencias al ámbito de lo privado. Este es el umbral de la secularización que denominaremos intransigente. De ahí que “*para los indígenas el problema religioso de la conquista española no radicaba en la aceptación de nuevas divinidades, sino en el abandono del culto a aquellas de las que hasta entonces había dependido su destino. En un principio [...] aceptaron de buena fe que los españoles poseían al menos algo de verdad, y así [...] al aceptar la posibilidad de*

⁵³⁶ Hemos planteado los umbrales como nociones que encierran un *espíritu del tiempo* de tres épocas que caracterizan la Conquista dóxica, que aclararemos más adelante en el siguiente capítulo.

⁵³⁷ Para una utilización de esta metáfora de manera concreta véase Jéan Baubérot, (2004), *Op. cit.*

⁵³⁸ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 103. Los subrayados son míos.

otras vías de revelación divina, trataran de ajustar sus propios mitos e historias de origen a los mitos y la historia de los cristianos. Los nuevos relatos históricos indígenas [...] hablan de las tribus perdidas de Israel, o incrustan Babilonia o Jerusalén entre las urbes prestigiosas de los orígenes del mundo.”⁵³⁹ Este es uno de los elementos que nos permiten insistir que a pesar de que muchos autores han denominado dichos movimientos como religiones populares, lo que se muestra es que no son más que formas transfiguradas de antiguas formas de creencias y religiosidades mesoamericanas matizadas, complejizadas y diferenciadas por los avatares del tiempo y las coyunturas. De ahí que como “*consecuencia de la coerción se dio la mistificación religiosa [...] los indígenas enterraron las imágenes de los dioses bajo las cruces con el propósito de mantener subrepticamente la adoración de sus númenes [...] peligrosa la erección de capillas donde se venerará y se representara a los santos, pues se temía que las imágenes de los santos recordarian a los indios las de sus antiguos dioses. Pero hubo opiniones contrarias: si se evitaba la construcción de capillas y la fabricación de imágenes de santos se daría la razón a Lutero, que proscribía las imágenes. Era, pues, el conflicto entre los peligros de la iconodulia (que según los evangelizadores podía conducir a la idolatría) y la iconoclasia del pensamiento europeo (que podía hacer caer en sospecha de protestantismo). La balanza se inclinó hacia la veneración de las imágenes lo que hizo más aceptable el cristianismo a los indígenas.*”⁵⁴⁰

El segundo umbral surge con el establecimiento de las repúblicas independientes, donde cantonaron la pertenencia étnica-indígena al ámbito privado y familiar. Todos sus valores y creencias debieron de ser resguardados en su comunidad, pues ahora eran parte de una Estado-nación que los consideraba iguales frente a los demás; y poco se consideraron sus diferencias. Ya no se prohibieron sus expresiones religiosas siempre y cuando permanezcan enmarcadas en la legalidad y en el ámbito de lo privado del sistema secular republicano naciente. Se trata del umbral de la *secularización unitaria*.

Finalmente, en la actualidad nos encontramos con el tercer umbral de secularización donde si bien existe un reconocimiento de la diversidad, incluso una re-funcionalización de dicha diversidad a través de las políticas culturales y educativas del Estado-nación, particularmente en lo que concierne las comunidades indígenas, no encontramos por tanto una concreta operalización y horizontalización del uso de los caracteres de la diversidad cultural en los procesos de socialización de las comunidades indígenas. Quizá ya no se habla en términos de prohibición o privatización de las creencias y/o religiosidades étnico-indígenas, pero sí de etnofagia culturalista o de culturalismo nacional de los aspectos simbólicos de los grupos indígenas del país, pues se permite su expresión

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 104. El Chilam Balam de los pueblos mayas es un ejemplo más que esclarecedor al respecto.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 97. Los subrayados son míos.

incluso en los espacios públicos, pero ello es llevado a cabo siempre y cuando, dichas expresiones estén completamente fuera de la esfera de las decisiones públicas y políticas estatales, o bien que permanezcan como expresiones claramente culturales. Lo anterior se resumiría al decir que no hay procesos de interculturalidad, no solamente entre las diferentes étnias-indígenas del país sino entre los diferentes grupos protagonistas de la historia cultural de la zona. Esta última lógica hace referencia al *umbral de secularización multiculturalista*.

Estos umbrales corresponden en términos esquemáticos a los diferentes periodos observados en la Conquista dóxica y que conformaran nuestros espacios de análisis del siguiente capítulo en torno a las políticas educativas aplicadas a los pueblos indígenas en los últimos doscientos años. Vale solamente recalcar que cada uno de estos umbrales de secularización se ve acompañado de un discurso de legitimación, sea en términos teológicos (época colonial), teóricos (positivismo), teosóficos (sociedad posmoderna).⁵⁴¹ Durante dichos umbrales de secularización una serie de elementos importantes se fueron consolidando durante los tiempos mesoamericanos aquí señalados perviviendo hasta ahora en la actualidad, la mayor parte del tiempo en el espacio de lo privado y la familia (comunidad) y de manera informal.

Entre ritos, ritual y ritualidad

Ahora bien tal y como se planteó en el capítulo anterior, la constitución de una creencia partiendo del imaginario, la dinámica interna de un conjunto de creencias (sistemas de creencias), así como la transmisión de las creencias y de los factores culturales y su relación con otros sistemas de creencias (habitus socio-históricos) son posibles de analizar a partir de de la constatación según la cual existe un punto de elaboración ritual, una construcción de ritualidades y una transmisión de dichos rituales, que han conformado los diferentes pueblos de Mesoamérica de ayer y las comunidades indígenas de hoy. Así, para observar y materializar en la investigación dicha

⁵⁴¹ La Teosofía postula un principio eterno llamado el ignoto que nunca puede ser conocido, salvo que sea por medio de sus manifestaciones. Este principio eterno yace y es, toda cosa y ser, se manifiesta periódica y eternamente, retirándose luego de la manifestación. Durante este flujo y reflujo, la evolución procede y eso mismo es el progreso de la manifestación. El universo que percibimos es la manifestación de lo desconocido, incluyendo el espíritu y la materia, en cuanto según la teosofía, estos son simplemente los dos polos opuestos del principio ignoto. Coexisten, no están separados ni tampoco son separables y como se lee en las escrituras hindúes: no existe partícula material sin espíritu, ni partícula espiritual sin materia. Al manifestarse, el espíritu-materia se diferencia en siete planos, y descendiendo hacia los planos de los sentidos, cada nivel es más denso que el precedente, la sustancia es la misma en todos, solamente los grados son diferentes. Por lo tanto, desde este punto de vista, el universo entero está vivo y ninguno de sus átomos está muerto. Además, es consciente y inteligente y su conciencia e inteligencia están presentes en todo plano aunque en el nuestro estén oscurecidas. En este plano el espíritu se concentra en todos los seres humanos los cuales elijen y permiten que esto se haga, por lo tanto rechazarlo es la causa de la ignorancia, del pecado, del dolor y del sufrimiento.

Cf. http://www.meta-religion.com/Sociedades_secretas/Articulos/conceptos_teosoficos.htm

transmisión de la religiosidad es necesario observar la serie de ritos que la acompañan, pues al hacerlo pueden permitirnos recobrar una serie de elementos relativos a la concepción del mundo, y en especial a la idea del tiempo y del espacio, que constituyen uno de los fundamentos simbólicos de la reconstitución simbólica más importante a lo largo de los grupos étnicos indígenas (para nuestro caso) pero también de los demás sistemas de creencias⁵⁴² conformando la llamada Conquista dóxica. Como se ha analizado la religión es, ante todo, un sistema de acción, es vida social, y los ritos constituyen una parte sobresaliente por investigar.⁵⁴³ Es a partir de ello que planteamos que el elemento de estudios de las religiones es a través de los ritos. Es precisamente del ritual que encontramos la incidencia de las creencias sobre la reproducción de la sociedad, tanto como la transmisión de éstas y de la memoria colectiva.

*“La religión como categoría global, se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no sólo ideas. Por otro lado, el ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos.”*⁵⁴⁴ En ese sentido, la particularidad del ritual es la de constituirse entre la institución y la acción, entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción. Y lo más importante es que el ritual incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias, lo cual implica también un complejo proceso del trabajo que se desarrolla en beneficio de las fiestas.⁵⁴⁵ De hecho el ritual es un factor conservador que tiende a perpetuar los aspectos más tradicionales de la cultura. *“La estructura ritual no constituye una estructura autónoma respecto de la estructura social, sino que son dos estructuras compenetradas. Los “sortilegios”, “agüeros”, “suertes” nos parecen óptimos indicadores de la dinámica social.”*⁵⁴⁶ Al respecto huelga decir que no es una condición sine qua non que encontremos en las comunidades indígenas los mismos ritos de hace dos siglos en su forma pura e idéntica; pero sí es seguro que encontremos una estructura mental de concepción del mundo similar a la de esos tiempos. Tal y como, sucede con otros grupos en donde no se necesita ser católico para tener una visión del mundo soteriológica tal cual estamos preñados de la cultura judío-cristiana. Ahora bien dentro del análisis del rito, sin duda los ritos colectivos, nos dan la pauta de la manera en la que las creencias mantienen la comunalización de los grupos y de los sentidos simbólicos que se generan en grupo, de hecho paralelo a un intenso culto individual, el rito colectivo adquirió enormes proporciones tanto en nivel comunal como estatal durante la época prehispánica. *“Fue una de las prácticas más significativas para la **cohesión social** y para la acción*

⁵⁴² Carmagnani, M. *El regreso de los dioses*, F.C.E., México, 1988, p. 21.

⁵⁴³ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 16.

⁵⁴⁴ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 16.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁵⁴⁶ Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p. 24.

*política. La frecuencia de las **fiestas** su riqueza de manifestaciones, su fasto y su dispendio hicieron del culto público una de las preocupaciones más profundas del habitante del Centro de México.*”⁵⁴⁷

De manera que efectivamente al llegar la Conquista dóxica y cantonar los ritos a lo privado durante los diferentes umbrales de la secularización toda una dinámica de interacción y de socialización fue coartada y fragmentada pues ha sido “*mediante la participación activa de amplios sectores de la sociedad y la **repetición cíclica de las fiestas**, [...que...] **el ritual** ha sido en el pasado, y continúa siéndolo hoy, un factor clave que afianza la identidad (Sentido de la acción) de los miembros de las comunidades y su sentir de pertenencia frente a **un mundo externo hostil y de desintegración social** cada vez más amenazante.*”⁵⁴⁸ En este sentido toman importancia las fiestas patronales en las comunidades indígenas donde la economía del honor y el desgaste significa el momento y el espacio de solidificar los vínculos comunitarios que se fragmentan en una lógica de libre mercado y de modos de desarrollo “modernos.” Precisamente son las fiestas que encontramos en los días de los santos patronos en las comunidades indígenas en la actualidad que podemos observar las similitudes y transmisión de los núcleos duros y de los sistemas de creencias de la antigüedad y el sentido que hoy tienen, no sólo para el mantenimiento de los aspectos culturales, sino de igual modo para el mantenimiento de la socialización y la interacción. Las fiestas tanto en las comunidades indígenas como en el análisis del ritual significan en la sociología de las creencias la anamnesis de lo cotidiano pues es a través de las ofrendas que se hacían en medio de plegarias, danzas, música y canto que se llevan a cabo las re-actualizaciones **míticas**. Precisamente, en las comunidades indígenas de hoy “*se pone especial énfasis al ritual por su vínculo con la vida social, el involucramiento que implica en la actuación comunitaria y su incidencia sobre la reproducción de la sociedad.*”⁵⁴⁹ Son éstos los pocos espacios en donde realmente las comunidades indígenas han podido mantener, rejuvenecer y solidificar los sistemas de creencias que a través del imaginario han heredado de un pasado remoto.

Vale recalcar asimismo que en el análisis de los ritos étnico-indígenas, pero también en cualquiera que uno quiera observar encontramos precisamente la dinámica descrita en capítulo anterior de los sistemas de creencias, pues en “*la concreción de estos fenómenos los mitos y los rituales tienen papeles primordiales, patentes en las cosmovisiones; ambos representan insustituibles lenguajes que hacen posible comprender la interrelación de los diferentes planos ideológicos y sociales que vinculan el pasado con el presente. Mito y ritual, pertinentemente estudiados, muestran los senderos de la dinámica transcultural y el decurso histórico que, en el caso de los pueblos mesoamericanos, está signado por un largo y conflictivo proceso de resistencia*

⁵⁴⁷ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 248.

⁵⁴⁸ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 26. Los subrayados son míos.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

étnica.”⁵⁵⁰ Y es precisamente este proceso de resistencia el que da pauta de las formas de comportamiento que cada grupo indígena tiene con respecto a las políticas de desarrollo establecidas en su espacio y lugar. “*La posición teórica [...] implica concebir las formas culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un **proceso** creativo de reelaboración **constante** que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas. La cultura indígena debe estudiarse en su proceso de transformación continua, en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos.*”⁵⁵¹ De ahí que establezcamos en nuestro estudio de investigación, que durante la Conquista dóxica además de que las comunidades indígenas han heredado y mantenido, en la mayoría de los casos de manera informal sus creencias y religiosidades, también se han visto impregnadas por otras formas simbólicas y sagradas de representar el mundo, sean de tipo cristiana o incluso de tipo racionalista-secular. Pero como hemos dicho no se trata específicamente de lo que se puede llamar religiosidad popular. Es precisamente la articulación con otros sistemas de creencias constantemente ingresando en el mundo simbólico de los indígenas lo que nos interesa entender aquí, con el fin de reconocer los elementos que contribuyen a la llamada reproducción de la desigualdad social en dichas poblaciones. No hay reproducción de la sociedad sin ritos, es decir sin la materialización de las creencias. Son precisamente los ritos los que unen la cosmovisión y la vida social, es en este espacio de la ritualidad que se inculcan los conceptos haciendo posible, el mantenimiento de los procesos de dominación simbólica (habitus).⁵⁵²

La pregunta sigue vigente: ¿de qué manera podemos dar cuenta de la transmisión a lo largo del tiempo de las creencias que se constituyen en épocas y geografías particulares, al punto que podamos hablar de sistemas de creencias y de habitus socio-históricos? Si nos referimos al sistema de creencias podemos observar que la institucionalización de las creencias (religión) va acompañada de mitos, algunos fundacionales otros que fungen de anamnesis, pero que los dos legitiman el proceso de sacralización y simbolización.

⁵⁵⁰ Báez-Jorge, 1998, Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 22.

⁵⁵¹ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 19. Los subrayados son míos.

⁵⁵² *Ibíd.*, p. 22.

III.1.2 Núcleo duro en el sistema de creencias del mundo indígena

“Buena parte de los elementos comunes de lo mesoamericano, de los componentes del núcleo duro común de la tradición, se crearon y fortalecieron durante los 13 siglos de duración del periodo conocido como Preclásico Temprano, que arranca desde el inicio de la vida sedentaria agrícola hasta el nacimiento de las primeras sociedades jerarquizadas.”

López Austin, Alfredo y López Luján.⁵⁵³

La tradición religiosa mesoamericana está dividida según algunos expertos en lo que llaman la cosmovisión mesoamericana y las cosmovisiones indígenas coloniales.⁵⁵⁴ Recordemos que para algunos autores *“la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo.”*⁵⁵⁵ Es claro que existen diferencias conceptuales entre cosmovisión, creencias, sistemas de creencias, religiosidad y religión. Todas ellas en algún momento del análisis están imbricadas entre sí, pero su diferenciación nos permite dar cuenta de los diferentes procesos inscritos en las interacciones entre grupos e individuos, en diferentes épocas y geografías. Así, es posible afirmar que la cosmovisión es una *“visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre. La cosmovisión también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos.”*⁵⁵⁶ Una cosmovisión sería entonces el saber conjuntado de una comunidad al servicio del grupo o del individuo. Es decir es una visión posible de moldear y manejar por el grupo. A lo sumo es una visión manipulable por todo el grupo en su conjunto. De esta manera, el *“término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo”*.⁵⁵⁷ Mientras que la creencia como bien se ha mencionado, es en términos generales, la síntesis de los

⁵⁵³ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 67.

⁵⁵⁴ En la primera se encuentra la Etapa Formativa de las Sociedades Aldeanas Igualitarias conjuntada con la Etapa de Desarrollo de las Sociedades Jerárquicas. En la primera etapa de todo ello encontramos la Formación del núcleo duro común de la Cosmovisión que corresponde al Preclásico Temprano que va del 2500 a.c. al 1200 a.c. Le sigue la Etapa de Desarrollo que corresponde a la Época de la Consolidación Simbólica en el Preclásico Medio, 400 a.C., y la Época de la Sistematización de los conocimientos intelectuales que se conforma en el Preclásico Tardío que va del 200 d.c. hasta la Época de Esplendor del Clásico que termina en el 900 d.c. Finalmente nos encontramos con la Época Militarista del Posclásico que termina en la fatídica fecha del 1521 d.c. López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 21.

⁵⁵⁵ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 18.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, pp. 16-17.

elementos contenidos en el sustrato cultural del grupo, que se vuelve incuestionable y solo manipulable por actores muy concretos y legitimados por la comunidad.

Ya hemos planteado al menos de manera general, los rasgos analíticos de lo que sería la cosmovisión mesoamericana. Ahora bien, durante el proceso de las llamadas cosmovisiones indígenas coloniales encontramos la etapa de la disgregación de las sociedades antes dominantes y de las que ahora son dominadas. Durante esta etapa observamos la formación de nuevas concepciones y cultos que inician con la Colonia y prosiguen en el 1821, en el México Independiente hasta el presente. Lo anterior permite que llamemos tradición religiosa mesoamericana “*al conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 a.C., hasta nuestros días; pero debemos distinguir, en este inmenso tiempo, una división básica: la primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 a nuestros días.*”⁵⁵⁸ Faltaría desde nuestro punto de vista dividir esta segunda etapa en dos sub-etapas más: aquella que se inició efectivamente con la Colonia y duró hasta el momento de la Revolución civil, y aquella que prosiguió con el establecimiento del Estado-nación (1821) y se encuentra aún presente hasta nuestros días. En esta última etapa es en donde encontramos el advenimiento del sistema de creencias racionalista-secular que como se ha mencionado también ha permeado de manera importante el espacio de la religiosidad indígena. Nótese que estas fragmentaciones son concomitantes con los umbrales de secularización esbozados aquí precedentemente. Se trata sin duda de recortes que fungen para ordenar el complejo proceso a través del cual se ha ido conformando esto que se llama núcleo duro común mesoamericano y sistema de creencias étnico-indígenas. Es interesante dar cuenta que estas dos divisiones planteadas por los especialistas, en realidad corresponden a las dos mesoaméricas aquí señaladas; por un lado el de la Mesoamérica precolombina e imperial, y por el otro el de la Conquista dóxica y colonial, en esta última es donde yacen los denominados umbrales de la secularización. Las diferencias entre las dos mesoaméricas ya se han señalado de manera panorámica en los apartados anteriores de este capítulo. Ahora bien, si se entiende el planteamiento aquí esbozado se trata de una base común que tiene sus raíces principalmente en esta primera Mesoamérica imperial. Esto correspondería en términos analíticos a lo denominado aquí como habitus primario dentro de la conceptualización de los habitus socio-históricos. Mientras que durante la Mesoamérica de la Conquista dóxica

⁵⁵⁸ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 22. Para un análisis sobre la heterogeneidad de las fuentes históricas véase Austin, (2001), *Op. cit.*, pp. 23-28. Sólo mencionamos aquí que “*los estudios históricos de todas las tradiciones religiosas presentan problema de la heterogeneidad de las fuentes [...] realidades de muy larga temporalidad: [...] antropología física, arqueología, codicología, epigrafía, historiografía y etnografía.*”

encontramos la conformación del habitus secundario. Este último aspecto sin duda contiene una serie de patrones comunes (Creencias Mayores) contextualizados según la época, la geografía y los procesos de intercambio de cada grupo étnico (creencias menores). Dichos patrones como lo hemos planteado nos permiten descifrar en todas las culturas las creencias y los ritos esenciales de cada pueblo y cada época. Como bien asevera Matos Moctezuma, “*no hay que perder de vista que estamos estudiando rasgos relacionados profundamente con la religión y la filosofía, por lo tanto, rasgos de la superestructura ideológica que, en cierta forma, están actuando y respondiendo a necesidades de control económico y político.*”⁵⁵⁹

Ahora bien, hablar de religión mesoamericana, es efectivamente tal y como lo hemos conceptualizado aquí, hacer referencia a una Iglesia monopólica de las creencias con sus autoridades y funcionarios y sus procesos de separación entre lo sagrado y lo profano. Se trata de la instauración de las Creencias Mayores de los grupos protagonistas o dominantes sobre la multiplicidad de creencias menores de los demás grupos circundantes. De manera segura se puede aseverar que la religión durante el Clásico mesoamericano imperial adquiere muchas de las características que persistirán hasta la Conquista, y que serán transmitidas a lo largo del tiempo hasta la actualidad. En efecto, en este proceso se establecieron las llamadas Creencias Mayores que a lo largo del tiempo se articularon con las creencias menores durante la época de la Conquista dóxica. Lo que trataremos de dar cuenta en este apartado es que dichas Creencias Mayores con el proceso de la Conquista dóxica al pasar al espacio de lo informal terminaron por fragmentarse en una multiplicidad de rituales y creencias menores, guardando solamente el núcleo duro común de la Creencia mayor de donde surgieron. Así el proceso de institucionalización y monopolización de lo simbólico de la época precolombina (Creencias Mayores) se fue desmoronando quedando solamente los rasgos de la religiosidad indígena y las creencias que le acompañan (creencias menores). Hablamos así, del paso de una religión mesoamericana a una religiosidad étnico-indígena. Las dos nociones (religión-religiosidad) dan cuenta efectivamente de la dinámica inscrita en el sistema de creencias. Como se ha insistido en este trabajo la dinámica entre Creencias Mayores y creencias menores funciona en todas las épocas y en todos los grupos, particularmente porque hacemos referencia a la dinámica de sistemas. Debemos considerar que no se trata de simples agregados de creencias y prácticas, sino de sistemas muy complejos, en los cuales cada cambio de uno de sus elementos exige una recomposición de las relaciones del conjunto.⁵⁶⁰ Tal y como lo veremos para la época actual, y no solamente en referencia a los grupos étnico-indígenas de la antigüedad, sino también en referencia a las creencias cristianas y racionalistas-seculares, pues

⁵⁵⁹ Matos Moctezuma, *Op. cit.*, p. 8.

⁵⁶⁰ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 18.

estamos tratando con “«organismos» que se caracterizan por su permanente movimiento de descomposición/composición, de incongruencia/congruencia, de desorden/orden y de ruptura/continuidad. Como en muchas otras instituciones, sus elementos jamás pueden llegar a un total equilibrio; y las religiones, como sistemas, sólo se destruyen por el surgimiento de acontecimientos históricos de enorme magnitud.”⁵⁶¹ De ahí la pertinencia de hablar en términos de sistemas de creencias y haciendo alusión a la dinámica entre magia, mito, religión y ciencia. Pues es esta dinámica la que refiere a esa tendencia a la homeostasis,⁵⁶² que si bien no termina de concretizarse (equilibrio perfecto) sí mantiene los procesos de transmisión de creencias y reconfiguración de éstas. Es claro que uno de estos acontecimientos históricos de gran envergadura es la llamada Conquista dóxica, pero como hemos paulatinamente sustentado no significó la destrucción de la religiosidad indígena, sino su transfiguración.

Lo importante a tener en cuenta en esta dinámica de sistemas que nos servirá para entender la manera, no sólo en la que se transmiten de manera informal y privada las creencias étnico-indígenas en el proceso de la Conquista dóxica, sino también la forma en la que los diferentes grupos étnicos en la actualidad lidian con la existencia y absorción de tres sistemas de creencias yacientes en su entorno; es que la religión (definida como institución monopólica de lo simbólico) se ve obligada constantemente a transformarse, adaptarse, a maquillarse para mantener su dominio o su preeminencia. En efecto a la vez que las creencias indígenas se han transmitido de manera informal y privada significando procesos de resistencia (religión popular) la religión (como institución) de manera informal maquilla su poder y/o su dominación al “aceptar” de manera legítima dichas variabilidades. Ciertamente algunos elementos de la religión “*se transforman notoriamente a consecuencia de los grandes cambios sociales, políticos y culturales que ocurren en una sociedad. Siguen la suerte de muchas instituciones y paradigmas que deben ajustarse a las modificaciones radicales de las formas emergentes de vida. Y en orden decreciente, las religiones tienen componentes que son sumamente hábiles a las variaciones mínimas, como las modas que afectan temporalmente a las sociedades; estos componentes religiosos cambian rápidamente con*

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁶² Del griego *homeo* que significa "similar", y *estasis*, en griego *στάσις*, "posición", "estabilidad." Es un concepto que hace referencia a ciertas propiedades de los sistemas, en tanto son consideradas como un conjunto integrado de procesos y funciones (biológicas y/o artificiales) que permiten auto-ajustar, medir o tomar en cuenta algo por comparación o deducción, con el fin de mantener la constancia en la composición, propiedades, estructura y/o rutinas del medio interno de un organismo o sistema influido por agentes exteriores. Tradicionalmente se ha aplicado en biología, pero dado el hecho de que no sólo lo biológico es capaz de cumplir con esta definición, otras ciencias y técnicas han adoptado también este término. También se entiende como homeostasis al mantenimiento de la constancia del medio interno por la acción Coordinada de los procesos fisiológicos. La homeostasis y la regulación del medio interno constituye uno de los preceptos fundamentales de la fisiología, puesto que un fallo en la homeostasis deriva en un mal funcionamiento de los diferentes órganos.

las modas para adoptar características efímeras.”⁵⁶³ De ahí que se hable de una lucha por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico entre diferentes sistemas de creencias (habitus socio-históricos).

Lo anterior refleja igualmente la relación de poderes y la dinámica del modelo del sistema de creencias con su relación intrínseca entre magia, mito, religión y ciencia. Al respecto sigue siendo emblemático el ejemplo de la religiosidad popular étnica, pues para que las religiones cristianas puedan mantenerse es necesario estar disponible a realizar ciertos cambios en materia de sacralidad y en el campo de lo simbólico.⁵⁶⁴ De ahí igualmente que una visión estática de las instituciones perfectamente estructuradas, congruentes en todas sus partes, no es suficiente. Las religiones deben entenderse como entes históricos dinámicos en el juego de ajustes y desajustes.⁵⁶⁵ Un enfoque socio-histórico se hace indispensable en procesos de dominación a largo plazo, pues nos permite que podamos encontrar los factores estructurales en la conformación de las creencias y su transmisión a largo plazo, tanto como sus transformaciones y ajustamientos. Ahora bien son precisamente ciertos elementos reacios al cambio lo que constituye el denominado núcleo duro común. Es decir, esa parte medular de las creencias, sean mayores o menores que cohesiona todos los elementos divergentes, desde los más estables hasta los más dúctiles y mutables. El núcleo duro común *“los organiza y les da sentido; pero además, selecciona, asimila, ordena y da coherencia y sentido a los nuevos elementos que se van incorporando a la religión de tal manera que se constituye como un centro rector de todo el sistema.”*⁵⁶⁶ En resumen, en nuestros términos el núcleo duro común es aquel que *comunaliza, etitiza* las creencias. Permite que un sistema no se desvanezca, y a pesar de que una religión termine por suprimirse, el conjunto de sus creencias terminen sobreviviendo a los embates del tiempo y las luchas simbólicas. Muchas veces las Creencias Mayores son las que logran perdurar, otras veces sucede que las Creencias Mayores se ven sometidas, y es a través de las creencias menores que éstas primeras pueden transmitirse, como ha sido el caso con el sistema de creencias étnico-indígenas durante la Conquista dóxica. Para entender lo anterior vale tener en cuenta que si bien se destruyeron las Instituciones religiosas de cada una de estas épocas prehispánicas (es decir, se destruyeron las propietarias de la moral dominante), no significó su desaparición ni mucho menos significó la destrucción de las Creencias y las religiosidades que ahí se contenía; incluso sean éstas indígenas o cristianas, por lo contrario esto significó su transfiguración. Existe, por tanto, variabilidad de religiosidades basada en un

⁵⁶³ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 17.

⁵⁶⁴ En realidad lo anterior no es más que la actualización de la llamada burocratización teorizada por Max Weber, y de la dinámica de las sectas planteada por Enzo Pace.

⁵⁶⁵ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 18.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 18.

común sistema de creencias y en combinación con otros presentados a lo largo de la Conquista dóxica.

En suma, no hay que dejar de tener en mente en lo subsiguiente que la supervivencia de los núcleos duros, y el mantenimiento de los sistemas de creencias durante la Conquista dóxica se han llevado de manera informal y en el espacio de lo privado, conjuntando todo ello con la imposición primero de las instituciones religiosas católicas y cristianas, y las instituciones republicanas nacionales después; donde las creencias indígenas pasaron durante estas lógicas de los umbrales de la secularización al ámbito de lo privado y de la ilegitimidad, mientras que aquellas impuestas pasaron al ámbito de lo público y lo legítimo según su momento de predominancia.

III.1.3 Etnografía, dominación y transmisión de los sistemas de creencias en las Mesoaméricas

Para cernir mejor lo que significaría una religión Mesoamérica imperial o prehispánica, (como se ha dicho corresponde únicamente al periodo precolombino), y lo que significó su transfiguración después, en la llamada Conquista dóxica, habría que ordenar su constitución en dos épocas. Cada una de ellas contienen elementos que nos permiten comprender no sólo la transmisión de las creencias, sino las diferencias entre lo que es la Mesoamérica imperial y la de la Conquista dóxica. A decir de unos autores, *“el esplendor religioso mesoamericano corresponde a dos periodos muy diferentes entre si: el primero, de un enorme desarrollo económico y político en que florecieron el saber y las artes, denominado por ello Clásico (200 d.C. a 900 d.C.), y el segundo, de fraccionamientos políticos, inestabilidad y guerras, llamado Posclásico (900 d.C. a 1521 d.C.), que concluye con la conquista española.”*⁵⁶⁷ Estas características dan cuenta efectivamente de la manera en la que una Creencia mayor puede llegar a instaurarse. En un primer momento se puede observar que el desarrollo de elementos culturales se estableció a partir de las particularidades de cada localidad dando cabida al desarrollo del comercio y los intercambios intensos. Esto conllevó, junto con otros aspectos de tipo técnico al establecimiento de las llamadas Creencias Mayores. Aquí la interrogante se plantea en torno a la manera en la que estas Creencias Mayores terminan por imponerse a las demás Creencias Mayores de otros pueblos protagonistas o bien se imponen al conjunto de las creencias menores de los pueblos sometidos. Efectivamente mucho se ha avanzado en la descripción de las características dinámicas tanto de la conformación de las creencias como del mantenimiento de los sistemas de creencias, pero falta todavía entender de manera precisa de cómo una unidad cultural se mantiene y prepondera en el tiempo. Cómo se transmite y permanece, hasta llegar a describir a una sociedad en su conjunto. Así, vale la pena preguntarse, ¿de qué manera, podemos relacionar la percepción y ritualización de las creencias en el antiguo México mesoamericano, con los modos de comportamiento de la gran mayoría de los pueblos indígenas de México de la actualidad?

Como se ha visto para el momento del advenimiento de la conquista española *“muchos de los símbolos religiosos más importantes fueron comunes en toda Mesoamérica. La larga tradición de comunicaciones contaba, para el inicio del clásico, con más de dos milenios y medio. Se había constituido una historia común gracias a las tupidas redes de caminos por los que circulaban, junto a los comerciantes, los peregrinos, los embajadores y los ejércitos, las creencias, los cultos y los símbolos religiosos.”*⁵⁶⁸ Es decir, que para ese momento una serie de Creencias Mayores ya

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, pp. 71-72.

constituían y se imbricaban con el conjunto de las creencias menores, en la masa de pueblos que intercambiaban entre sí. Lo importante a señalar aquí, aparte del hecho de observar una transmisión a través del comercio, es que en ese momento dentro del conjunto de las Creencias Mayores había algunas que predominaban más que otras, particularmente por el poder que habían obtenido, sea a partir de la centralidad comercial e impositiva, sea a través de un proceso militar de imperialismo que sustentaba el grupo propietario de dichas Creencias Mayores dominantes. Las grandes capitales del área Centro dominaban el comercio y, aunque no fuesen imperios militaristas, sin duda alguna intervenía con su poder económico en la política del resto de los pueblos mesoamericanos.⁵⁶⁹ Cabe señalar, que a pesar de que los ritos indígenas variaban y varían en gran medida en función del tipo de contexto geográfico e histórico en el que se envuelven, cierto es que gran parte de las ritualidades tienen puntos comunes, desde la percepción de los elementos simbólicos hasta el tratamiento y acomodamiento de los rituales así como los largos procesos pre y post rituales. En este sentido, las diversas tradiciones culturales que se desarrollaron en el contexto mexicano compartieron varios elementos, por lo que no hay duda del cultural y continuo contacto que permaneció en la zona hasta antes de la llegada de los españoles, y después bajo otras modalidades, representando aquello que llamamos un imaginario trágico colectivo.

Ahora bien, la mayor parte de los datos recopilados por los estudiosos hacen referencia a culturas que eran dominantes en su época o lo que Austin y Lujan llamasen aquellos grupos que vivieron intensamente la historia globalizadora como “protagonistas” de donde se encontraron en el eje del acontecer pan-mesoamericano, los mayas, nahuas, toltecas, mixtecos, zapotecas, entre otros; y por tanto se podría pensar que imponían su concepción y su ritualidad particular. Todo ello denota sin duda una percepción específica con respecto al mundo y la vida, y por extrapolación de las formas de organización societal, mismas que se han transmitido por medio del poder del lenguaje visual. Lo anterior ha permitido mantener un imaginario histórico y una memoria colectiva a partir de la reconstitución en cada época de dichas imágenes, mismas que se pueden observar en las representaciones pasadas y actuales durante las ritualidades, y que sin duda han tenido un impacto en la vida cotidiana. Como se ha mencionado en capítulos anteriores, es precisamente el imaginario en su estructura misma que permite que se conforme un “núcleo duro común”, de actos y de ideas, y se conforme una memoria colectiva en un grupo dado a lo largo del tiempo. A este respecto y dentro de una perspectiva un poco más matizada, Lujan y Austin concuerdan que durante el clásico tardío encontramos formas de registro visual del pensamiento que se fundamentaban en la imagen como forma de representación de la idea. Es a través de *“las imágenes de los dioses, la representación visual de la geometría cósmica y las escenas de carácter mitológico”* que es posible

⁵⁶⁹ *Ibid.*, pp. 71-72.

encontrar herramientas de análisis que evocan una *comunalidad* cultural. Las “*inscripciones pictográficas de carácter histórico, mitológico, ritual, adivinatorio y calendárico de los libros conocidos como códices pictográficos, exceptuándose de estos libros las partes en que aparece escritura en sentido propio;*”⁵⁷⁰ son los elementos de estudio que permite decir a los especialistas la manera en la que antes y después las creencias mesoamericanas a lo largo del tiempo se han transmitido. Las fuentes documentales las encontramos pues en el “*registro gráfico de la palabra [...que...] estudian los códigos específicos de la escritura, hasta las que analizan las formas culturales del registro [...que...] evalúan el significado profundo y los grados de precisión o verosimilitud del mensaje transmitido [...] dibujados en libros, grabados en piedra y madera*”⁵⁷¹ etc. De hecho es interesante dar cuenta de qué manera la escritura mesoamericana particularmente la de los zoques, los zapotecas y los mayas durante el Preclásico Tardío tocaban ineluctablemente temas calendáricos.⁵⁷² La vertiente de lo teotihuacanos por ejemplo “*recurrió a la simbolización de las representaciones mentales; en tanto que la segunda vertiente (los mayas) simbolizó las expresiones verbales. En términos generales, esto quiere decir que mientras que en la primera el símbolo representaba la idea (símbolo figurativo o ideograma), en la segunda el símbolo representaba la palabra (símbolo verbal o logograma) que a su vez representaba la idea.*”⁵⁷³ Es claro aquí que el punto de partida para el análisis de la religiosidad mesoamericana de ayer y hoy se fundamenta particularmente en el análisis del imaginario tal y como lo conceptualizamos en los capítulos anteriores. Esto es de suma importancia no solamente para entender los modos de transmisión en el pasado sino en la actualidad, particularmente cuando observamos los índices de analfabetismo y marginación en las comunidades indígenas, donde damos cuenta que hay otras formas de transmisión de conocimientos que el modo escrito y análogo establecido por las políticas del Estado-nación.

En lo que concierne nuestro análisis concreto podemos tratar de indagar si esta relación (símbolo-idea; símbolo-palabra) es menos mecánica que como la presentan, y en realidad podemos observar un ir y venir entre el símbolo la imagen y la idea, en donde precisamente a través de los intercambios culturales el sobreviviente de dichos procesos ha sido el imaginario antes que las ideas mismas.⁵⁷⁴ Así, en este proceso las Creencias Mayores, que ya habían sido en su tiempo impuestas

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 25. Ahora bien, uno de las precauciones metodológicas es tomar en cuenta que en reiteradas ocasiones los hallazgos arqueológicos están acompañados de interpretaciones de los mismos descubridores, realidad que demanda una gran cautela

⁵⁷² *Ibid.*, p. 26.

⁵⁷³ Lujan, Austin, (2001), *Op. cit.*, p. 111.

⁵⁷⁴ Cabe señalar también que la poesía mesoamericana recurre antes que nada a las imágenes más que al planteamiento de una idea, son aquellas quienes perviven la tradición oral y la identidad (Sentido de la acción) colectiva del grupo. Ciertamente casi toda la poesía recurre a las imágenes que en términos analíticos

fueron erradicándose paulatinamente, quedando poco a poco los rituales de las antiguas creencias menores, contenidas en espacios mucho más locales y fragmentados. Como se ha dicho en innumerables ocasiones durante este periodo precolombino no se llegó a un proceso en donde se prohibieran las creencias provenientes de otras tradiciones. En otras palabras no se había establecido un proceso de secularización, pues todas las creencias participan del espacio público y mantenían sus espacios de expresión en el mercadeo cotidiano.⁵⁷⁵ De ahí que los rituales de las creencias menores fueron los que sobrevivieron frente a la abstracción-conceptualización de las Creencias Mayores. Lo anterior fue uno de los únicos factores que permitieron, a pesar de la Conquista dóxica, la supervivencia de dichas creencias menores particularmente porque se inscribieron en la memoria colectiva que como es planteado por Halbwachs re-actualizó concatenadamente los mitos fundacionales que predominaban a la llegada de los españoles, y que correspondían precisamente a las Creencias Mayores de los pueblos protagonistas en la época prehispánica.

Y es aquí donde toma todo el sentido los esbozos que se han hecho sobre la memoria colectiva, que como se ha mencionado significa aquellas formas de recordatorio de las experiencias vividas, en donde el entorno social y las imágenes juegan un rol esencial. La memoria colectiva (M. Halbwachs) ciertamente tiene que ver con un cúmulo y combinación de recuerdos individuales de muchos miembros de una sociedad, pero principalmente, tiene que ver con el hecho de cómo se conservan los recuerdos a lo largo del tiempo y cómo dicha memoria se reconstruye constantemente desde el presente. Se trata de mostrar, que los marcos colectivos de la memoria no se constituyen como retroacción a partir de combinaciones de recuerdos individuales, en donde éstos vendrían a insertarse de manera simple y vacía en la mente de todos, sino por el contrario, que son los marcos colectivos aquellos instrumentos a través de los cuales la memoria colectiva se sirve para recomponer una imagen del pasado que se va adecuando con cada época y con el pensamiento dominante de cada sociedad.⁵⁷⁶ De esta manera se propone (para ir estableciendo herramientas de comprensión sobre la manera en la que se han transmitido las creencias étnico-indígenas a lo largo del tiempo) que es por medio de las imágenes (que devendrán imaginarios colectivos) que podríamos dar cuenta de algunas características de la permanencia de las creencias mesoamericanas de ayer y de hoy. Todas ellas expresadas en los ritos étnicos-indígenas por medio de los cuales se ha mantenido las diversas expresiones culturales y el sistema de creencias a lo largo de las épocas.

filológicos se llama *metáfora*, pero vale observar la dificultad que tienen la mayor parte de las ciencias sociales para aceptar la metáfora como herramienta heurística y “científica” de análisis de lo social.

⁵⁷⁵ Al respecto podemos encontrar que imperios como el romano antes de Constantino vivían esta misma dinámica del mercadeo cotidiano.

⁵⁷⁶ M. Halbwachs, 1925, p. VIII.

Así, fueron estas Creencias dominantes las que se erradicaron de manera tajante, dejando a las ritualidades de las creencias menores la posibilidad de su transmisión y su permanencia. Curioso es observar que fueron los mitos contenidos en las mismas Creencias Mayores las que fueron reivindicadas por una elite criolla siglos después con los discursos de emancipación del Estado republicano; y al mismo tiempo fueron aquellas que se vieron mitificadas con las ritualidades étnico-indígenas de las comunidades a lo largo de la Conquista dóxica. En otras palabras hay un punto en común entre la elite criolla del Estado-nación (ayer y hoy) y los pueblos indígenas de hoy: los dos necesitan del discurso mítico fundacional de lo que fueron los pueblos protagonistas urbanos durante el posclásico mesoamericano. Así, sucedió incluso con los zuyuanos (cultura náhuatl según Austin) que *“tuvieron que buscar un sustento mítico que validara una organización superpuesta al gobierno étnico. Y hallaron la respuesta en los mitos de Quetzalcóatl, el dios creador de la humanidad. [...] Con este mito podía acentuarse la creación del género humano, sobreponiéndolo a los mitos del origen específico de cada pueblo.”*⁵⁷⁷ Es el panteón mexica precolombino de la época posclásica la que es resaltada tanto en el discurso republicano, como exaltada en la ritualidad de cada comunidad. *“Debe hacerse hincapié de que no existe una narración mítica que se refiera a todo el proceso de la creación. Los numerosos mitos que han llegado hasta nuestros días se refieren a fragmentos de dicho proceso que explican el origen particular de las diversas criaturas.”*⁵⁷⁸ El pasado indígena funge como imaginario colectivo en dos sistemas de creencias que al tiempo que se ven contrapuestos en sus lógicas, se necesitan mutuamente.

Como se vio de manera teórica el mito funge como expositor de los principios de religiosidad. *“Si bien la cosmovisión –como micro sistema de conocimiento- se manifiesta en toda producción social, es en la narración mítica donde se exponen en forma más acabada los grandes principios que el hombre atribuye al orden universal. Lo anterior no quiere decir que en los mitos el enunciado de los principios sea explícito y transparente; pero el mito remite el gran principio del mundo, y debe tomarse en cuenta que dentro de una concepción no evolutiva del mundo –como lo es la mítica- el origen primordial de las criaturas da cuenta de sus peculiaridades y, con ellas, de las bases rectoras de su existencia sobre la tierra. La razón del ser está en su creación.”*⁵⁷⁹ En resumen, los mitos se enlazan para justificar el poder sobre las diferentes etnias.

Ahora bien, vale interrogarnos, ¿cuáles son esas ritualidades sobrevivientes de las creencias menores? Al respecto podemos mencionar precisamente que un elemento importante a tener en cuenta es que *“la etnografía registra que las culturas nómadas tenían como preocupación*

⁵⁷⁷ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 293. Los subrayados son míos.

⁵⁷⁸ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 245.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 245

constante la comunicación **individual** de los humanos con los **dioses** particulares, a quienes trataban de inclinar a su favor para convertirlos en protectores y en inspiradores de su conducta.”⁵⁸⁰ En otras palabras precisamente las creencias **menores** que siempre alimentaron a las Creencias Mayores, que de manera concatenada se fueron imponiendo según los pueblos protagonistas, fueron aquellas que se conformaron antes del periodo clásico mesoamericano. Éstas pasaron de ser Creencias Mayores en dichos pueblos aldeanos a creencias **menores** en razón del proceso de dominación de los pueblos centrales de los que hemos ya comentado. Estas creencias menores a partir del periodo clásico corresponden a aquellas con características telúricas, del terruño, ctónicas, que la mayor parte de las veces tienen cualidades vinculadas con los procesos mágicos. Se trata de creencias apegadas al espíritu de lo rural, de lo agrícola. Algunos las llaman religiones naturales frente a las llamadas religiones históricas.⁵⁸¹ O bien en ciertos momentos se habla de religiones politeístas o locales.

La magización de la religiosidad étnico-indígena

En efecto al respecto, uno de los aspectos mayores que podemos señalar es que el sistema de creencias étnico-indígenas siempre ha tenido como elemento simbólico preponderante la magia. Ésta se desarrolló entre dos técnicas que merecen una mención particular. La primera se refiere a la técnica *lógica y directa* que se situaba en consonancia con los fines prácticos que perseguía, en donde el discurso se basaba en buena parte en una nomenclatura que ubicaba de inmediato a los participantes del proceso en el plano sobrenatural; es decir, el mago y su cliente, los agresores y los colaboradores, todos se igualaban cuando se recalca su aspecto imperceptible.⁵⁸² Es importante aquí destacar que la característica principal de los sistemas de creencias imbuidos de técnicas mágicas es aquella vinculada con la generación de relaciones de reciprocidad y particularmente de interdependencia, entre el mago y su cliente. No existe por tanto una relación eterna de subordinación. La segunda técnica, que sin duda es la más utilizada en todo elemento mágico dentro de un sistema de creencias (sea cual sea el sistema de referencia) es la ingestión de psicotrópicos. “Esto refiere al hecho que el mago imagina actuar en los ámbitos de los dioses, con la convicción de que su intervención en el tiempo/espacio mítico trascenderá sobre la tierra.”⁵⁸³ Es sabido, que tanto en la actualidad como en la antigüedad se recurre a la magia con relativa

⁵⁸⁰ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 32. Los subrayados son míos.

⁵⁸¹ Vale distinguir que no hacemos alusión a la cuestión histórica de la tradición en el tiempo que pueden tener todas las religiones, sino al carácter historicista de las religiones de salvación (Cf. Manheim). Así se puede decir que las religiones mesoamericanas son históricas si se tienen en cuenta que se hace referencia al hecho que “*están estrechamente vinculados al nicho social en que surgen y, al pertenecer a dicho complejo, están afectadas por las transformaciones históricas.*” Cf. López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 17.

⁵⁸² López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 250. Los subrayados son míos.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 250.

frecuencia, para dar significado, al menos de manera práctica e inmediata, a creencias más institucionalizadas y estáticas, que tienden por lo general a dominar en el ámbito de lo sagrado. La magia para los pueblos indígenas de hoy es aún en la actualidad utilizada tanto en el campo de conocimientos de la llamada medicina alternativa, como en el llamado control de los elementos naturales, por ejemplo los meteoros, la lluvia y el granizo.⁵⁸⁴ La adivinación ha sido igualmente una técnica privilegiada en la religiosidad indígena desarrollando cuatro técnicas principales: como es el viaje extático; el manejo de objetos cuyos movimientos o aspecto se interpretan a partir de los principios de la economía cósmica; el uso del calendario adivinatorio junto con la observación de los cielos, y la interpretación de los sueños.⁵⁸⁵ De hecho, toda la obra del etnometodólogo Carlos Castañeda está imbuida de pasajes referidos a los procesos mágicos que algunos pueblos y comunidades practican.⁵⁸⁶

Lo interesante al respecto es que la mayor parte del tiempo estas prácticas están enmarcadas en un contexto rural, en relación con la naturaleza y los ciclos agrícolas. Ciertamente queda la hipótesis de saber si lo anterior tiene una relación directa con el hecho de que los grupos indígenas estuvieron la mayor parte del tiempo ceñidos al espacio del campo; o bien se trata de creencias que por su predominancia en el mesoamericano imperial sobrevivieron cualquiera sea el contexto de referencia. Lo que sí es un hecho es que la vida indígena campesina estaba bien regida por la guía espiritual y los servicios de distintas clases de oficiantes indígenas que no se concretaban únicamente a aspectos de religión institucional, sino también mágica, en suma había un ir y venir entre funcionarios religiosos (sacerdotes), los magos y los funcionarios estatales. *“El médico actuaba como confesor, guía moral, consejero o partícipe en el ritual religioso, conjurador de las enfermedades y administrador de los medicamentos.”*⁵⁸⁷ Así tenemos una variedad de “guías” como los controladores de los meteoros, principalmente de la lluvia y del granizo; los ahuyentadores de las plagas; los médicos y los adivinos. Lo que generó que durante la Colonia e incluso en lo que refiere la medicina republicana, pronto surgiera *“una recíproca enconada animadversión entre los evangelizadores y los oficiantes de los antiguos ritos.”* De ahí que entre los sacerdotes y magos indígenas surgieran fuertes líderes de la resistencia, a lo largo de la Conquista dóxica, y de donde vale recalcar que el *“alejamiento de algunas zonas indígenas, [...]*

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 251. Véase igualmente el libro de Beatriz Albores/ Johanna Broda (Coords.), (2003), *Op. cit.*

⁵⁸⁵ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 251.

⁵⁸⁶ De hecho no es sorprendente que dentro de los programas culturales del gobierno federal exista aquel que refiere al apoyo de los llamados “pueblos mágicos” que supuestamente en la mayoría de los casos están llenos de tradiciones y culturas ancestrales.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 243.

protegió a muchos de estos hombres, cuyos sucesores en profesión continúan hasta hoy prestando servicios a las comunidades.”⁵⁸⁸

No es aquí el objeto para analizar las prácticas medicas y/o medicinales, aunque no deja de ser un asunto pendiente para nuestra problemática principal, no obstante es a través de dichas prácticas que es posible observar los contenidos cosmológicos y de los sistemas de creencias étnico-indígenas, pues ante todo dichas prácticas se viven como rituales del grupo y de la comunidad. Y en ellas están imbuidos todas las historias y mitos que dan sustento a la identidad (Sentido de la acción) supra e intra étnica. Es uno de los espacios privilegiados de la transmisión de creencias étnico-indígenas, y es una prueba más de la eficacia del imaginario para la transmisión de las creencias, de los valores e incluso de una moral específica. Al respecto se puede citar por ejemplo de qué manera la *“rectitud moral y la salud del individuo derivaban en buena parte de la armonía de sus entidades anímicas. Las dos últimas podían abandonar temporalmente el cuerpo. La ‘irradiación’, por ejemplo, salía durante el sueño, durante el coito, por efecto de un psicotrópico o de una fuerte impresión. Si era atrapada en el exterior por algún dios, el individuo languidecía, enfermaba y moría.*”⁵⁸⁹ Lo anterior nos da pauta para entender que no solamente se trata de creencias que no se pueden cantonar al ámbito de lo privado en busca de una mejor armonía entre las diferencias, y entre los diferentes sistemas de creencias en lucha; sino que se trata de formas culturales específicas que rigen los modos de comportamiento entre las comunidades y los grupos, y que sin duda esbozan las problemáticas principales que los funcionarios médicos del Estado enfrentan cuando se trata de aplicar políticas republicanas a las comunidades indígenas. Vale finalmente recalcar que en dichas prácticas médicas se observa la importancia del entorno para definirse como persona o individuo (lógica geo-céntrica).

Son conocidas igualmente las dualidades que envuelven la cosmovisión medicinal de las comunidades indígenas. *“Las fuentes documentales mencionan cualidades frías o calientes, atribuidas tanto al organismo humano como a las enfermedades, a las medicinas y a los alimentos. No se trata de valores térmicos, sino de su clasificación en el sistema polar [...]. Así, existían males de origen frío o caliente, y, concomitantemente, medicinas y alimentos que por su naturaleza contrarrestaban la acción de las enfermedades. La salud del organismo exigía, por tanto, un estado de equilibrio entre su calor y su frío.*”⁵⁹⁰ Lo que significa que la dualidad no se remite a la dicotomía por ejemplo encontrada en un sistema de creencias cristiano o racionalista secular. Los opuestos existen pero no como contraposiciones o polaridades morales dentro del sistema de creencias, sino como complementariedades, y necesidades simbólicas para encontrar una

⁵⁸⁸ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, pp. 98-99.

⁵⁸⁹ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 242.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 242.

homeostasis en la comunidad. “*La intervención del médico era, en primer término, la búsqueda de la causa del mal, que podía ser tan variada como la infracción de una regla moral, la pasión desmedida, la falta de respeto a un anciano, el olvido del culto a un dios en su día, el trato imprudente del cuerpo o el maleficio de un hechicero.*”⁵⁹¹ Esto es parte de lo trágico de las culturas étnico-indígenas, que se opone a la soteriología⁵⁹² de la que hemos hablado, pues el mal y la aplicación de la moral repercuten de manera directa y presente en los miembros de la comunidad, incluyendo en muchas ocasiones el mal no sólo del individuo sino de todo el grupo. Las prácticas médicas están imbuidas por tanto de mitos fundacionales que fungen como legitimadores de la institución religiosa (comunidad, familia), de aspectos mágicos que permiten esta facilidad de llegar al mal, y de la autoridad religiosa.

La particularidad de dichas creencias es que su racionalidad en “*un orden general, [...] se remitía a modelos cósmicos que regían la vida de todos los hombres*” como una especie de código común, valedero como enlace entre los pueblos componentes de aquella enorme tradición mesoamericana.⁵⁹³ Eran entonces religiones más individualizadas, pero más horizontales y diversificadas que aquellas que de manera paulatina se fueron estableciendo en los espacios urbanos y centrales del mesoamericanismo imperial, y que después prosiguieron con la Conquista dóxica. En dichas creencias había una relación directa entre el ser humano y el cosmos, que a diferencia de lo que significa la adoración de un solo dios, es de tipo cambiante y referida al medio ambiente natural. Es decir, una religión geocéntrica. Y este aspecto geocéntrico será una de las características principales del núcleo duro común de los sistemas de creencias étnico-indígena que terminarán por sobrevivir a lo largo del tiempo y que conforman parte de la cosmovisión de los pueblos indígenas de hoy.

Esta particularidad geocéntrica hace referencia no sólo a aspectos rurales y nómadas de la religiosidad mesoamericana antes del periodo clásico, sino de igual modo a uno de los elementos

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 243. Los subrayados son míos.

⁵⁹² Del griego Σωτηριος, *Soterios* Salvación y λογος, *Logos* Tratado o discusión. Rama de la Teología y de la Religión, en especial de la cristiana, que estudia la Doctrina de Salvación, centrada en la persona y obra de Jesucristo y de como se hace posible la salvación espiritual en él. En algunas iglesias y sectas, se tienen diferidos conceptos derivados de la doctrina original como el Purgatorio en el Catolicismo o la Predestinación y la Salvación por Fe en el Protestantismo. En otras religiones se tienen conceptos muy distintos como en la mitología egipcia, que se refiere a la salvación del Ka y la momificación solemne, aunque no detallan un plan de salvación muy concreto. En el Islam define la salvación del creyente escapando del fuego infernal cumpliendo los cinco pilares. En el Budismo el fiel debe destruir el ciclo de reencarnaciones, dejando atrás el deseo como causa del sufrimiento y cultivar una moral y ética estrictas mediante la senda óctuplo y en el hinduismo poco o casi nada se habla de soteriología ya que aconseja al adepto llevar unas vidas ordenadas si se desea escapar de las futuras reencarnaciones. En el judaísmo por lo menos se tiene una similitud soteriológica con las otras dos religiones monoteístas en cuanto a la observación de la Ley y una vida moral y físicamente buenas; <http://es.wikipedia.org/wiki/Cristianismo>.

⁵⁹³ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 19.

que se retomaron y sobrevivieron en el transcurso de la constitución de las Creencias Mayores a partir del establecimiento de los pueblos protagonistas-dominantes. Lo anterior se puede observar cuando se da cuenta que *“el mesoamericano seguía tres vías para enfrentarse a lo divino. Podía rogar a los seres invisibles, colocándose en una posición de inferioridad y dependencias; podía tratarlos desde un plano de igualdad o de superioridad, o podía sumergirse en los misterios de lo sagrado sin necesidad de entablar un diálogo. En el primer caso, el hombre actuaba dentro de los marcos religiosos; en el segundo, de los mágicos, y en el tercero, de los adivinatorios. Los tres campos se diferenciaban en sus técnicas; pero en la práctica los límites eran borrosos y la mezcla de procedimientos era lo más común.”*⁵⁹⁴ En otras palabras el carácter geocéntrico proveniente de este primer residuo de pueblos nómadas, proporciona una serie de estrategias de adaptación, de supervivencia, de adecuación, donde según el momento cada una de estas estrategias tiende a predominar, y a veces incluso entre una y otra la frontera es nebulosa. Al colocarse en posición de inferioridad frente a los dioses, por ejemplo, sin duda observamos una lógica de tipo institucional y jerárquica (racionalidad de religión institucional). Algo más se puede decir cuando su estrategia está relacionada con el hecho de tratar a los dioses desde un plano de igualdad o de superioridad, pues dicha estrategia denota un politeísmo conjuntado con la racionalidad mágica. De esta manera, *“interpretando los procesos naturales como la afloración de fuerzas **invisibles** que se manifiestan poderosamente sobre la tierra, los nómadas creían que cada espacio estaba gobernado por seres divinos que en tiempos anuales exactos se mostraban generosos con los seres humanos, brindándoles sus dones.”*⁵⁹⁵ Finalmente al *sumergirse en los misterios de lo sagrado sin necesidad de entablar un diálogo* con los dioses se puede observar el mantenimiento de un simbolismo con un mínimo de sacralidad necesaria para transmitir creencias y tradiciones culturales; este mínimo está contenido en los aspectos míticos de la creencia. Es claro que cada una de estas estrategias responde a la lógica modelizada en el sistema de creencias, donde la racionalidad mágica, mítica, de la religión y de la ciencia (que sintetiza los tres primeros) conviven mutuamente manteniendo el sistema de interrelaciones. Dicha sacralidad también hace referencia a la lógica encontrada en los diferentes periodos históricos tanto de la Mesoamérica imperial como de la Conquista dóxica, y en la forma en la cual se dinamizan la relación entre las Creencias Mayores y las creencias menores. Será importante observar de qué manera durante la Conquista dóxica las comunidades indígenas articulan estas diferentes estrategias en su relación con los espacios de socialización auspiciados por los sistemas de creencias existentes en su entorno (Capítulo IV).

⁵⁹⁴ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 248.

⁵⁹⁵ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 31. Los subrayados son míos.

De ahí que insistamos en la dificultad de hablar de religión popular para denotar una lógica de sincretismo, pues más que eso, hace referencia a estrategias múltiples de supervivencia, de transmisión y de transfiguración de creencias. Las religiosidades “*indígenas han adoptado la liturgia y la organización católicas, aunque resimbolizadas y refuncionalizadas [...] han sido tanto vehículos de dominio y de penetración de ideas exógenas como medios indígenas de defensa ante la opresión. En esta ambivalencia, los indígenas utilizaron las nuevas formas de organización religiosa como bases para sus relaciones sociales.*”⁵⁹⁶ Así podríamos avanzar la idea de que a través del proceso llevado por la Conquista dóxica los indígenas se han armado de tres racionalidades de tipo simbólicas, anteriores a la misma Conquista dóxica. Parece en todo ello, que se ha analizado solamente aquella referida al aspecto de la institucionalidad religiosa y la jerarquización de los grupos humanos (*rezo a los seres invisibles colocándose en una posición de inferioridad y dependencias*). Sin duda, este factor interpretativo puede ser vinculado con los análisis de tipo institucionalista muy particulares de la ciencia explicativa dominante por largo rato en el ámbito académico e investigativo, donde como se ha podido dar cuenta la sociología de las religiones ha formado parte. Así, es observable que las creencias indígenas difieran mucho del carácter institucional y soteriológico de donde suelen partir gran parte de los análisis de la sociología de las religiones mencionados anteriormente. En este sentido es observable igualmente que la religión popular como concepto describe más bien la lógica existente entre una religión politeísta y una monoteísta, entre una que se quiere imponer a las demás, entre una Iglesia y una religiosidad variable, y poco nos permite dar cuenta de la lógica instituyente, interconectada entre diferentes racionalidades simbólica y sagradas.

Asimismo, a pesar del paulatino dominio de las Creencias Mayores urbanas de los pueblos protagonistas “*los mesoamericanos –como muchos otros pueblos del mundo- creyeron ver, más allá de la voluntad de los dioses, una regulación arcana, remota, pero accesible en cierta medida al ser humano por medio del conocimiento racional.*”⁵⁹⁷ En otras palabras la relación entre los dioses durante la época prehispánica todavía no estaba tan mediatizada como una religión monoteísta puede llegar a estarlo. El carácter politeísta de las religiosidades rurales englobó en gran medida la conformación del sistema de creencias, primero en Mesoamérica, después durante la Conquista dóxica. Lo anterior permite entender una vez más que la multiplicación de santos en el cristianismo católico mexicano obedecía más a la lógica de resistencia y supervivencia de una religiosidad de tipo politeísta que a una dinámica de tipo sincrética. Vale recordar que la lógica del politeísmo va acompañada la mayor parte del tiempo por una búsqueda de la regulación de los

⁵⁹⁶ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 109.

⁵⁹⁷ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 67.

valores diversificados y presentes en un contexto geográfico e histórico específicos. Aquí encontramos una vez más la problemática planteada con el llamado *politeísmo de valores* enunciado por Max Weber, y donde la modernidad ha encontrado sus mayores desafíos. “Si comparamos [...] las concepciones de la estructura y el movimiento del cosmos, las organizaciones sacerdotales, los procedimientos mágicos y adivinatorios, [...] sin que pensemos en una institución religiosa supra-estatal [...] tendremos que aceptar una unidad que nos permite hablar de una *sola* religión mesoamericana, afectada por muy diferentes manifestaciones a través del tiempo y del espacio. [...] Admitir que en las creencias y prácticas de todos los pueblos de Mesoamérica existió el mismo ‘núcleo duro común’ en materia religiosa [...] es reconocer sus grandes diferencias, viendo en cada una de las culturas mesoamericanas particulares una recia peculiaridad de concebir el mundo y de obrar en él.”⁵⁹⁸ Es precisamente el núcleo duro común contenido en una lógica politeísta, mágica, aldeana la que queremos dar cuenta en el sistema de creencias étnico-indígena. Efectivamente al no existir una Iglesia universal con un solo dios en toda la región, se pudo establecer una diversidad de creencias y religiosidades que se intercambiaban entre sí, entre las cuales sin duda había algunas más predominantes que otras, inscritas como se ha visto en una lógica de implantación de Creencias Mayores y menores. Podemos así hablar a pesar de la llamada religión popular, de una religiosidad politeísta conformando los sistemas de creencias de los indígenas de ayer y hoy. “Los mexicas y sus contemporáneos imaginaba que la complejidad de su entorno *se debía* a la multiplicidad de los dioses.”⁵⁹⁹ Ahora bien, es interesante al respecto dar cuenta que no se trata de una lógica particular de los pueblos indígenas. Todas las culturas de ayer y de hoy se ven bañadas por ella, desde los ámbitos más banales, hasta el discurso mismo de las ciencias. Ciertamente en algunos momentos y contextos tiende a diluirse o a aislarse. Al respecto no nos será ajena la discusión entre un Aristóteles y un Platón, cuya querrela se resume a los opuestos entre mentalidades y metodologías individualistas y holistas.⁶⁰⁰

Ahora bien “una atenta lectura del panteón zapoteco y mixteco nos permite comprender que a cada divinidad pertenece una parte del espacio y entre sus funciones está la de regularlo”⁶⁰¹, lo que significa que la lógica del politeísmo obedece de igual manera a procesos de regularidad en una gran diversidad y aparentes inestabilidades. Orden y caos forman parte de una misma lógica. El proceso de interrelación se lleva a cabo de manera interdependiente, pues es ahí donde se fundamenta su homeostasis. Durante toda la transmisión mesoamericana antes y después “el cosmos estaba sujeto a una gran regularidad, de la que eran muestra los recursos de los astros, las

⁵⁹⁸ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, pp. 19-20.

⁵⁹⁹ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 248. Los subrayados son míos.

⁶⁰⁰ Este será de hecho uno de los elementos centrales de análisis en el siguiente capítulo.

⁶⁰¹ Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p. 25.

*fases de la Luna y la alternancia de las estaciones; por la otra, la regularidad era con frecuencia interrumpida por hechos terribles y maravillosos que parecían independientes de un orden establecido: grandes acontecimientos como las sequías, las irrupciones de tormentas e inundaciones, los temblores de la tierra; perturbaciones del orden cotidiano como la inexplicable caída de un árbol, la enfermedad inexplicable, [...] el accidente, por el contrario, les hacía concebir la voluntad arbitraria de cada uno de los dioses, seres volubles que se complacían beneficiando o atormentando a los hombres con las manifestaciones de su poder.”⁶⁰² Esta otra característica del politeísmo mesoamericano que es la aceptación determinística de las catástrofes naturales, sin que por lo tanto se deje de buscar la regulación y observar la regularidad, quedaría muy marcada en el núcleo duro común del sistema de creencias étnico-indígena a lo largo de la socio-historia de las dos Mesoaméricas. Muchos analistas han denominado ciertos comportamientos asociados a este determinismo como fatalismos o *superticionismo*, cuando en muchas ocasiones se trata de formas y normas de regular la relación del hombre con su entorno natural. Otros autores lo plantean en términos de sociedades trágicas en donde el mal y el bien, lo bueno y lo malo, las catástrofes y las regularidades forman parte del equilibrio natural. Es decir, no se busca erradicar el mal, ni explicarlo, sino comprenderlo y vivir con él. Una vez más encontramos en este sistema de creencias una serie de diferencias mayores cuando se contraponen con los sistemas de creencias soteriológicos (monoteístas) cuyo núcleo duro común contiene la previsión del futuro, búsqueda del paraíso prometido único e indeleble en el alma de los hombres (salvación-futuro). “En la región mesoamericana los dioses eran en su mayor parte antropomorfos y, por lo regular, imperceptibles para los hombres, aunque con hierofanias frecuentes. Dentro de la pluralidad del panteón, cada dios estaba limitado a determinados ámbitos cósmicos y actuaba de muy particulares formas.”⁶⁰³ Así es observable que este carácter trágico de la vida tiene sus raíces en la relación con la naturaleza, con las intemperies, con la imprevisibilidad y los imponderables del tiempo y espacio, sustentando así un politeísmo mágico. “Los dioses eran amados; sus bienes se pedían con insistencia; pero se les temía porque con demasiada frecuencia su voluntad se expresaba en términos de catástrofe. [...] Los regímenes pluviales de Mesoamérica, inseguros, conformaron la imagen terrible de los dioses.”⁶⁰⁴ He aquí, la importancia y/o las consecuencias de la Conquista dóxica sobre la destrucción o en el mejor de los casos la transfiguración de las Creencias Mayores de las religiones prehispánicas centrales-urbanas. He ahí también la gran diferencia entre las creencias racionalistas-seculares republicanas que son propiamente religiones urbanas; cosificadas y las religiosidades más rurales y llamadas tradicionales.*

⁶⁰² López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, pp. 66-67.

⁶⁰³ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 245.

⁶⁰⁴ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 66. Los subrayados son míos.

Esta actitud trágica de la vida también refleja una *“preocupación constante por la intercomunicación del mundo del hombre con las moradas de los dioses. [...] La intercomunicación es un problema tanto de ampliación de los poderes preceptos como de valor. En la religión mesoamericana se creía en posibilidades de tránsito entre el aquí, ahora, y el allá.”*⁶⁰⁵ Esta característica de la religiosidad mesoamericana proveniente de la religiosidad pre-clásica y pre-urbana, da cuenta de aquellos aspectos que se denominan como participes del presenteísmo de la vida. Una vez más encontramos en estos aspectos el carácter no soteriológico de las creencias étnico-indígenas, pues el futuro al ser una entidad ya definida por los dioses, o simplemente dependiente de su voluntad, constituye menos una preocupación que la labor cotidiana y constante en el presente, que tiene por lo contrario una importancia mayor sobre todo en lo que refiere a la adoración, la constitución de las ofrendas y de la ritualidad. De ahí la importancia de las fiestas patronales en las comunidades, que para muchos economistas, van en contra de una racionalidad de ahorro e inversión de tipo capitalista moderno occidental. El aquí el ahora y el allá están estrechamente conectados y no hay instancia monopólica que interfiera. He ahí una característica mayor del factor institucional de las religiones cristianas. No se trata simplemente de establecer una relación directa con un Dios (protestantes), sino de procurar una interconexión constante con los diferentes dioses, donde la relación es directa y está igualmente establecida en el tiempo y el espacio presentes. No hay predestinación pero sí determinación. Lo anterior no difiere de la idea sobre la existencia de *“algunos elementos que, como centro mismo de una religión, parecen inalterables al paso de los milenios. Si bien no puede sostenerse que sean inmunes al tiempo, puede afirmarse que su cambio es tan lento que en muchos casos es casi imperceptible.”*⁶⁰⁶ No será en este rubro donde se analicen las concomitancias entre predestinación-individuación, y determinismo-comunidad, pero sí se puede avanzar la idea según la cual un determinismo natural mayor conlleva a la concepción de la necesidad del trabajo en grupo como medio de supervivencia frente a las intemperies y los imponderables de la naturaleza.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 32.

⁶⁰⁶ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 17.

⁶⁰⁷ Esta idea es bien conocida en la filosofía de Thomas Hume cuando hace referencia a la necesidad y la conveniencia de los grupos campesinos a trabajar de manera colectiva. La idea del filósofo va en el sentido de que no es la filantropía o la solidaridad fraternal la que incita a un grupo a trabajar en conjunto, sino el interés que representa las ventajas de hacerlo en colectividad, visto las limitantes que tiene el individuo frente a la naturaleza. Dejando de lado nuestro parecer sobre dicha reflexión, ciertamente es notable que en un ambiente adverso e imprevisible como podría ser el campo, el trabajo y la concepción comunitaria pueden fortalecerse.

El henoteísmo mesoamericano, la centralidad del comercio y el urbanismo simbólico⁶⁰⁸

El traspaso paulatino, a lo largo de los 13 siglos del mesoamericanismo imperial, de una religiosidad rural, campesina, politeísta y presenteísta, a una urbana, central, henoteísta y soteriológica tuvo consecuencias mayores en el momento de la Conquista. Además del fenómeno paulatinamente enunciado sobre la destitución de las Creencias Mayores centrales y la supervivencia de manera informal y privada (clandestina) de las creencias menores rurales, el henoteísmo presente en el posclásico mesoamericano conllevó efectivamente como tantos autores lo han mencionado a facilitar la Conquista tanto espiritual como material. Precisamente *“hacia el 1200 a.c. se produjo una de las transformaciones más importantes de Mesoamérica: la jerarquización de las sociedades aldeanas.”*⁶⁰⁹ Hecho que marcó indeleblemente de manera importante la cultura mesoamericana y que se intensificaría llegando a su casi máximo umbral con la constitución de ciudades centrales y la masificación de la agricultura.

Vale mencionar que en efecto *“sería erróneo considerar que el gran desarrollo intelectual y el esplendor arquitectónico y artístico se dieron en toda Mesoamérica durante el Clásico. El área Occidente, por ejemplo, mantuvo en el Clásico muchas de las formas de vida aldeana propias del Preclásico. Su fragmentación política impidió la erección de construcciones templarias semejantes a las de los teotihuacanos o los mayas, y en sus representaciones escultóricas, principalmente las de cerámica, se refleja más la realidad cotidiana que la formalización oficial de una religión de panteón complejo y jerarquizado.”*⁶¹⁰ Sería por demás erróneo, y aún más por la imposibilidad de entender la manera en la que sucedió esta dominación de Creencias Mayores de estos pueblos complejos, sobre las creencias menores tanto de los grupos aldeanos como de las muchas etnias compartiendo un territorio mesoamericano común. *“Los mexicas [...] establecieron vínculos dinásticos directos con los culhuas, descendientes de los toltecas; por otro, emprendieron excavaciones sistemáticas en las ruinas de Tula con el fin de conocer sus estilos arquitectónicos y escultóricos para reproducirlos en México-Tenochtitlan, [...] Este enlace con lo tolteca, les*

⁶⁰⁸ El henoteísmo o monolatría es la creencia religiosa según la cual se reconoce la existencia de varios dioses, pero sólo uno de ellos es suficientemente digno de adoración por parte del fiel. Históricamente, el henoteísmo ha aparecido en pueblos politeístas que, por ciertas circunstancias de carácter espiritual, han alcanzado el monoteísmo. De esta manera el henoteísta no es un politeísta ni un monoteísta en sentido estricto. El henoteísmo comparte con el politeísmo la creencia en varios dioses, aunque no los considera tan dignos de adoración como el dios propio del henoteísta. Y comparte con el monoteísmo la creencia de que sólo un único dios es merecedor de adoración, aunque no niega frontalmente la existencia de otros dioses. Es de recordar que, según la concepción antigua, los dioses eran territoriales, es decir, su poder cubría un territorio determinado, así como el de los reyes sobre la Tierra. El concepto de un único Dios que con su poder alcanza a todo el universo es harto posterior, de la época de los profetas, quienes denostaron a los otros dioses como ídolos que "tienen ojos y no ven, tienen boca y no comen", etcétera. En ese período, el primitivo henoteísmo hebreo se transformó en el riguroso monoteísmo judío actual. <http://es.wikipedia.org/wiki/Profeta>

⁶⁰⁹ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 41.

⁶¹⁰ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 65.

*permitió erigirse como legítimos sucesores al establecerse la última de las excantlatoloyan, institución supuestamente instaurada en Tula. Así, la acción política mexicana y su ideología se ajustaron a las normas zuryuanas.”*⁶¹¹

Lo que es importante tener en cuenta en todo esto es que durante el posclásico, particularmente el de los mexicas, la tendencia de la religiosidad iba sin duda en dirección de un henoteísmo fuertemente anclado, que sin duda terminaría por un monoteísmo impositivo y monopólico.⁶¹² *“La diferenciación regional mesoamericana, que ya se había iniciado en el Preclásico, se asentó en cánones mucho más precisos.”*⁶¹³ Aunque todavía es difícil predecir si este monoteísmo tomaría características de tipo soteriológicas (como sucede la mayor parte del tiempo) o bien un “monoteísmo” del tipo hinduista, es decir, más fluido y nebuloso, si vale recalcar que la ideología del dios que ‘adopta’ pueblos por la fuerza de las armas iniciaba un cambio político que fue interrumpido por la Conquista, imponiendo una misma lógica pero bajo otros órdenes políticos. Esta característica central de los mexicas o zuyuanos no era una particularidad de dicho grupo. *“¿Fueron los mexicas totalmente originales? No. Al occidente, los tarascos proclamaban lo mismo; sólo que ellos aseveraban que el dios encumbrado era su patrono Curicaueri.”*⁶¹⁴ Lo anterior no solamente tiene que ver con una lógica de dominación entre pueblos dominantes (protagonistas) y pueblos aldeanos, es decir entre Creencias Mayores y creencias menores; sino entre pueblos protagonistas entre sí. Esto significa que la lógica también va en el sentido de la preponderancia de una Creencia mayor sobre otras Creencias Mayores, pues *“este proceso hacia la centralización, obviamente, produjo la rivalidad de los centros que aspiraban a situarse en una posición política y comercial ventajosa. La guerra se estableció como medio de solución de los conflictos entre los pueblos, y entre las expresiones del poderío –y tal vez de la legitimidad- surgió la construcción de enormes complejos arquitectónicos.”*⁶¹⁵ Así, lucha por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico va en conjunto con la centralización, la urbanización, y en el

⁶¹¹ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, pp. 294-296. *“Las dinastías zuyuanas eran las de Quetzalcóatl, razón por la cual algunos de sus reyes pasaron a la historia como hombres-dioses, santos o señores portentosos que encarnaba a la Serpiente Emplumada.”*

⁶¹² Recordemos que la Triple Alianza (Tlacopan, Texcoco, Tenochtitlán) terminó siendo dominada por los mexicas, y por tanto dominando la divinidad de estos últimos. *Este incremento desmedido sumado a la imposición de los mexicas sobre los otros dos miembros de la mexicana-tlatoloyan, tuvo como consecuencia una transformación paulatina de la ideología zuyuana acompañada de la exacerbación de los sacrificios humanos. [...] Al sentirse en la cúspide del poder, los mexicas predicaron que había llegado el momento del predominio de su dios patrono, Huitzilopochtli, hecho comprobable en las hazañas militares de sus hijos. Huitzilopochtli devino en el ‘padre adoptivo’ que recibía bajo su amparo –y potestad- a todos los dioses patronos del mundo y a los pueblos por ellos protegidos. Con esto, sus aliados texcocanos y tlacopanecas quedaron sometidos también a Huitzilopochtli. La Triple Alianza, relegada por México-Tenochtitlán, dejó de ser el foco de las decisiones políticas hegemónicas.*

⁶¹³ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 58.

⁶¹⁴ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, pp. 296-297.

⁶¹⁵ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 49.

caso del mesoamericanismo del gigantismo arquitectónico, y también de la militarización. Tal y como se ha mencionado con la noción de habitus socio-históricos estas luchas conllevan y conllevan a la jerarquización legítima de las sociedades ahí establecidas. Es decir, se llegó al establecimiento de relaciones asimétricas de poder tanto en lo simbólico como en lo material. El hecho de que las instituciones religiosas más importantes quedaran incluidas en las esferas gubernamentales y que en el campo los hombres se ocuparan de la producción agrícola, mientras que la ciudad se dedicaba a las manufacturas, a los servicios y a la administración política y religiosa generó una especialización que sin duda produjo *“un gran desarrollo en todos los ámbitos; pero también una diferenciación de las formas de vida, privilegiando a los habitantes de la ciudad en la distribución de riquezas, oportunidades y comodidades.”*⁶¹⁶ De ahí que de los más de 200 grupos étnicos-indígenas diferentes existentes en la época prehispánica ahora oscilemos entre 58 y 84 diferentes grupos étnicos, pues fueron precisamente los grupos con un poderío urbano centralizado los que dejaron memoria en la socio-historia mesoamericana.⁶¹⁷ Así, *“el culto religioso marchó paralelo a la exaltación del poder, pues con el auge de los centros regionales proliferaron las construcciones ceremoniales. [...] Situados en los cruces de las rutas de los comerciantes, los centros regionales fueron también focos de atracción para los fieles, resguardando santuarios y convirtiéndose en metas de peregrinaciones.”*⁶¹⁸

Dominación y transmisión de creencias

Ahora bien, para comprender la transmisión de creencias y la conformación de los habitus socio-históricos en la antigüedad mesoamericana que marcarían de manera importante la religiosidad de los pueblos indígenas de hoy, es necesario tener en mente entonces los diferentes periodos de emergencia y dominaciones de las diferentes culturas, ya sea que se trate de la época preclásica, clásica o pos-clásica en las diferentes culturas más dominantes durante los diferentes periodos (Cf. olmecas -influyentes en todo el periodo-, toltecas, mayas, zapotecas, mixtecas, mexicas –aztecas). Así, las épocas de dominación de cada cultura son concomitantes con la transmisión religiosa entre los grupos étnicos. En el cuadro siguiente encontramos la relación de la emergencia y dominación de cada cultura y su periodo de transmisión de creencias durante el periodo llamado precolombino.

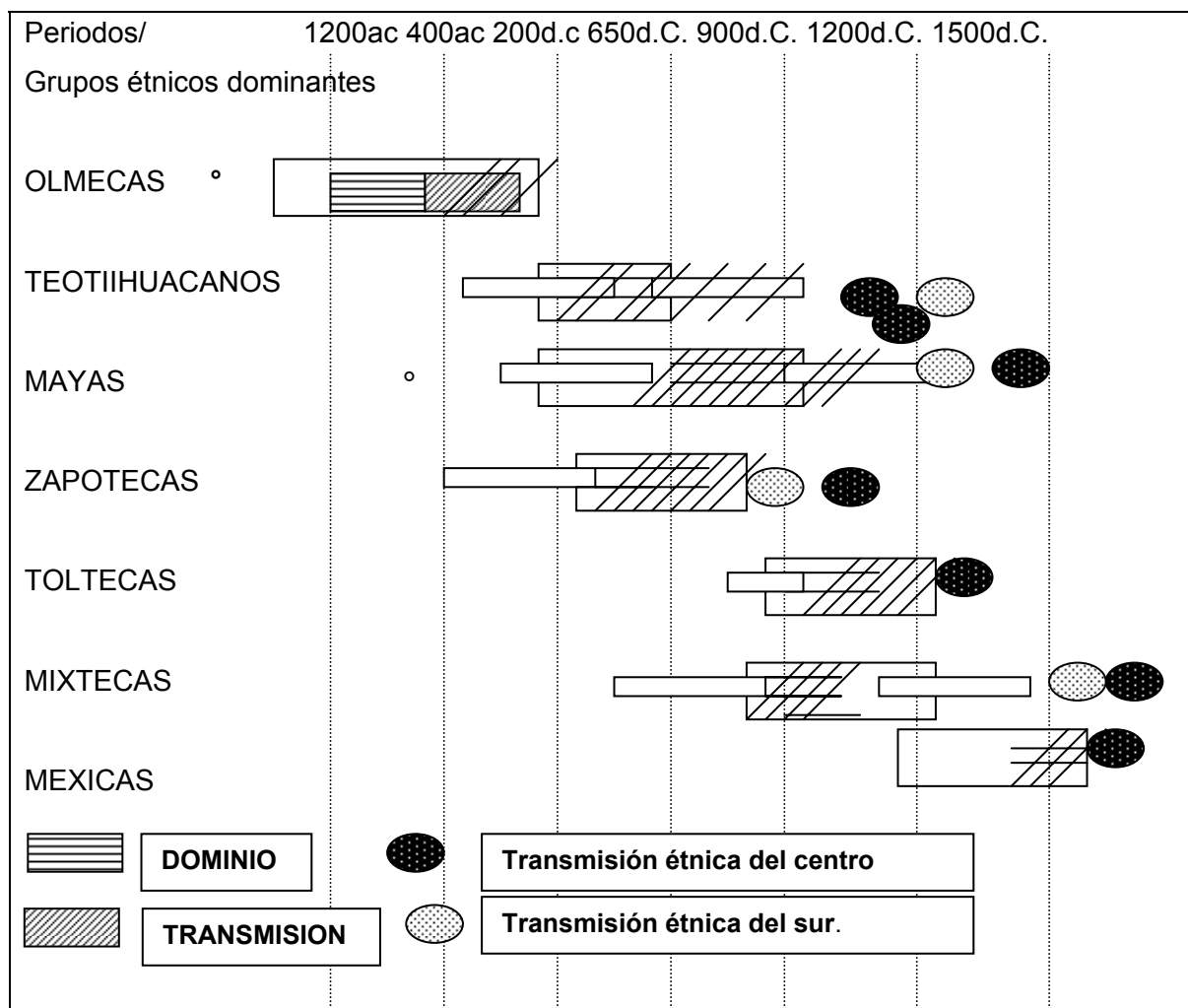
⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁶¹⁷ Es así que durante el Clásico se conformaron *“pueblos cuya fama ha pasado merecidamente a la historia. En el Centro de Mesoamérica destacaron los teotihuacanos, cuya capital tenía ya siglos de existencia. [...] En Oaxaca destacaron los zapotecos, con su también muy antigua capital en Monte Albán, ciudad que ocupaba la cima de una montaña y controlaba tres extensos y productivos valles. [...] destaco La Quemada. En el Sureste florecieron numerosas ciudades mayas, [...] Tikal, Calakmul, Uaxactún, Yaxchilán, Palenque y Copán; [...] Cobá y Oxkintoc.”* Cf. *Ibid.*, p. 59.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

GRAFICA I

DOMINACIÓN Y TRANSMISIÓN DE CREENCIAS EN MESOAMÉRICA



Elaboración: Daniel Gutiérrez Martínez.

Como se puede observar el último grupo dominante, es decir, los aztecas (mexicas) serán la última cultura establecida y será bajo esta cultura que las creencias católicas van a imponerse y a través del dominio de esta última extenderse por todo el México colonial, mostrándonos que la mayoría de las creencias religiosas que existían en la época reflejaban el origen de una Creencia mayor, es decir, de un centralismo religioso por parte de un grupo específico. “Al igual que el mundo clásico mesoamericano, el Posclásico recibió la visible marca de las sociedades del Centro de México. [...] la huella sucesiva de toltecas y mexicas fue profunda y casi omnipresente en Mesoamérica.”⁶¹⁹ Aunque vale señalar que entre estas culturas dominantes encontramos otras que estaban dominadas y que eran redentoras o que incluso habían desaparecido. Así, es posible encontrar matices entre

⁶¹⁹ *Idem.*, p. 288.

estas culturas como por ejemplo el caso de los otomíes o de los huicholes. Los tarascos o purepechas, por ejemplo jamás fueron conquistados por la triple alianza en el antiguo México. También podemos observar los grupos centralistas dominantes y cada uno a su tiempo pasó de ser un grupo dominado redentor a una civilización dominante.

Como ya se señaló, esta progresión en su dominación ha estado siempre asociada a los cambios en las técnicas de agricultura, un organismo políticamente centralizado con una tendencia al monoteísmo religioso (henoteísmo). Las culturas dominantes tenían influencias en todos los niveles de las Creencias Mayores, pero es en las creencias menores que encontramos las diferencias y los matices. Es aquí donde encontramos la riqueza y la importancia de los estudios específicos y locales. Por tanto, estas creencias tienden a transformarse o adaptarse a las nuevas circunstancias de las condiciones geográficas e históricas. *“Hay una lucha por el poder que enfrenta dos concepciones políticas opuestas. Los actores son, de una parte, pueblos que buscan preservar el fundamento étnico del poder; por la otra, pueblos innovadores, imbuidos de ideologías distantes, que tratan de implantar un sistema de dominación más amplio, que incluye diversas unidades étnicas.”*⁶²⁰ Pero esta etnografía religiosa y política de los grupos es otro asunto. Lo que es importante recordar es que la transmisión de creencias está ligada siempre a las gestiones de poder, dominación, control material, político económico y o territorial y éstas representan campos de negociación y de luchas, ya sea que se trate de la clase dominante o del pueblo. De ahí la concepción de la desigualdad social que aquí se ha postulado. Las creencias cuando éstas se imponen son porque están en acuerdo con las creencias e ideas que predominan o subsisten en una religión determinada, en una sociedad dada y a las cuales la religión oficial debe también plegarse y formar parte, pero que a su vez se reapropia para mantener su posición de legítima. Es importante entonces considerar el contexto social y político cuando se trata de comprender la transmisión de creencias y las circunstancias que llevan al surgimiento de las antiguas creencias. Es porque las condiciones y el contexto es favorable (impuesto o consentido) a una constitución o establecimiento de una creencia que la población termina por apropiarse de una creencia o por aceptarla como modo de representatividad simbólica (Conquista dóxica).

En suma, lo que es importante de tener en cuenta para nuestra investigación es que este pasaje de lo aldeano a lo urbano, y su intensificación material y simbólica a lo largo de los lustros hasta la llegada de los españoles estuvo acompañada de *“la transformación de algunos de los grandes centros regionales en verdaderas ciudades. Esto significa una división entre dos formas de vida y el surgimiento de dos economías complementarias, todo impuesto sobre un agravamiento de*

⁶²⁰ *Idem.*, p. 273.

*las diferencias jerárquicas ya existentes entre las poblaciones principales y las subordinadas.*⁶²¹ Estos factores, se insiste al respecto, contribuyeron de manera importante a la consolidación de lo que aquí llamamos la Conquista dóxica, es decir, la conquista espiritual, de creencias y de formas de organizar la sociedad que se vuelven legítimas y aceptadas como formas verdaderas de transformación del mundo. Empero al mismo tiempo que proporcionó esta facilidad de conquista y jerarquización con la llegada de los europeos, generó la supresión y los límites que establecieron las Creencias Mayores dominantes sobre las creencias locales menores de los demás pueblos llamados aldeanos.

Vale insistir que a pesar de las similitudes que se presentaron entre el sistema simbólico-político de la Mesoamérica posclásica y el régimen español entrante, las grandes diferencias tuvieron que ver con eso que hemos llamado los umbrales de secularización, es decir, la condenación, desplazamiento de las creencias al mundo de lo privado y fuera de la expresión en la esfera pública. A pesar del henoteísmo del posclásico mesoamericano las constricciones eran más en términos comerciales que en términos de expresión simbólica y sagrada, pues las creencias menores y manifestaciones locales podían libremente hacer acto de proselitismo. Fue precisamente la constitución de grandes redes mercantiles como *“surgieron las grandes potencias que, sin emprender campañas de expansión hegemónica, impusieron su voluntad en regiones remotas por medio de una intervención de carácter predominantemente mercantil.”*⁶²² En otras palabras las consecuencias de esta centralización-urbanización-henoteísmo estuvieron situadas en el interior de las sociedades mismas, y a partir de factores comerciales que poco influían en la socialización de las creencias entre los diferentes grupos viviendo en el territorio. Se habla por tanto en la actualidad de comunicación-interacción en términos intra-étnicos e intra-comunitarios. Es ahí en donde la jerarquización social se estableció, y donde la conquista se vio favorecida.⁶²³ Pero es por la misma razón que posteriormente haya sido lo intra-étnico y lo intra-comunidad lo que a la postre conformaría los elementos y espacios de transmisión de las religiosidades de los grupos indígenas llamados coloniales.

Religiosidades coloniales

Es después de la enunciación de estos elementos analíticos durante la Mesoamérica imperial que es posible comprender la existencia de un núcleo duro común étnico-indígena y la transmisión de un sistema de creencias compartido, que al estar en lucha, reacción, alianza, interacción con otros

⁶²¹ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 57.

⁶²² *Idem.*, p. 58.

⁶²³ Para dar cuenta de estas diferencias sociales y su profundización *basta tomar en consideración el valor de los atuendos de la nobleza según se representa en algunas pinturas murales.*” *Ibid.*, p. 58.

sistemas de creencias más que tratarse de sistemas sincréticos, se vuelven modos de supervivencia y estrategias de socialización. Sin duda entre las religiones indígenas coloniales existen “*semejanzas que, en mayor o menor medida, les otorgan especificidad frente a otras religiones. En primer lugar, todas o casi todas son nominalmente cristianas. Su adscripción al cristianismo es sincera, aunque los fieles tienen conciencia de que forman parte de una cristiandad en la cual la sabiduría y la verdad indígenas difieren de las oficiales, y que éstas pertenecen a una tradición cultural que les es ajena y distante.*”⁶²⁴ He aquí el meollo de la religiosidad de la primera Mesoamérica esbozada en apartados precedentes y aquella referida a la religiosidad de los pueblos indígenas de la Conquista dóxica. La cuestión es que dicha religiosidad (mesoamericana imperial) no se encuentra al estado puro en las comunidades indígenas de hoy, pero tampoco de manera sincrética o “mestizada”, sino en cohabitación con al menos dos otros sistemas que aquí ya hemos mencionado (cristiano-histórico; racionalista-secular). Otrosí se trata de sistemas de creencias legitimados y aceptados por las mismas comunidades indígenas, aunque los miembros de dichas comunidades y la gran mayoría de los analistas siempre establezcan que dichos sistemas pertenecen a una tradición cultural que les es ajena y distante. Ciertamente es diferenciada, con lógicas incluso contrapuestas, pero por lo contrario están presentes y forman parte del cotidiano indígena que ellos han aprendido a conocer, lidiar con, y sobrellevar.

Es conocido que las religiosidades “*indígenas reconocen como fuente del conocimiento, la sabiduría transmitida a través de las generaciones, misma que tiene el carácter de verdad revelada a los antepasados desde el principio del mundo y que recibe generalmente el nombre de «el costumbre.» De acuerdo con dicha verdad revelada, muchos indígenas atribuyen alma a todas las criaturas, creen que pueden compartir el alma con otros seres vivos, conciben la relación cíclica de la vida y la muerte, y conservan ritos propiciatorios que tienen como escenarios los campos de cultivo, las fuentes, los montes y sus cuevas. La medicina indígena sigue basada en la creencia de fuerzas sobrenaturales de origen prehispánico y las particularidades organizativas, de culto y de propiciación hacen necesaria la intervención de oficiantes, representantes y especialistas nativos.*”⁶²⁵ Pero todo ello no impide que al mismo tiempo parte de la religiosidad indígena esté vinculada con la aceptación (querida o no) de ciertos elementos y entidades sagrados y símbolos pertenecientes tanto a una tradición (que no es más una construcción social) cristiana, como a una tradición racionalista-secular. Para esta última tradición el problema para los especialistas se plantea en su dificultad de ver en ella un sistema de creencias a la par de los dos precedentes. Lo anterior nos señala el largo camino que queda por realizar en torno al análisis de los sistemas de

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 109. Los subrayados con míos.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 110.

creencias étnico indígenas, donde no solamente se limita al “sincretismo” de creencias autóctonas y cristianas, sino a la cohabitación y legitimación de otros tantos.

Ahora bien lo anterior nos señala una primera pista de investigación sobre nuestro tema objeto de estudio (sistemas de creencias y desigualdad social), a saber, que si bien como se postula aquí, los sistemas de creencias indígenas se relacionan y cohabitan con elementos sagrados y simbólicos de otros sistemas e incluso forman parte de su cotidiano simbólico, esto no significa que en todos estos sistemas puedan expresar el núcleo duro común de su cultura de manera automática y sin encontrar algún problema de socialización, es decir, de su sistema de creencias. Lo anterior nos reitera que las creencias y los elementos mesoamericanos de las religiosidades “*indígenas coloniales mantienen una parte considerable de su culto bajo la subordinación de instituciones eclesiales.*”⁶²⁶ Como se ha señalado, sus cultos, creencias e instituciones nacieron inscritos en la matriz religiosa indígena aldeana y alimentados con elementos tanto mesoamericanos como cristianos. No se desdeña y se acuerda que las “*personas sagradas o sobrenaturales del cristianismo han sido resimbolizadas, y con frecuencia Cristo adquiere características solares; la Virgen, los atributos de la Madre Tierra, y el Demonio es visto como el Señor de los Animales, dueño del monte y poseedor de las riquezas subterráneas, cruel y agresivo pero indispensable para la regeneración de la vida.*”⁶²⁷ Empero el problema a nuestros ojos radica que en una lógica de los umbrales de secularización dichas re-simbolizaciones quedan en el ámbito de aquello que debe expresarse en los límites establecidos por un modelo de sociedad aparentemente neutro y a-religioso. El hecho de pretender que se puede separar creencias, cotidiano y espacio público, es pretender que los valores, comportamientos y mundos de vida se pueden separar indistintamente y sin dificultad por cada grupo o miembro de una sociedad. Lo anterior no refleja más que un proceso de imposición dominación.

Las Creencias Mayores y la religiosidad étnico-indígena

Por tanto lo que queda pendiente por realizar es el ordenamiento de estas Creencias Mayores y su representatividad en las ritualidades de las creencias menores. Este ordenamiento nos permitirá concretizar la comprensión de la manera en la que se transmiten las creencias, se establecen relaciones entre habitus socio-históricos, y se constituyen modos de comportamiento que pueden diferir de aquellos establecidos por otros sistemas de creencias. Hasta el momento hemos analizado la manera en la que se fueron constituyendo las creencias en el mundo mesoamericano de ayer y hoy, las formas de transmisión antes y después de la Conquista española, las repercusiones en

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 109.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 109.

términos simbólicos y algunas características de la religiosidad étnico-indígena de las dos mesoaméricas. Hemos hecho referencia a las Creencias Mayores, y su dinámica intrínseca, y la manera en la que creencias menores perviven a través de su ritualidad conteniendo el núcleo duro común de las Creencias Mayores. Valdría la pena entonces, a manera de ejercicio epistemológico, ordenar las principales Creencias Mayores que se pueden observar en la actualidad a través de ritualidades en las comunidades indígenas de hoy. Pasado (Creencia mayores) en dinámica con el presente (creencia menores). Con ello pretendemos llegar a una visión panorámica de los significados simbólicos de cada creencia y su implicación concreta en los mundos de vida y comportamientos de los grupos indígenas.

Como se mencionó en la primera parte de este capítulo, las Creencias Mayores generalmente tienen factores mínimos comunes cualquiera que sea la cultura, el momento y el contexto. Existen por lo menos cinco creencias de orden del mundo de vida y del significado simbólico que son indelebles en la socio-historia de los pueblos, que se construyen y se transmiten sin lugar a dudas a través de los imaginarios colectivos cualquiera sea la cultura y momento de referencia. Estas son las creencias en los mitos fundacionales, es decir, en los mitos de origen que hablan sobre la creación y la fundación de una cultura. Las creencias asociadas al bien y al mal, al regreso del tiempo, a la destrucción y reconstitución del mundo. Las creencias vinculadas a la relación del hombre con la naturaleza, con el cosmos, el cielo, y su reivindicación con todo ello. Las creencias en el más allá son también un ejemplo de lo que denominamos Creencias Mayores. Es a partir de al menos cinco factores mayores que podemos resumir a partir de la constitución de: (a) mitos fundacionales, b) ritos de vida y fertilidad-alimentación, c) creencias en el bien-mal, d) trans-y-formación del mundo, e) muerte y más allá, que se podrá mostrar una gran diversidad de interpretaciones y de simbolizaciones según las regiones y las comunidades de pertenencia, según las épocas y los discursos en cada sistema de creencias, particularmente los mencionados aquí (étnico-indígena, racionalismo-secular, cristianismo-histórico) pero todos compartiendo sustratos simbólicos comunes. Será a partir de sus representantes y significantes en el sistema de creencias étnico-indígenas que continuaremos el análisis en este capítulo, para después concretizarlo con sus significantes en los procesos de transmisión de creencias en los pueblos étnico-indígenas.

La Creencia en el maíz de la fertilidad

Si hay una Creencia mayor emblemática de las dos mesoaméricas es la creencia vinculada al maíz. No hay Creencia mayor más ritualizada a través de las creencias menores que el maíz que pertenece no sólo al común denominador de lo mesoamericano, sino al común denominador de lo aldeano, lo nómada, lo mágico y lo politeísta. Se trata de ritos asociados a la producción, a la fertilidad, a la

alimentación que simbolizan la construcción identitaria de la mayoría de los pueblos. “*El maíz como alimento básico no sólo tiene una enorme importancia para la subsistencia; también constituye el eje alrededor del cual giran las actividades rituales [...] Desde allá, los ancestros velan por el bienestar de la comunidad. [...] Estos ritos comunitarios son los que inciden de manera fundamental sobre la reproducción de la cultura tradicional y la identidad (Sentido de la acción) de los pueblos indígenas.*”⁶²⁸ Así, se trata de historias y creencias ancestrales ligadas a este alimento que legitiman todavía las cualidades curativas de sus derivados, y sus procedimientos rituales de curación todavía practicados en muchas comunidades indígenas de hoy. Lo importante de las ritualidades al maíz es que dan cuenta del proceso posterior de reelaboración simbólica que tuvo lugar con la Conquista dóxica, es sobre todo en el culto campesino vinculado con los ciclos agrícolas, las estaciones y el paisaje que los rodea, y las aldeas que le circundan donde se han preservado importantes elementos de la cosmovisión prehispánica, en el contexto del sincretismo con la religión católica, y en el contexto de la combinación con el racionalismo secular.

Los rituales enmarcados en los contextos del campo nos dan cuenta particularmente de la manera en la que “*los agricultores privilegiaban el tiempo sobre el espacio, imaginando un desfile de seres sobrenaturales que llegan cíclicamente a su hogar, a su campo de cultivo.*”⁶²⁹ En los contextos más cercanos a lo urbano, son el espacio y la dinámica lineal los que son estimulados, del mismo modo que se estimula de manera importante en nuestros sistemas educativos el enfoque lineal y material, siendo éstos una constante de la concepción espacio-temporal característica de las dinámicas urbanas. No hay duda para muchos autores que “*las concepciones prevalentes en la tradición religiosa mesoamericana, hasta nuestros días son las de las sociedades agrícolas. [...] Muchas particularidades de la base cíclica de la cosmovisión mesoamericana, de su particular pensamiento dualista y de las vías del éxtasis derivan de un pasado muy remoto, anterior a la agricultura.*”⁶³⁰ De ahí que la planta que ha marcado el cambio de la historia y el nacimiento de Mesoamérica antes y después ha sido el maíz. De ahí que sea el objeto de tantas ritualidades y se le invoquen tantas historias míticas y simbólicas. Lo anterior no es por demás anodino para entender muchas formas de comportamiento y dinámicas en los pueblos indígenas de hoy. Verbigracia “*el estudio de Carrasco sobre los rituales de los chontales que nos ha permitido ver el uso de las fórmulas rituales para la siembra, la cosecha, la caza, el nacimiento, el matrimonio, los cargos políticos, las enfermedades. Logramos así elaborar la hipótesis que la cotidianidad india obedece a un ritual y que este ritual puede, en algún modo, ser comprendido observando cuidadosamente los momentos culminantes de la actividad humana: la siembra, el matrimonio, el inicio de la caza,*

⁶²⁸ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 24. Los subrayados son míos.

⁶²⁹ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 31. Los subrayados son míos.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 31.

el nombramiento del mayordomo.”⁶³¹ La dinámica del campo se ve fuertemente influenciada por los aspectos de la ciclicidad de la vida, que no es más que una forma completamente diferente de concebir la dinámica cotidiana del mundo y del ser humano dentro de él. “*El ritual cíclico, remitible al calendario agrícola, y el ritual periódico, identificable exclusivamente con el uso del calendario ritual. [...] se apoyan en el hecho de que, mientras en el primer caso el elemento desencadenante del proceso ritual es claro para todos y se relaciona con la siembra, la germinación, la cosecha, en el segundo caso el elemento desencadenante no es tan visible y se apoya, en cambio, sobre signos premonitorios como el canto de los pájaros, los sueños, etcétera.*”⁶³² Se trata de hierofonías y creencias que ineluctablemente apelan a otros elementos de su entorno como la flora y la fauna para designar formas de organización de un grupo o una sociedad. Ciertamente esto no significa que los pueblos indígenas estén perfectamente enmarcados en un desarrollo de tipo sustentable, sino que su observación del mundo no obedece ni al calendario Justiniano, ni a espacios urbanos, sino a aspectos que obedecen a la dinámica de la naturaleza misma. “*La ciclicidad y periodicidad ritual tienen como fin último el de halagar a los dioses angustiados por la frenética actividad que desarrollan en la tierra los hombres. El proceso ritual tiene entonces la función de suscitar, mantener y restablecer el vínculo entre los seres humanos y el espacio que ellos ocupan para satisfacer sus propias necesidades materiales y la divinidad.*”⁶³³ He ahí la complementariedad que anuncia una lógica geocéntrica y politeísta que se advierte de mayor manera con la toma en consideración de la comunidad para la toma de cualquier decisión del pueblo o de la comuna.

Se ve así que el proceso de tomar la decisión que conduce a la comunidad a la caza, a la construcción de pozos, a la siembra proviene de una decisión política determinada por los sistemas de creencias. “*Además del rito comunitario por el nuevo año y en honor del santo patrono, encontramos ritos de comunidad para la cosecha, la germinación y el fin del año agrícola.*”⁶³⁴ Una vez más se trata de ritos que de una u otra manera obligan a sus miembros a comunalizar y ello con base a las creencias agrícolas que particularmente son observables con la planta del maíz y la milpa tan renombrada en el discurso de los grupos indígenas.⁶³⁵ “*La explicación posible es que los ritos de comunidad están asociados a la ‘milpa de comunidad’, tierras cuyo producto sirve para satisfacer necesidades comunitarias (manutención de viudas, gastos de administración, gastos de*

⁶³¹ Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, pp. 21-22.

⁶³² Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p.23.

⁶³³ *Ibid.*, p. 25.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁶³⁵ “*El trabajo humano y los bienes invertidos en la vida ceremonial fortalecen las redes de obligación recíproca necesarias para la agricultura y [...] la vida comunitaria. El gasto suntuario, lejos de ser un desperdicio de recursos, revierte en aumentar la capacidad productiva colectiva –no individual- a largo plazo.*” Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 26.

*fiestas, etcétera).*⁶³⁶ La tierra no es simple sustento de auto-consumación y consumo, sino sustento de los espacios de socialización y del mantenimiento de la transmisión de sus creencias y por lo tanto de conocimientos, pues *“las formas mesoamericanas de conocimiento son macrosistémicas. Consecuentemente, cada una de ellas debe ser estudiada en su pertenencia a la cosmovisión. Ésta explica los procesos cósmicos como efectos de la acción regulada de seres sobrenaturales poseedores de intelecto, voluntad y poder de comunicación.”*⁶³⁷

De hecho las creencias vinculadas al campo no sólo advierten la concepción del tiempo, del espacio y los ciclos rituales y de fiesta sino una concepción de la manera en la que se conforman los principios fundamentales de la vida y de los mundos de vida. *“Así, por ejemplo, los conocimientos agrícolas se entienden a partir de al menos tres principios universales. El primero se refiere al ‘corazón’ de los seres mundanos. Todas las criaturas poseen, dentro de su materia perceptible, una sustancia divina, imperceptible, que es su esencia de clase. Por tanto, puede hablarse del ‘corazón del maíz’, del ‘corazón de las piedras’ o del ‘corazón de los venados’ como una interioridad inmortal que trasciende a los individuos, necesariamente mortales. El segundo principio es la **división** de todos los seres en **dos** grandes grupos que son opuestos y complementarios. De una parte queda lo que se caracteriza por su esencia predominante **caliente** seca, masculina, luminosa y vital; en la otra se encuentra aquello cuya esencia se inclina a lo **frío**, húmedo, femenino, oscuro y mortal. Esta separación binaria proporciona el primer criterio taxonómico de todo lo que existe. El tercer principio es la alternancia del poder de las esencias sobre la tierra; el dominio de las fuerzas opuestas se sucede para crear los ciclos que dan continuidad al mundo.”*⁶³⁸ Es inminente la manera en la que a través de las ritualidades agrícolas reiteramos ese carácter trágico de las comunidades indígenas en donde las polaridades se complementan, y en donde el dominio de las fuerzas se altercará en ritmos constantes, variantes pero continuos. *“Un agricultor del Centro de México, por ejemplo, trabajaba en su parcela concibiendo el ciclo anual como una gran lucha en la cual se sucedían las victorias de lo femenino y lo masculino. En la mitad **femenina**, del año, dominaban las **lluvias** y las fuerzas del crecimiento; la otra era regida por el **Sol**, que doraba las **cosechas**. Al inicio de la primera mitad se abría el mundo de la **muerte** para liberar las aguas, los poderes de germinación y los ‘corazones’ de las plantas, todo lo cual había permanecido guardado durante el tiempo de secas. Al concluir el tiempo de lluvias, todo volvía a su encierro subterráneo, donde descansaba mientras el **Sol** cocía con sus rayos el alimento del hombre. El agricultor debía actuar en el ámbito de lo perceptible Conocimiento Ordenado y en el de lo imperceptible: rozaba, abría la tierra o recogía las*

⁶³⁶ Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p. 41.

⁶³⁷ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 241. Los subrayados son míos.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 241. Los subrayados son míos.

mazorcas: pero al mismo tiempo propicia ritualmente la llegada, de los diversos seres.”⁶³⁹. Al respecto y sin querer ser demasiado insistentes es claro que las historias, los mitos o las creencias de estos sistemas no se limitan a un carácter dicotómico entre el bien y el mal, o a un aspecto de moralina del deber, como es observable tanto en las historias cristianas como en las explicadas “científicamente” en los libros de texto de la educación republicana. El bien y el mal existen en continuo ajetreo e intercambio haciendo difícil la determinación exclusiva de un mal a un único factor. Se trata más bien de elementos que dan pauta a la comprensión de la generación de la vida en un mundo en donde los contrapuestos se necesitan mutuamente para dar existencia a lo visible y existente: para dar Vida y fertilidad al mundo. De ahí que se observe la gran *“importancia que daban los agricultores a los vínculos entre la fecundidad de la mujer y la fertilidad agrícola.”*⁶⁴⁰ De hecho no hay que dejar de olvidar que esta creencia esta insertada en aquella asociación tanto en los grupos indígenas mesoamericanos como de otras culturas del mundo en que *“la amplitud de caderas hiciese del ideal femenino el de la gran reproductora, y que esta figura se asociara a la potencialidad de los campos de cultivo.”*⁶⁴¹ Y aquí entramos en creencias que van mucho más allá de las creencias vinculadas al campo, a lo aldeano y geocéntrico, sino que llegamos al corazón mismo de la Conquista espiritual mencionada por Ricard, que no es más que la creencia en la Madre tierra transfigurada en la Virgen de Guadalupe y en toda la tradición mariana que trajo consigo. En efecto, aquí se pueden acentuar las creencias en la Madre tierra, con aquellas implicadas en las creencias en Tonantzin (La Gran Madre), y que después se volviera en la “Virgen de todos los mexicanos.” Sin duda, lo anterior simboliza un medio de transfiguración de las creencias autóctonas, de manera que según las comunidades de pertenencia nos podemos encontrar sobre el territorio mexicano diversos cultos dedicados a una diosa indígena transfigurada en icono católico: la Virgen de Rosario, la Virgen de Zapopan, la Virgen de la Candelaria, etc. todas ellas acompañadas de sus respectivos apelativos en lengua indígena. Así es observable que “todos los ritos que acompañan actividades materiales –caza, pesca, cultivo- y culturales –cargos políticos, mayordomías- no tienden exclusivamente a obtener la protección divina para conseguir una mayor cantidad de bienes para las unidades domésticas y la comunidad, sino más bien a revitalizar el pacto

⁶³⁹ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 241. Los subrayados son míos.

⁶⁴⁰ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 33.

⁶⁴¹ “El arqueólogo Pedro Armillas vio en las representaciones de maternidad no sólo la expresión de un culto a la fertilidad agrícola, sin el germen de las creencias que posteriormente darían por resultado **el culto a la Tierra como diosa madre.**” *Ibid.*, p. 33.

con las divinidades en general y con las divinidades que dan origen a la vida terrestre, en particular.”⁶⁴²

Es claro que la creencia en el maíz y en los factores reproductores del campo al vincularse con la fertilidad y con la vida del campo se vincula directamente con las creencias en el Más-Allá y con las ritualidades que le son suyas. En la actualidad es factible observar en casi todas las comunidades que *“los ritos del ciclo agrícola no solo se vinculan con los muertos sino también con la ideología del carnaval, ya que por lo menos entre los otomíes orientales expresa también el mensaje de que la vida procede de los ancestros. Ellos son los guardianes de la sustancia vital (Galinier). Asimismo, entre los huicholes existe la convicción de que los **ancestros** son seres indispensables para asegurar la fertilidad y la continuidad de los ciclos naturales (Neurath).”*⁶⁴³ De aquí surge la importancia de comprender lo significativo que son las ritualidades conocidas como el día de muertos y la creencia en el Más-Allá. Ellas reiteran una vez más que las creencias en el paraíso eclesial o en el terrenal no son elementos que explican las cosas del mundo que día a día hay que sortear.

Las creencias cíclicas en el más allá

Las creencias en el más allá son también un ejemplo de lo que denominamos Creencias Mayores antropológicas. Para nuestro estudio, se trata de una tradición presente bajo diversas formas, no solamente en los pueblos indígenas contemporáneos, sino en todos los pueblos del mundo y en todos los contextos temporales. Se trata del misterio de la vida y la muerte que esclarece toda la importancia de la transmisión de las creencias mágicas y espirituales en la antigüedad y en la actualidad, tanto en la historia de todos los pueblos como en la historia de la Conquista dóxica de los pueblos indígenas. Precisamente al respecto *“una de las características de las religiones mesoamericanas de los tiempos cercanos a la conquista española era la creencia en que el individuo tenía varias almas, cada una con diversas funciones y cada una, también, con un diferente destino después de la muerte del hombre.”*⁶⁴⁴ Efectivamente, estamos hablando de esta tradición mágico religiosa que está todavía presente en el cotidiano indígena, en donde a pesar de estar inscritos en una religión con carácter histórico de salvación como la cristiana el paraíso eterno no está en un solo lugar, sino que tiene varios destinos donde las almas pueden encontrarse. *“Entre los símbolos más importantes que se vinculaban a las dos épocas del año se encontraban,*

⁶⁴² Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p. 48. Al respecto es siempre interesante observar la apropiación y los cambios que ha conocido este culto con los chicanos en Estados Unidos en donde el emblema de la Virgen de Guadalupe funciona como medio de identidad (Sentido de la acción).

⁶⁴³ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 24. Los subrayados son míos.

⁶⁴⁴ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 51.

precisamente, el de vida y muerte, relacionando la muerte con el periodo de lluvias –comprendido en muchas regiones mesoamericanas de principios de mayo a principios de noviembre- y la vida con el periodo de secas. Era una concepción no sólo **cíclica**, sino causal, puesto que concebían que la **muerte** (como las aguas de lluvia) era el **origen de la vida**, y que la vida llegaba fatalmente a la muerte.”⁶⁴⁵ No podemos dejar de insistir en la importancia de esta característica trágica de las creencias mesoamericanas que son completamente opuestas a una forma soteriológica de ver el mundo y organizarlo. De ahí como se verá más adelante que las repercusiones entre dos mundo diversificados confrontados se dan en los sustratos observados en la educación republicana en las comunidades indígenas. “A diferencia de las religiones de salvación-condenación, la mesoamericana se caracterizó por centrar sus preocupaciones en la vida terrena del hombre. La muerte no fue concebida como el ingreso en la verdadera existencia, sino como el principio de la disgregación de lo que había constituido la integridad y plenitud del ser humano.”⁶⁴⁶ Encontramos así múltiples mundos de Vida y múltiples modos de muerte. En el Posclásico se creía que el ser humano tenía varias almas, y que una de ellas vinculada a la prosperidad y la moralidad familiares, quedaba unida al cadáver. [...] Los hombres del Posclásico tratarán de conservar cerca de ellos los restos mortuorios de sus familiares, colocándolos en el área domestica, y es verosímil que tal haya sido el propósito de sus antepasados del Preclásico que practicaron iguales costumbres. Hoy en día los pueblos indígenas se resisten a las movilizaciones impulsadas por el gobierno porque no quieren ser separados de los restos de sus antepasados.”⁶⁴⁷ No hay duda que la creencia en el maíz y en la ciclicidad de la muerte ofrecen ya elementos fuertes y convincentes de la característica y diferencia de los sistemas de creencias étnico-indígenas frente a los otros sistemas de creencias mencionados aquí brevemente y de los que sólo daremos unos elementos de comparación en los apartados posteriores.

La relación del hombre con la naturaleza

Las creencias vinculadas a la relación del hombre con la naturaleza, con el cosmos, el cielo, y su reivindicación con todo esto refiere sin duda al tipo de técnicas que se usan en el cotidiano y en la transformación y/o adecuación del mundo. “El cuerpo humano era concebido como un organismo complejo, compuesto por materia pesada y por materia ligera. Ésta, a diferencia de la primera, era

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 39. Los subrayados son míos.

⁶⁴⁶ López Austin, Alfredo, (2001), *Op. cit.*, pp. 249-250., “Al primer lugar iban quienes perecían de muerte común; al reino solar, los guerreros muertos en combate y las mujeres fallecidas en su primer parto; al dominio de la lluvia, quienes morían por motivos **acuáticos** (por rayo, ahogados, hidrópicos, bubosos, leprosos, etc.), y al **Árbol Nodriza**, los niños que no habían probado sino la leche de sus madres. Si bien el destino final podía responder a la moralidad del individuo, se consideraba una consecuencia de haber penetrados en los ámbitos de un dios, el mismo que causaba la muerte.”

⁶⁴⁷ López Austin, Alfredo y López Lujan, (2002), *Op. cit.*, p. 34.

*imperceptible, y constituía varias entidades anímicas. La más importante era el 'corazón', esencia ubicada en el órgano de este nombre. El 'corazón' era una parte del dios patrono del grupo, del que derivaban no sólo la naturaleza humana del individuo, sino los rasgos fundamentales de la etnia protegida por el dios. Otra entidad anímica era la 'irradiación' o tonalli, la cual proporcionaba las peculiaridades individuales del nombre secreto y el destino. Era una porción de los rayos solares que había sido introducida ritualmente en el recién nacido y que le proporcionaba el destino propio del día de la ceremonia. En efecto, se creía que el tiempo era una sustancia divina que viajaba regularmente por el mundo, y que, captada e introducida en el niño, formaba parte de su persona. Una tercera entidad, ubicada en el **hígado**, regía las pasiones del hombre.*⁶⁴⁸ Al igual que las creencias en la fertilidad, en la Madre tierra en el Más-Allá en los pueblos indígenas; la mayor parte de las creencias relacionadas con el ser humano y con su entorno involucran elementos de la naturaleza tan diversos y complejos que ninguno puede guardar preferencia o importancia prima. Esta particularidad como se vio anteriormente es uno de los aspectos más relevantes de las sociedades aldeanas que sobrevivieron con el paso del tiempo pero complejizadas con el conocimiento adquirido por los funcionarios de las sociedades centralizadas.

Esta combinación de elementos aldeanos y urbanos es fácilmente visible en los ritos de iniciación, particularmente en las fiestas, carnavales y ofrendas rituales. Estamos hablando de la asociación que encontramos entre los llamados ritos sacrificatorios y las festividades o ritos de paso aún presentes en muchas comunidades indígenas del país. *“Podemos, en efecto, preguntarnos si el sacrificio constituye el momento culminante de un rito de pasaje que regula la relación con la divinidad y con el espacio. Los sacrificios pueden ser relacionados con ritos de pasaje material (sacrificios para la construcción de la casa), ritos de nacimientos (sacrificios por la preñez y el nacimiento), ritos nupciales y de iniciación (sacrificios por un nombramientos político, por un nombramiento religioso), ritos estacionales (sacrificios por la siembra, la cosecha, la caza, etcétera).*⁶⁴⁹ Lo anterior es importante pues no es desdeñable observar cuánto se han demonizado las llamadas religiones autóctonas cuando se hablaba de sus ritos sacrificatorios como formas religiosas de sociedades malévolas y salvajes, que aparentemente habían sido desterrados de la religiosidad indígena con el paso de la Conquista dóxica.⁶⁵⁰ Una vez más, ahí es observable la

⁶⁴⁸ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 242. Los subrayados son míos.

⁶⁴⁹ Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p. 36.

⁶⁵⁰ *“Cuando se piensa en la religión mesoamericana, y sobre cuando se la ve a través de la imagen mundialmente conocida de los aztecas o mexicas, resalta la práctica de los sacrificios humanos. ¿Qué tan antigua fue ésta en Mesoamérica? Sus antecedentes, sin duda, se encuentran en tiempos tempranos del Preclásico; pero ya en el Preclásico Tardío los sacrificios humanos adquirieron mayor pompa ritual, un significado religioso más complejo y nuevas funciones sociales y políticas. En efecto, la rivalidad entre los distintos centros políticos, desembocaba en la guerra, proveía a los templos de enemigos que podían ser entregados a los dioses en sus templos. [...] Sin embargo, debe insistirse en que la práctica de los sacrificios*

importancia del aspecto del imaginario y de lo simbólico frente a lo material. Lo que cuenta no es si se trata de un sacrificio (forma del ritual) apegado a formas antiguas sino que se pueda conservar el simbolismo que representan (ritualidad) dicho sacrificio. Así toman sentido cuando *“la sangre de los sacrificios, el humo de las candelas y el vaho del copal transforman el status de los bienes ofrecidos, pues la sangre que derrama en el suelo y el humo de las candelas y del copal que asciende al espacio expresan la idea de que existe una circularidad entre hombre y divinidad y entre espacio ocupado por los hombres y espacio divino. Se restablece así el equilibrio entre el espacio divino y el espacio terrestre.”*⁶⁵¹ Como se puede ver, la ritualidad asociada a los sacrificios en los cuales participa todo un pueblo no es diferente de las otras ritualidades mencionadas en los párrafos precedentes. Todas conllevan a la vinculación de la comunidad, a la horizontalidad de las relaciones ser humano-divinidad, a la variabilidad y multiplicidad de sacralidades, e incluso a las formas de llevar a cabo los rituales. Éstas ritualidades generalmente encuentra un punto en común que se desarrollan *“en cinco momentos: preparación, purificación, separación, contacto con la divinidad y reintegración. Este rito es el que, siguiendo el texto, prepara “la fiesta titular del pueblo” y, por lo tanto, aparece como el rito en el cual el espacio divino y el espacio terrestre comunitario se recomponen, señalando así el inicio de un nuevo año.”*⁶⁵² He ahí la justificación de las fiestas patronales en las comunidades indígenas que son juzgadas como actitudes dispensatorias y perjudiciales para el desarrollo económico de las comunidades indígenas. Ahí se observa la dificultad de emprender acciones vinculando racionalidades puramente individuales promovidas por un sistema racionalista-secular a través de la educación republicana⁶⁵³

Lo geo-céntrico y lo loco-centrado del espacio y tiempo en la religiosidad indígena

Si querer ser extensivos es claro que de todas estas ritualidades encontramos una visión del mundo geocéntrica y loco-centrada que aún es perceptible en las comunidades indígenas de hoy. Los miembros de la comunidad, hecho que se refleja fuertemente en la gramática de las lenguas indígenas, no pueden definirse más que en relación a lo que les rodea, la visión del espacio está relacionada con los elementos de la naturaleza que les son ajenos (árboles, piedras, montañas, etc.). Al respecto es notable observar que en la mayoría de las lenguas indígenas el sujeto no es el

humanos tuvo en Mesoamérica un incremento considerable precisamente en los periodos militaristas y expansionistas de los mexicas, los tarascos y los mayas del Posclásico.” López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, p. 52. *“En toda el área de Oaxaca se practican rituales de sacrificio, lo cual nos permite decir que, no obstante las diferencias étnicas, existe cierta unidad de formas, maximizada tal vez por el contexto colonial en la cual las etnias se desarrollan.”* *Ibid.*, p. 36.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 40.

⁶⁵³ Del estudio de Alcina Franch se desprende *“que en el área zapoteca serrana los sacrificios en los cuales participa todo el pueblo son muy frecuentes para la ‘fiesta titular’.”* *Ibid.*, p. 40.

elemento principal en la construcción de la frase sino que es la acción misma y el objeto los que se quieren hacer referencia. Son lenguajes loco-centrados, es decir aquellos lenguajes que definen a los miembros de una comunidad y a las comunidades mismas a partir del lugar que ocupamos en el espacio. Es decir, son lenguajes referenciales, y no sujetos.

Lo anterior es por demás flagrante al ver la importancia que se le atribuyen a las montañas y/o las cuevas en la mayoría de las comunidades indígenas del país de antaño y en la actualidad. *“En los siglos XVII y XVIII, la idea de que las montañas era el punto de contacto entre la divinidad y los seres humanos. [...] Los cerros habían conservado este valor simbólico.”*⁶⁵⁴ Es observable por ejemplo la persistencia de los cerros como puntos sagrados tanto en los mixtecos como en los zapotecas quienes siguen considerando los cerros como centros sagrados. Esto es precisamente lo que describe la lógica geocéntrica y loco-centrada de los pueblos indígenas. *“Si bien las relaciones geográficas del siglo XVI ‘no hablan nunca de cuevas como lugares sagrados’, aunque sabemos que fueron utilizadas antes de la Conquista, es posible pensar que la represión religiosa, la mal llamada cristianización, haya revitalizado las cuevas como centro sagrado. Esta utilización depende del hecho de que las cuevas poseen las mismas características de los cerros: la de ser el punto del espacio terrestre más cercano a la divinidad.”*⁶⁵⁵ Ahora bien, vale señalar que la adoración o simbolización de lugares emblemáticos, no es exclusivo de los pueblos indígenas pues junto a esta evidencia existen otras relativas a la utilización sacramental de lugares de comunalización en las sociedades urbanas y contemporáneas.⁶⁵⁶ La diferencia como hemos mencionado es que estas idolatrías no se viven como tales y en referencia a la definición que nos proporciona la comunidad. Los edificios, las banderas, los espacios públicos venerados en un sistema racionalista secular fungen como espacios para *comunalizar* un presente vivido demasiado individualizante, mientras que como se ha mencionado en las comunidades indígenas fungen como medios informales de transmisión de los sustratos culturales de los sistemas de creencias provenientes de un pasado comunitario constantemente re-actualizado.⁶⁵⁷ *“Los numerosos testimonios nos ilustran la concepción de un espacio caracterizado por la existencia de puntos sagrados susceptibles de ser usados como centros ceremoniales, cuyo objeto es el de servir de*

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁵⁶ Para un análisis de las “cuevas” como lugares de sacralización del estar-juntos antropológico véase, M. Maffesoli, *La tajada del diablo*, Trad. Gutiérrez Martínez, Daniel, Siglo XXI editores, México, 2005.

⁶⁵⁷ *“Como hemos mostrado en los párrafos precedentes, la concepción del espacio se funda en la idea de su total pertenencia a los dioses. A ellos pertenece, por lo tanto, el espacio habitado por los hombres no en cuanto hombres sino en cuanto miembros de la comunidad. El espacio terrestre es así cedido a la comunidad a condición de que periódicamente renueve el pacto con los dioses y les devuelva una parte de los bienes. El sacrificio de los animales y el ofrecimiento de candelas y copal –dos bienes escasos y por lo tanto preciosos– materializa la sujeción y la devolución.”* Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p. 47.

lugar de encuentro entre las divinidades y los seres humanos. El centro ceremonial es, además, la representación concreta, la evidencia tangible, del encuentro entre espacio exclusivamente divino y espacio concedido a los seres humanos por las divinidades.”⁶⁵⁸ La concepción del espacio que refiere a la cosmovisión que llamamos geocéntrica marca uno de los elementos que mayor repercusión ha tenido en la confrontación, convivencia entre lógicas cristianas junto con las racionalistas seculares (soteriología) frente a las cosmovisiones trágicas transmitidas en el espacio de socialización de los pueblos indígenas (sociedades trágicas). De ahí el encuentro conflictivo que se describirá más adelante entre doxa escolar y doxa familiar. *“El nuevo pacto con los dioses, genera un referente espacial fijo que dará seguridad al individuo una vez reintegrado en la unidad doméstica y en la comunidad. La cima de los cerros y lo profundo de las cuevas son los centros, los puntos hacia los cuales convergen idealmente, como tantas líneas imaginarias, las miradas de los individuos estableciendo una sacralidad de las acciones cotidianas. El orden con que se sientan alrededor de una mesa, con el cual se disponen durante las fiestas y las procesiones, con el que comienzan los trabajos de cada día descende de la idea de moverse en un espacio conocido no en cuanto él es conocido objetivamente sino porque él es protegido por la divinidad. Es esta protección divina la que empuja a los individuos, en cuanto pertenecientes a su unidad doméstica a su barrio, a su comunidad, a su distrito étnico, a usar objetivamente el espacio que les ha sido asignado. Sin embargo, dado que la cotidianidad tiende a fragmentar el espacio y convertirlo en territorio con fines bien determinados –milpa, pesca, caza, etcétera- termina por darse una pluralidad de ritos para sacralizar las diferentes actividades, todos los cuales descienden del mismo principio: el dominio de los dioses sobre el espacio.*”⁶⁵⁹ La importancia de esta dinámica es precisamente el hecho que la ritualidad cuando es cantonada a espacios limitados, tiende a expresarse en los más recónditos límites extendiéndose ávidamente lo más intensamente posible. De ahí que sea en los espacios de la familia, de las ritualidades de la comunidad, como las fiestas patronales, incluso los espacios de comunalización en el campo y en los lugares naturales vinculados con la alimentación donde las comunidades de pueblos indígenas tiendan no sólo a expresarse sino a intensificar su espacio de transmisión de creencias, en suma utilizarlo para especializar e interactuar con sus semejantes que durante mucho tiempo se les ha limitado y restringido a hacerlo.⁶⁶⁰ Se ha mostrado en varios estudios hasta qué punto *“entre los mitleños el*

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁶⁰ *“En el curso de los siglos XVII y XVIII el espacio es percibido concretamente como una serie de puntos –cerros, cuevas, iglesia, pueblo, milpa- a los cuales los individuos y la comunidad pueden constantemente hacer referencia. A partir de esta idea extremadamente concreta del espacio, cuyo fundamento es la alianza establecida entre la divinidad y la comunidad, se estructura la idea de un ‘territorio étnico’ diferente de la idea de territorio político-administrativo colonial. La distinción nos parece de gran importancia porque,*

sentido del espacio se expresa en forma muy imprecisa, pues los puntos cardinales son concebidos en función de Mitla y no abstractamente. El análisis de la Parsons nos ofrece así una útil documentación sobre los ritos para definir y circunscribir el espacio, indicándonos que todavía en este siglo el espacio es concebido en su relación con la divinidad.”⁶⁶¹ Es a través de estos aspectos que se puede observar de qué manera diferentes pueblos indígenas revitalizan la idea de que su espacio no es un hecho objetivo sino algo derivado de la alianza establecida con los dioses y, por lo tanto, no identificable con un territorio geográficamente determinado e inmutable. No se trata pues de una cuestión de “ordenadas y coordenadas”, sino de espacios y entornos que definen la existencia de los miembros de una comunidad. La cuestión de la territorialidad en las comunidades indígenas no es simbólicamente más que la alianza con los dioses (incluso hablando de manera conciente o inconsciente), lo cual repercute en que se considere como propio cualquier territorio, pues desde un cerro o una cueva se puede establecer una comunicación constante con la divinidad. Es aquí en donde podemos dar cuenta de los impactos de los umbrales de la secularización en donde los lugares no son simples espacios que se puedan simbólicamente separar en lo privado y lo público. Se trata de simbolizaciones que en lo cotidiano significan más que un espacio de tierra materialmente establecido.

Ahora bien hablar de geocéntrico no significa solamente hablar en términos de representación del espacio en el imaginario, sino de igual modo un imaginario en el tiempo. El espacio rige el tiempo y viceversa. El tiempo, independientemente que se haga referencia a las comunidades indígenas, es sin duda uno de los elementos más emblemáticos de las creencias de los pueblos cualquiera sea éste su origen y su época. Para los antiguos mesoamericanos el paso del tiempo se concebía de manera distinta a aquel propinado concatenadamente por la Conquista dóxica. *“Para ellos ni el presente era una mera línea en vertiginoso paso ni el pasado desaparecía ante el avance del presente. Creían que el presente era una lucha de las distintas fuerzas de los dioses, en la que los restos de la contienda, fuerzas vencedoras y vencidas, iban quedando sobre la superficie de la tierra, desvaneciéndose lentamente bajo las realidades más vigorosas que las sucedían. El futuro no estaba a la vista; el pasado lo tenían frente a sus ojos.*”⁶⁶² C.f. Weber – *politeísmo de valores*. El tiempo se vivía pues, en términos de presenteísmo en donde el presente es interdependiente del pasado, no se trata de una renovación constante o de una promesa futura, sino de una vivencia en donde el ciclo de los tres tiempos se conjunta generando los sentidos simbólicos

siendo el territorio étnico una dimensión derivada de la sacralidad del espacio, termina por ser él también sagrado y susceptible, por lo tanto, de ser ordenado, regulado, a imagen y semejanza del espacio divino. De este modo, los habitantes del territorio terminan por atribuirle un significado inmaterial.” Ibid., pp. 49-50.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁶² López Austin, Alfredo (1985), *Op. cit.*, p. 12. Los subrayados son míos.

de mantenimiento de la comunidad. Los protagonistas en el tiempo y el espacio no se dividen en buenos ni malos; sino en un politeísmo de valores cuya especificidad radica en que éstos a pesar de sus diferencias son complementarios entre sí y necesario para conformar el presente vivido. Al respecto es importante especificar que lo geocéntrico tiene que ver entonces con el aspecto de lo colectivo. No se trata de una colectividad por necesidad de beneficios individuales como la filosofía utilitarista de finales del siglo XVIII lo enfatiza, sino por una necesidad de generar sentido de manera *comunal*, comunalizar que no significa más que hacer sagrada la cosa de todos. El espacio y el entorno tiene vida y simbolismo pues eso permite que la diversidad interactúe y viva en constante congruencia para que juntos encuentren el sentido que dictará las normas de convivencia, de ahí que se enfatice que lo geocéntrico es colectivo. El espacio y el territorio hace sociedad, conforma grupo, la necesidad de lo colectivo no viene del interés utilitario, sino del interés simbólico del sentido-de-pertenencia: del con-formar *común-y-dei-dad*. Da ahí que sea frecuente *“encontrar en nuestros días poblaciones pequeñas que tienen algunos de sus ‘barrios’ en sitios remotos y que, pese a la distancia, mantienen relaciones estrechas con el centro de la población, unión respaldada por alguna creencia religiosa de pertenencia al grupo. En efecto, en nuestros días y en muchos lugares, la unidad grupal se refuerza con la creencia en el patrono ser en el cual se confunden el dios protector y el antepasado común. El patrono comparte su alma con cada uno de los individuos del grupo protegido. Ocupa una montaña próxima al asentamiento, desde donde envía las lluvias, la riqueza y la salud, y desde donde vigila la conducta de sus hijos. Es verosímil que esta creencia tenga su origen en los más remotos tiempos del Preclásico.”*⁶⁶³ De ahí que no importa, que tan cara sea la fiesta patronal, no importa si eso significa endeudarse de por vida, no importa si hay otras “urgencias” alimenticias por cubrir, representar al patrono, es representar aquel que tiene contacto con el protector y con los ancestros. Es la representación que da sentido al resto de la existencia tanto del que lo representa como de los congéneres y descendientes. La fiesta patronal es politeísta pues todos “en teoría” pueden llegar a representarlo. Es mágica pues la relación entre el protector y los antepasados es directa, funcional y pragmática a través de las fuerzas de lo natural. Es geocéntrica pues todo el entorno depende de su definición y elaboración. He ahí lo que quizá no se comprenda en una lógica soteriológica. Así, *“las concepciones generales sobre el espacio y sus vínculos con los calendarios agrícolas, la geografía sagrada y la astronomía, muestran la vigencia de antiguas tradiciones culturales de gran elaboración. En la cosmovisión indígena el espacio no es una extensión inerte sino un medio constantemente activado: la acción ritual es indispensable para controlar el juego de las fuerzas que lo animan [...] ‘el ritual es el punto de cristalización y*

⁶⁶³ López Austin, Alfredo, (2002), *Op. cit.*, pp. 34-35. Los subrayados son míos.

de activación de la visión indígena del mundo”⁶⁶⁴, así como el poco espacio disponible dejado por la secularización para socializar y transmitir el sentido simbólico del existir.

Entre ayer y hoy: la transmisión de creencias

Hemos visto algunos elementos vinculados con las Creencias Mayores y su manera de ritualizarse a partir de las creencias menores de cada comunidad encontrando en ellas precisamente el núcleo duro común de las primeras, tanto como los elementos de transmisión de la Mesoamérica imperial y de los de la Conquista dóxica. Hemos visto cómo en estas transmisiones un tipo de imaginario se ha visto vehiculado y ha sido vinculativo, se trata de este imaginario asociado a lo natural, lo polidivino, lo mágico; en una palabra: lo geocéntrico. Este imaginario se ha visto acompañado de otros imaginarios pertenecientes a diferentes sistemas de creencias que han ejercido lógicas de dominio e imposición, hecho que ha llevado a una cohabitación de varios sistemas de creencias en el cotidiano indígena. Lo anterior nos marca entonces la necesidad de “concebir las manifestaciones culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico o como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante, que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas. La cultura indígena debe estudiarse en su proceso de transformación **continua**, en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas contenidos.”⁶⁶⁵ He ahí entonces la centralidad de la problemática en la comprensión de los sistemas de creencias étnico-indígenas, dar cuenta que estos no son fijos y que están en constante re-aprendizaje y actualización, por lo que es relativamente observable encontrar un vínculo importante entre el sistema de creencias étnico-indígenas con los demás, haciendo de todos ellos parte de su cosmovisión y de su sentido de representación del mundo.

Ciertamente no cabe duda que el núcleo duro común ha tenido un *papel decisivo* “en la reproducción de la cultura de los pueblos indígenas de México. En palabras de López Austin, el ‘núcleo duro común’ de esta tradición cultural constituye un complejo sistémico que ha actuado como estructurante del acervo tradicional.”⁶⁶⁶ Pero por lo mismo de que se trata de un complejo sistémico, constantemente ha tenido que retroalimentarse no solamente de otros sistemas de creencias que le circundan, sino de otras dinámicas características de los mismos sistemas de creencias como son la ida y vuelta entre lo mágico, lo mítico, lo religioso y lo científico. Los pueblos indígenas a pesar de la desigualdad social en la que viven no están aislados de la toma de conciencia de vivir en el interior mismo de una dinámica de sistemas de creencias confrontados y

⁶⁶⁴ Broda, Johanna y Báez-Jorge, (Coords.), (2001), *Op. cit.*, p. 25.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

diversificados. Todos ellos forman parte no sólo de su cotidiano, sino de sus identificaciones con el presente vivido.

De ahí que el núcleo duro común permita la reproducción de la unidad cultural pero al mismo tiempo permita “*asimilar los nuevos elementos culturales que adquiere la tradición. No forma una unidad discreta debido a que ha estado abierto a los procesos de transformación histórica.*”⁶⁶⁷ Así, se puede decir que sin núcleo duro común no hay interacción entre sistemas de creencias diferenciados, y por tanto habitus socio-históricos en constante interacción, reacción y retroacción. Esto es justamente lo que reflejan los sistemas de creencias con las nociones de Creencias Mayores y creencias menores, tanto como la dinámica de ida y vuelta entre la religión, el mito, la magia y lo científico, es decir, se trata de una lucha constante en el cotidiano por la reapropiación de la producción legítima de lo simbólico: es la lucha de la imposición de imaginarios. “*La cosmovisión, con su conjunto de elementos más resistentes al cambio, tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción.*”⁶⁶⁸ Para analizar entonces la reproducción cultural de los sustratos culturales es preciso comprender que los estudios estructurales de tipo holista y macro como el que aquí presentamos nos permiten observar los trazos comunes de las sociedades en la larga duración, siendo posible observar sus transmisiones y la repercusión de estas manifestaciones en el cotidiano.

Al respecto, los casos más conocidos en el México de la Conquista dóxica que reflejan de manera emblemática dichos análisis son las creencias en la Virgen de Guadalupe y en la tradición ritual del Día de muertos, pues en ellas se pueden observar el carácter identitario no sólo de los pueblos indígenas de ayer y hoy sino de la sociedad mexicana. Los dos ejemplos, y según el nivel de análisis que se realice (micro, meso, macro) reflejan esa posibilidad en la religiosidad y los sistemas de creencias étnico-indígenas de creer en un icono religioso impuesto o asumido, pero transfigurado con elementos del pasado de las tradiciones simbólicas anteriores (Ej. Virgen María-Tonantzin). Asimismo dan cuenta de la manera en la que iconos simbólicos de los sistemas de creencias sometidos se han transmitido a lo largo de la Conquista dóxica, a veces de manera informal y privada, otras de manera pública pero velada. Se trata en los dos casos de manifiestos de creencias que reflejan claramente la manera en la que las transmisiones simbólicas y sagradas se han dado en el continente, y se pueden dar en contextos culturalmente diferenciados y bajo el imaginario contenido en un proceso de conquista. Las ritualidades concernientes a la Virgen de Guadalupe y el

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 28.

del Día de muertos son manifestaciones simbólicas que forman parte de las creencias más importantes en los pueblos indígenas de hoy, y en el de los mexicanos también, a pesar de que los dos son ejemplos de casos opuestos, que corrieron con suertes distintas y que sin embargo funcionan en su modo de transmisión de la misma manera. Valdría la pena esbozar a que nos referimos y profundizar un poco al respecto, utilizando el ejemplo de estas dos creencias.

En términos de lo que ha significado la Conquista dóxica aquí definida, los procesos de transmisión de estas dos creencias (Día de muertos-Virgen de Guadalupe) se han llevado a cabo a partir de las diferentes dinámicas que se han descrito entre Creencias Mayores y creencias menores, y su retroalimentación mutua. Para el caso de la fiesta del Día de muertos y las prácticas religiosas mortuorias, podemos decir que éstas se constituyeron durante el periodo antes de la conquista española, y se transmitieron entre los diferentes pueblos, y las diferentes generaciones, prácticamente de manera pública, y oficial constituyéndose a lo largo del tiempo en una Creencia mayor de relativa importancia en la región. Se trata de una de las pocas creencias que sobrevivieron (al principio de manera informal) a las transformaciones religiosas de la Colonia. De esta manera aunque ha permanecido fuera del marco religioso institucional oficial del cristianismo, sí ha constituido una Creencia mayor popular sobre todo en los pueblos indígenas que practican la ritualidad de manera más sagrada que el resto de la población mexicana. A pesar de ser el pilar de las creencias populares-tradicionales es precisamente sobre este punto que la Religión católica desde su imposición y enfoque la ha enriquecido y se ha enriquecido también (dinámica de los sistemas de creencias magia-mito-religión). No obstante de su gran importancia, la fiesta del Día de muertos ha guardado características propias a una creencia menor, particularmente debido a la Conquista dóxica, pues se puede decir que no pertenece a una Creencia llamada oficial o institucional propia de una Iglesia. Asimismo por lo mismo de que se trató de una Creencia mayor antes de la Conquista europea ha permanecido apegada al orden de lo local y lo privado durante todo el resto del tiempo.

Tal y como lo vimos con Halbwachs la dinámica de las Creencias Mayores y menores refleja esta relación entre los llamados místicos y dogmáticos. En esta transmisión de creencias, la Iglesia y el Estado (sistemas de creencias cristiano y racionalista-secular) han funcionado en la tradición y la creencia en el Día de muertos como una entidad mística, es decir, han sido provocadores de innovaciones de este ritual en el seno mismo de los pueblos indígenas. Desde este enfoque ciertamente los pueblos indígenas han fungido en una dinámica de tipo dogmática donde buscan resguardar los símbolos tradicionales frente a los invasores.

A diferencia de la creencia en la Virgen de Guadalupe, el rito del Día de muertos es más bien del orden de lo festivo, del gozo, de fiesta, menos sombrío que el culto a Guadalupe el 12 de

diciembre. Hay entonces un carácter más bien mágico y mítico que funciona como catarsis, hay un politeísmo y un carácter aldeano en toda su elaboración. Esta creencia transgrede sin duda el orden de lo natural, pues se trata más bien de una creencia en los ancestros, en una creencia más bien étnica que desborda y que sobrepasa el cuerpo de lo social. Se trata de un rito más bien de tipo terrestre campesino, con características funcionales concretas y en el orden de lo pragmático. En suma es un rito mágico, que a pesar de no tener Iglesia *comunaliza* cada año a estratos culturales muy diferenciados. Se trata de una creencia más bien trágica y no soteriológica. Encontramos así que se trata de un evento cultural espiritual de los más importantes del México antiguo y contemporáneo en donde cada región principalmente las regiones indígenas participan con su devoción para darle a la fiesta una particularidad local de manera diferenciada (dinámica de las creencias menores). Sin duda esta creencia que está al alcance de nuestras manos, y que no es necesaria observarla en una comunidad claramente indígena, refleja tipos de comportamientos no soteriológicos en los mexicanos que influyen y repercuten directamente con los llamados procesos de desarrollo, pues al no responder a esta mirada soteriológica que la noción occidental de desarrollo evoca, termina por generar efectos no deseados como la desigualdad social. Aunaremos más adelante en la descripción del sistema de creencias racionalista-secular.

En lo que concierne el caso de la creencia en la Virgen de Guadalupe se puede decir que a pesar de que haya guardado trazos autóctonos, su característica tiene que ver con el hecho de que en un tiempo se trató de una creencia menor si se considera dentro del ámbito nacional de la España de los siglos XV y XVI, pues se trata de una creencia enclavada en el nivel local de la zona de Extremadura en España. Con la Conquista dóxica al imponerse dicha creencia se volvió una Creencia mayor en todo México, guardando, sin embargo, algunos trazos autóctonos de los pueblos que “según habían sido conquistados espiritualmente.” En otras palabras las creencias locales y menores que yacían en cada uno de los lugares confrontados a la Conquista han enriquecido el catolicismo nacional, han revivificado la Creencia religiosa mayor de la Iglesia católica, hecho que es más que observable con la tradición mariana de nuestro país. Así, tanto como lo hemos descrito con la creencia en el ritual del Día de muertos, la creencia en la Virgen da cuenta igualmente de celebraciones nacionales, pero que al pertenecer a la Iglesia católica es más bien de tipo oficial, donde por lo contrario a lo que se describió con el rito de Día de muertos, los pueblos indígenas han funcionado como innovadores a esta Creencia importada. Así, en esta ritualidad, la Iglesia funciona de manera más bien dogmática y los pueblos indígenas funcionan de manera mística tal, y como se vio con la propuesta de Halbwachs. Contrariamente a lo que se pudiera decir, y según lo esbozado con la creencia en el rito del Día de muertos la creencia en la Virgen de Guadalupe evoca más bien un carácter de lo mártir, es sombrío invocando a través de los rezos, la solemnidad y mostrando con

la peregrinación los lados dramáticos de la ceremonia de una cultura soteriológica. Así, los ritos tienen que ver más bien con el orden del suplicio y del sufrimiento, de la purificación, y de la penuria. Aquí no hay bebidas alcohólicas, ni extremismos corporales con elementos exógenos (magia) como sucede con la celebración del Día de muertos (Cf. las ofrendas), a excepción del rito de la eucaristía en la religión católica (rito mágico) se trata más bien de una creencia de carácter institucional religioso tal y como Durkheim definió a la religión. Se trata del orden divino, abstracto, contemplativo, pasivo. De esta manera observamos que se trata del culto institucional religioso más importante de México, pero en donde cada región mestiza e indígena comprendida tiene su propia virgen protectora acompañada la mayor parte de las veces de su agregado indígena.

De esta manera, las tradiciones y creencias del Día de los muertos y la creencia en la Virgen de Guadalupe y su tradición mariana se mantienen hoy en día, ya que constantemente se han visto enriquecidas a lo largo del tiempo por antiguas creencias, o por creencias presentes, ya sean éstas menores o en decadencia o bien particulares a una localidad. De esta manera podemos decir que la fiesta del día de muertos ha sido enriquecida por la Iglesia Católica, y la creencia en la Virgen se ha enriquecido por los elementos de las creencias menores autóctonos mencionados. Si la creencia en la Virgen no se hubiera constituido precisamente como la continuación de la creencia en Tonantzin, no podríamos asegurar que ésta hubiera sobrevivido. De la misma manera que los pueblos antiguos tenían que legitimarse a partir de la atribución de un continuo de las creencias antiguas, las comunidades católicas tuvieron que legitimarse a partir del *continuum* de las antiguas creencias autóctonas. Es ahí donde encontramos la función del mito en la relación magia-religión. De esta forma, es posible observar como *“las etnias recobran de este modo la fuerza para volver a vivir en la historia, para actuar usando todos los elementos indios o hispánicos a su disposición, venciendo así las fuerzas de la desagregación, superando la resignación y definiéndose, como en el pasado”*⁶⁶⁹ a través de sus espacios de socialización.

Así, el día de los muertos y el guadalupanismo respondieron a necesidades morales y religiosas nuevas, pero esto es posible ya que se desarrollan en el marco dinámico de la vida cotidiana y popular contemporánea, es decir en la dinámica de las constantes necesidades locales. De esta manera encontramos que las dos creencias divergen en gran parte como medios simbólicos pero las dos elaboran su transmisión del mismo modo, lo que nos permite analizarlos con las mismas herramientas. Se puede observar así que no hay necesidad de hacer la separación tricotómica (religión separada del mito y de la magia) para analizar las creencias, sino que se pueden ver como elementos de un mismo sistema, rompiendo así con la economía establecida por algunas interpretaciones sociológicas sobre la religión, el mito y la magia que ya hemos comentado.

⁶⁶⁹ Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p. 51.

Tanto en los dos ejemplos aquí esbozados brevemente como con el análisis de las Creencias Mayores descritas se alimentan en su lógica interna de diferentes maneras y en diferentes grados, observando así que la tradición del Día de muertos y el guadalupanismo han sido el resultado de tres sistemas de creencias en constante cohabitación (el de las Mesoaméricas, el del cristianismo y el del Secular-nacional). Los tres sistemas han ido respondiendo a preocupaciones morales, inquietudes que fueron parte de la naturaleza humana y que se manifestaron a partir de hostilidades, negociaciones, reformas, imposiciones, alianzas...

Veamos de manera panorámica la forma en la cual se van acoplado y asociando las diferentes creencias en la conformación del sistema de creencias étnico-indígena en donde se reagrupan las diferentes características comunes entre los pueblos indígenas. Aquí encontramos que aunque las celebraciones y los ritos varían de región en región casi todos siguen un mismo patrón de eventos y eventualidades. Las ofrendas idolátricas y ritos varían como variada es la tierra en el territorio, pero las tradiciones generalmente se mantienen en una continua reactualización. En todos estos elementos de análisis encontramos de una u otra manera, ilustraciones que sin duda relevan los aspectos generales que mencionamos en el siguiente cuadro.

CUADRO 2

CREENCIAS COMUNES ENTRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DESDE EL PERIODO PRECLÁSICO HASTA LA ACTUALIDAD

ACTITUD FUNCIONAL DEL INDÍGENA FRENTE A SU ENTORNO	CONSECUENCIA TIEMPO Y ESPACIO	EXPRESIÓN MATERIAL	RITUALIDAD
-Proceso generador y regenerador de la vida, del cosmos a través de los sacrificios y ritos de paso. La vida se gestaba en la muerte en un proceso transitorio. La vida, la muerte el tiempo y el espacio son vividos en el presente	-Inscripción de la muerte, de la vida, del tiempo y del espacio en tiempos cíclicos. -El espacio es definido a partir de los elementos que lo componen y no a partir de un punto fijo	-Representada a través de códigos, objetos esculpidos, entierros, es decir a partir de objetos iconográficos. El lenguaje indígena es lococentrado, el entorno define al sujeto y no al revés.	-Religiosidad con función catártica de tipo trágica pues no existen bien y mal separados.
-Hay un carácter matricial de las creencias. Matricial de la raíz matría.	-Idea de retorno, se viene a existir más de una vez, se vive entonces sin sentimiento de	-Utilización de elementos cercanos al entorno (animismo, fetichismo, naturismo) como objetos	-Intensas manifestaciones del luto, bailes, de carácter colectivo. Importancia de la

	fatalismo espiritual, sino cotidiano.	importantes de la vida cotidiana, a partir de los cuales se transmiten los mitos, las historias y las normas sagradas a la comunidad (telares, amuletos, altares, riscos, cuevas, etc.). Importancia de los instrumentos musicales y otros en el uso de las ritualidades, pues ahí se encuentra el vínculo con los aspectos naturales de su entorno. Las ofrendas y ritos están la mayoría de las veces acompañadas de objetos que son simbólicos en la vida cotidiana.	fiesta patronal significando la conectividad de los hombres con las divinidades.
-Los símbolos de las creencias son muy cercanos a los de la deidad de la Tierra, lo que justifica que la ciclicidad es una constante en el sistema simbólico	-Existencia de espíritu intermedios que relacionan vida y muerte, luna y sol, día y noche, natura seres humanos donde nuevos espíritus surgen de otros que perecieron. -Se vive el presente a través de la re-actualización del pasado, que conforma identidad (Sentido de la acción). -Los ritos generalmente se orientan hacia el este, en dirección del retorno. El futuro no es por tanto una "historia	-Los dioses se representan de múltiples maneras. La imagen es promovida, y su aspecto no obedece particularmente a estatismos de pureza. Pueden ser desde descarnados, con rostro de calavera, de viseras, de costillas hasta representando flores, riachuelos, rocas, etc. -Los rituales siempre tienen un vínculo directo con los dioses tanto los que tienen que ver con la representación de una relación casi simbiótica con los dioses.	-Las ritualidades generalmente acuden a agentes exógenos alucinógenos embriagantes o des-inhibidores, para no negarle presencia a la divinidad en la vida de todos los días. Ritualidad a una sin-finidad de divinidades, horizontalizando así la variedad de los espacios sagrados.

	del paraíso” sino una historia del eterno retorno.		
-Los sacrificios y ritos de iniciación buscan preservar la vitalidad del ciclo solar, que es también el agrícola y en muchos casos por medio de los órganos de movimiento propio de la comunidad.	-El vientre materno se le asocia a la dimensión telúrica-nocturna. Así tenemos creencias principalmente ctónicas, politeístas aldeanas y locales re-transfigurando un núcleo duro común común.	-Altars conformados por re-simbolizaciones de antepasados, de congéneres con fines utensiliarios para los procesos de socialización y solidificación de la comunidad. Las interacciones pasaron de ser inter-étnicas a intra-étnicas.	-Importancia del espacio público para la manifestación de las ritualidades. La familia es el medio de transmisión pero las fiestas del “pueblo” son el espacio de interconexión de las creencias. Este es el modo de re-actualizarlas en la memoria colectiva.

Todo lo anterior hace referencia precisamente a la dinámica de las creencias menores y mayores, aquí esbozada, así como a los modos de transmisión étnico-indígena que conllevan a modos de organización comunes.⁶⁷⁰ Con ello es posible analizar de manera conjunta pero aislada la historia básica de la gran tradición que da nota de una basta generalidad, separándola de las historias locales-menores que tienden a la especificidad de cada grupo, pero que fungen de retroalimentación y mantenimiento de las unidades culturales generales. Estas historias globalizadoras también presentan diferencias entre sí, pues las acciones de los protagonistas y las reacciones de los actores secundarios han cambiado considerablemente según la época, el área o las áreas en juego, la fuerza correlativa de los participantes, el tipo de sistema que se deseaba imponer y las circunstancias históricas, muchas de ellas de coyuntura (correlatividad entre habitus socio-históricos primario y secundario).⁶⁷¹ Una creencia como bien lo hemos planteado va acompañada en su incuestionabilidad de procesos técnicos simbólicos y materiales que dan cuenta de la sacralidad de las comunidades. Estos últimos son la referencia conceptual que hacemos a la técnica y a la magia y al ir y venir entre diferentes procesos mentales. En este sentido consideramos que no sólo existen tres principales mitos que todo pueblo presenta, a saber, “el cosmogónico o creación del mundo; el antropogénico o creación del hombre”, y el trascendental o proyección en el más allá,⁶⁷² sino que son las creencias conformadas por mitos, técnicas mágicas y religiosidades institucionales

⁶⁷⁰ Para Luján y Austin, más que Creencias Mayores existen historias globalizadoras, en las cuales incidieron mayoritariamente las sociedades *protagonistas*, produciendo formas de cohesión en amplios escenarios supra-étnicos.

⁶⁷¹ Luján, Austin, *Op. cit.*, p. 300.

⁶⁷² Matos, *Op. cit.*, p. 7.

las que con-forman las culturas y las historias en cada pueblo. A partir de estos ejemplos, se puede mostrar una gran diversidad de interpretaciones y de simbolizaciones, según las regiones y las comunidades de pertenencia, pero encontrando un modo de transmisión común a todos los pueblos de la región, en el tiempo y el espacio.

Estatografías de los pueblos indígenas

Una de las principales líneas de reflexión en torno a las creencias y costumbres de los pueblos indígenas, ha sido precisamente el saber si existe una continuidad desde tiempos mesoamericanos hasta la actualidad en las prácticas y creencias religiosas, así como de la llamada cosmovisión indígena. En este mismo enfoque, el punto de debate es saber si existen parámetros comunes compartidos entre las diversas poblaciones indígenas. Ciertamente se reconocen las diferencias en los tipos de religiosidades indígenas, en sus costumbres y formas de ver y concebir el mundo, no obstante se considera que éstas comparten un núcleo duro común en cuanto a la concepción de las formas de vida, prácticas y creencias que se le asocian. Para decirlo en otras palabras, se considera que dichas poblaciones comparten una tradición de pensamiento común que puede denominársele de holista, trágica, mágica, etc. poco importa el nombre, basta con señalar que el debate se centra en las problemáticas de la transmisión religiosa a lo largo del tiempo entre los diferentes grupos étnicos indígenas del país, y aquella vinculando la reflexión sobre la existencia de un núcleo duro en términos de creencias y religiosidad.

Como se ha planteado aquí desde el inicio, partimos del postulado según el cual, a pesar de que hay diferencias en las ritualidades y en los modos de expresión entre los diferentes grupos étnicos, incluso en el interior de los mismos grupos étnicos-indígenas, existe un núcleo duro común compartido por los diversos grupos étnicos indígenas, y muchos de los elementos que componen dicho núcleo duro común compartido, encuentran su raíz desde tiempos mesoamericanos. En este sentido ciertamente las ritualidades de cada comunidad varían, así como los modos y maneras de expresar las creencias y la religiosidad, pero el sustrato común y los cimientos que constituyen las creencias tendrían un mismo tronco común.

Por otro lado las reflexiones también giran en torno a la diferenciación que existe entre creencias étnico-indígenas y creencias cristianas y racionalistas seculares. Dicha reflexión plantea que si bien habría un núcleo duro común compartido, la interacción que existe entre dicho núcleo duro y las diversas variantes de las creencias aquí mencionadas (cristianas y seculares) generan modos completamente diferenciados de expresión religiosa en las diferentes comunidades. Así se habla de hibridación, mestizaje, sincretismo para dar cuenta de esos diversos matices. Por ejemplo encontraremos algunas diferencias entre las mismas comunidades indígenas por el hecho de que

algunas de ellas están más fuertemente imbricadas con creencias protestantes o pentecostales, que con creencias católicas. También se encuentran algunos matices sustantivos con respecto al grado de adopción de modos racionalistas-seculares de concebir el mundo entre cada comunidad. Para tratar entonces de dar cuenta de dichas problemáticas conceptuales y epistemológicas se realizaron una serie de cuadros sintéticos a partir de la información producida por las mismas instituciones como el INI o el ahora CDI en forma de monografías, con el fin de comparar cada una de ellas y vislumbrar de manera panorámica las tres problemáticas mencionadas: la de la transmisión de creencias; la del núcleo duro común compartido; la de la diferenciación e impacto con respecto a las creencias cristianas y racionalistas seculares. Vale mencionar que el hecho de que se trate de información realizada por las instituciones oficiales del Estado Mexicano nos da pauta para conocer la visión que éste mismo, se ha construido de las poblaciones indígenas. Se trata sin duda de la visión del Estado Mexicano sobre los grupos indígenas. No se puede decir a ciencia cierta que tanto las monografías reflejan la realidad de las comunidades indígenas, pero sí nos puede indicar algunos elementos pertinentes que nos permitan vislumbrar la relación que existe entre Estado y poblaciones indígenas.

El punto interesante en el procedimiento que llevamos a cabo, reside en el hecho de que encontramos que a pesar de que se trata de información producida por instancias estatales, ésta nos responde de manera pertinente las problemáticas aquí esbozadas sobre la religiosidad indígena. En otras palabras podemos afirmar que: a) sí encontramos puntos comunes entre las diferentes comunidades indígenas; b) según las fuentes consultadas para el periodo precolombino, sí encontramos elementos y rasgos de religiosidad en las comunidades indígenas actuales que sean factibles de encontrarse en la tradición mesoamericana precolombina; c) los cambios y diferencias que se perciben entre las comunidades indígenas están más bien vinculadas con la imbricación que tiene cada una de ellas con las distintas creencias (cristianas y racionalistas seculares) presentes en su espacio de socialización. Asimismo es interesante observar que dichas monografías dan cuenta de las diferencias que existen en términos de cosmovisión entre las comunidades indígenas y la racionalidad del Estado-nación, por lo que el postulado de que existen cosmovisiones diferenciadas entre Estado-nación y pueblos indígenas es bien conocido por las instancias oficiales. El meollo del asunto con ello, es que a pesar de que se tiene conciencia de dichas diferencias (pues son palpables en la misma información proporcionada por las monografías consultadas) se siguen, no obstante, elaborando políticas públicas en las comunidades indígenas que no toman en cuenta dicha constatación. Menos aún, se da cabida a la participación de las mismas comunidades indígenas en las propuestas de desarrollo establecidas y aplicadas por el Estado mexicano.

De esta manera presentaremos en los apartados siguientes el resumen de los datos que se consideran más importantes en dichas monografías. Al final se presentará un cuadro general que resuma los puntos en común de cada grupo étnico estudiado. Como se podrá observar la información se ordenó con base a cuatro factores que consideramos esenciales: aquellos relativos a la transmisión de conocimientos y vida familiar; infraestructura vivienda y servicios; salud y curaciones; y cosmogonía fiestas, ritos y creencias. Cada una de estas clasificaciones tiene razón de ser en función de las hipótesis de inicio donde se trata precisamente de dar cuenta de los aspectos diferenciados de las poblaciones indígenas con respecto al tipo de modelo de desarrollo impuesto, a fin de responder a la filiación sistemas de creencias diferenciados y desigualdad social.

Finalmente, vale mencionar asimismo, que la información mostrada de manera resumida en los cuadros, van a la par y en concomitancia con los resultados esbozados en trabajo de campo expuesto en el Capítulo IV, particularmente en lo que se refiere a las entrevistas semiestructuradas y a profundidad que se llevaron a cabo en las regiones de Tolimán y Amealco, Qro.

GRUPO INDÍGENA AMUSGOS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTOS Y VIDA FAMILIAR	INFRAESTRUCTURA VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Oaxaca y Guerrero. "Lugar donde hay librerías o bibliotecas", "Entre cerros". • A partir del año 1100 fueron sometidos por los mixtecos. Durante 300 años pagaron tributo a los mixtecos y después a los aztecas. Hacia el año 1350 los aztecas ejercieron pleno dominio sobre el territorio amuzgo. • Pertenece al grupo otomangue y es de la subfamilia lingüística mixteca. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las mujeres enseñan a las niñas a tejer en el telar mientras que los varones enseñan a los niños el tejido de redes y hamacas. • Agricultura de subsistencia y trabajo artesanal. A diferencia de los mestizos que manejan una importante explotación ganadera. • Familia nuclear y la familia extensa. Agrupaciones espontáneas de ayuda solidaria o "mano vuelta" entre parientes y amigos para tratar de resolver problemas inmediatos como mayordomías, casamientos, bautizos, cultivos y construcción de sus viviendas. • Autoridades tradicionales como el Consejo de Ancianos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Escuelas de educación primaria y primarias bilingües, jardín de niños, centros de educación preescolar indígena, albergues escolares, secundaria federal, tele secundaria, centro de bachillerato incorporado a la Universidad Regional del Sureste (Urse), clínica IMSS-Solidaridad, Casa del Pueblo, mercado de artesanías y tiendas Conasupo. Radiodifusora comercial de Putla de Guerrero. • En las rancherías no se cuenta con servicios de agua potable, energía eléctrica ni drenaje; aprovisiona de agua en manantiales y utilizan velas u ocotes para alumbrarse. • La distribución de la vivienda es compacta en el centro y dispersa en la periferia. Esta distribución les permite tener animales domésticos, y cultivar plantas medicinales y de ornato en el traspatio de la casa.
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA FIESTAS, RITOS Y CREENCIAS	
<ul style="list-style-type: none"> • La enfermedad es el resultado de no acatar los patrones de comportamiento respecto a la naturaleza o a la sociedad, desequilibrio que sólo los especialistas tradicionales pueden resolver • Baja demanda de servicios médicos alópatas, se prefiere médico tradicional, salvo casos graves se desplazan a Putla o a Pinotepa Nacional Enfermedades, como el espanto y la pérdida del espíritu tratadas por especialistas conocidos como tzan 'i (gente que sabe) o los tzan kalwa (brujos), que pueden curar o causar daño que diagnostican la enfermedad a través de la observación y la pulsación de las manos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Practican ritos de origen prehispánico, dedicados a la agricultura o a los dueños del monte, barrancas, ríos, arroyos, cuevas, etcétera, para recibir protección y abundantes cosechas de los seres sobrenaturales. • Ritos y ceremonias realizados por especialistas que, además de curar, fungen como sacerdotes y magos. • Predomina la religión católica; en los últimos años, influencia de grupos protestantes como los Testigos de Jehová, los Pentecosteses y la Luz del Mundo. • Fiesta patronal el 29 de junio. • Festejan Santa Cruz, carnaval, Semana Santa, Todos los Santos y Navidad. • Los mayordomos encargados de la fiesta sufragan los gastos de la comida que se invitará a todos los asistentes. Esto otorga prestigio y posibilidad de ocupar en el futuro algún otro cargo. 	

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/amusgos.html>

GRUPO INDÍGENA CORAS NAYERI

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTOS Y VIDA FAMILIAR	INFRAESTRUCTURA VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Los coras se llaman a sí mismos nayeri. • Porción noreste del estado de Nayarit. • La conquista de la sierra del Nayar por parte de los españoles fue difícil. Son invadidos y conquistados en 1722. • La Lengua pertenece al tronco lingüístico yutoazteca y está emparentada con el náhuatl. 	<ul style="list-style-type: none"> • La artesanía es escasa y su comercialización se restringe a la propia región cora. • Durante el ciclo agrícola, hombres y mujeres abandonan su residencia habitual para establecerse, por un periodo de aproximadamente seis meses, cerca de los campos de cultivo. • La propiedad es comunal y en algunas partes ha sido invadida por mestizos. • En general, la familia cora está compuesta por el padre, la madre y los hijos. Cuando estos últimos crecen y forman a su vez una familia, permanecen en la casa paterna constituyendo así una familia extensa • Entre los ancianos es común que tengan dos mujeres; ambas son reconocidas socialmente. • Tanto hombres como mujeres participan en las actividades que celebra la comunidad, sean éstas de carácter civil o religioso, asumiendo los cargos que para cada una de éstas se asignan. La organización social entre los coras está representada por un sistema de cargos que se rota entre los miembros de la comunidad anualmente. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las carreteras en la región cora no son del todo eficientes. Existe una red de veredas y brechas abiertas por los propios habitantes. • La avioneta es el medio de transporte más común para llegar a Mesa del Nayar, Santa Teresa, Jesús María, Gavilanes y Huaynamota. • En cuanto a infraestructura escolar, existen primarias rurales y secundarias. Se cuenta con algunas clínicas para la atención de la salud en la región serrana. • La vivienda de dos cuartos, uno utilizado como recámara y el otro como cocina que es donde se encuentra el fogón. Las casas de los indígenas cuentan con patios con bardas de piedra donde cultivan árboles frutales y algunas hortalizas. • Ocasionalmente, en los patios también se prende el fogón de barro para cocinar los alimentos del día.
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA FIESTAS, RITOS Y CREENCIAS	
<ul style="list-style-type: none"> • Los coras piensan que la enfermedad pertenece al ámbito de lo sobrenatural. • • Los curanderos o médicos tradicionales tienen la capacidad de curar o provocar enfermedades ya que tienen como aliados a los dioses y a los espíritus, y pueden transitar entre el mundo natural y el sobrenatural. • Aún cuando en sus prácticas no utilicen medicamentos alópatas u otros elementos relacionados con la medicina institucional, pero las medicinas no surten efecto si antes el hombre cora no ha arreglado cuentas con los dioses 	<ul style="list-style-type: none"> • Mantienen una estrecha relación con la naturaleza en la que el respeto y la protección son dos de sus principales preceptos. • Su territorio como sagrado. El territorio cora tiene una infinidad de lugares sagrados. • Celebran fiestas para que las plantas, animales, dioses y espíritus, que son parte de la naturaleza, vivan, renazcan y se reproduzcan. • Los mitos de origen o historias antiguas son transmitidas oralmente de generación en generación • Esta ideología es al mismo tiempo un elemento que conserva unido y ayuda a la reproducción del grupo. En la naturaleza. • Las fiestas llamadas del mitote son dedicadas al cultivo de maíz y se realizan en todas las comunidades; empiezan en mayo y terminan en junio • Las fiestas son entre otras: Día de muertos (1 y 2 de noviembre), los Santos Reyes (6 de enero), 2 de febrero, la Candelaria, • la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre) y se efectúa el cambio de cargos de los mayordomos, tenanches y demás autoridades que participan en la organización de las fiestas 	

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/coras.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: CHATINOS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Se llaman a sí mismos "Kitse cha'tnio." "Palabra trabajosa", "palabra difícil", o bien "trabajo de las palabras". Pertenece a la rama de lenguas zapotecanas del grupo lingüístico otomangue. • Enclavado en la Sierra Madre del Sur, en el estado de Oaxaca • Los vestigios de la cultura chatina en la costa se remontan al año 400 a.c. • El reino chatino estuvo bajo dominio mixteco cerca de 300 años. Durante la conquista española se establecieron en Tututepec la capital de las regiones mixteca y zapoteca dada la riqueza en oro y perlas 	<ul style="list-style-type: none"> • Cuentan con carreteras que conectan a Juquila la cabecera del distrito con el resto del estado. • El municipio más aislado es Zezontepec. • Servicios: Todas las cabeceras municipales y un buen número de agencias cuentan con luz eléctrica. En Juquila, Lachao, Nopala se cuenta con sistema de tubería y almacenamiento de agua. • Servicios educativos: escuelas federales y de educación bilingüe. • En cada cabecera municipal hay por lo menos una secundaria técnica; y en algunos también hay tele secundaria. • En cuanto a salud, la región cuenta con atención primaria. En San Miguel Mixtepec, Tututepec y Nopala hay clínicas de salud. • La vivienda está compuesta por una o más casas dentro del solar doméstico que comprende en general familias extensas que comparten la cocina. • Son de un solo cuarto, sin ventanas y piso de tierra, paredes de carrizo cubierto de lodo y adobe.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • El núcleo básico es la unidad doméstica, está compuesta por una o más familias emparentadas. • Los varones activos colaboran en faenas pesca, agrícolas, pastoreo y construc. de viviendas. • Las mujeres en el hogar, cuidado de animales doméstico, acarreo de agua y leña, además del trabajo en los huertos. • El altar es el espacio más significativo, aquí se tienen las ceremonias principales, pertenecer a una unidad doméstica le confiere derechos y deberes a un individuo. • Por encima de todos se erige como máxima autoridad el Consejo de Ancianos. • Se cultiva maíz, frijol, chilacayote y hortalizas para autoconsumo, además de frutas para fines comerciales. • En la región también se practica la ganadería, sin embargo, esta actividad está en manos de la población mestiza. • El sistema de cargos tiene tres o cuatro clasificaciones según el municipio de cargos religiosos y de cargos vitalicios. • La artesanía consiste en textiles y alfarería, la última es generalmente para uso doméstico. • En textiles el tejido y el bordado, aunque el uso de telar de cintura está desapareciendo. El ixtle se usa para las hamacas, reatas, mecates y redes. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • La medicina tradicional echa mano de la herbolaria, de extractos animales y de rituales mágico-religiosos. • En la terapéutica chatina encontramos curanderos, parteras, rezanderos, brujos, hierberos y hueseros. El uso psicotrópicos como el santo hongo y la santa es común entre los hombres de creencia. • Existe una asociación de médicos tradicionales chatina llamada "Que Tilaá", fundada en 1991, que incluye a especialistas y promotores de salud de Juquila, Panixtlahuaca, Cieneguilla-Quiahije y Nopala, entre otros. 	<ul style="list-style-type: none"> • Sostiene un equilibrio entre la sociedad, la naturaleza y lo divino-sagrado en donde los puntos de tensión han de garantizar el mantenimiento de la armonía de su universo. • Tienen sus mitos de creación tomados de figuras naturales, transmitidas por medio de la tradición oral y forman parte de su visión del mundo. • Del panteón divino sobresalen la santa Abuela, el santo padre Dios, la santa madre Tierra, la santa madre Luna. • En el altar se llevan a cabo las principales ceremonias familiares y de la comunidad. • Hay alrededor de 40 fiestas patronales y cada comunidad celebra además rituales referidos a las labores agrícolas, velaciones fiestas de barrio o de comunidad. • La fiesta regional más importante es la del 8 de diciembre en honor a la virgen de Juquila. • Se acompañan de música y luces pirotécnicas.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/chatinos.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: CHICHIMECAS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Los Chichimecas jonaz utilizan la palabra úza "indio" y su plural ézar para referirse a si mismos y a cualquier persona indígena. • Las lenguas mas emparentadas con la de los ézar con el pame y le siguen el otomi, mazahua. Matlazinca y el ocuilteco. Estas siete lenguas forma el grupo lingüista otopame. • En la época prehispánica los ézar tenían trato con los otomíes que tenían un dominio importante en la gran zona chichimeca. • La conquista de esta zona se basó también en el exterminio abierto de la población o el reclutamiento de indígenas para las escuelas religiosas del Virreinato. • La región era atendida por varias órdenes religiosas: franciscanos, jesuitas, agustinos y dominicos. 	<ul style="list-style-type: none"> • El municipio es rural, la población mestiza predomina en la región y en la cabecera municipal. • En la región destaca la carretera de San Luis de la Paza a Pozos y a Victoria Xichú. • Cerca de la Misión de Abajo hay dos manantiales y un pozo que alimentan el tanque elevado con el que se distribuye el agua a la comunidad. Las dos misiones cuentan con agua potable. • La energía eléctrica cubre a la Misión de Abajo. • Servicios de salud del Seguro Social y la Cruz Roja. • Educación. En la Misión existe jardín de niños, escuela primaria rural y tele secundaria. • Las telecomunicaciones se concentran en la cabecera municipal al igual que los servicios de salud. • La comunidad administra la infraestructura de acopio y almacenamiento de granos. • Las viviendas se construyen en pequeñas propiedades que son habitadas por una familia nuclear un jefe de familia esposa e hijos. • Constan de dos habitaciones cocina y dormitorio, se compone de petates bancos tripo de hechura casera. • Generalmente cuentan con un pequeño altar, son de adobon y teja o ladrillo, piso de tierra sin ventanas.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La familia es predominantemente nuclear (padre, madre e hijos). El compradazgo se ejerce en bautismo y matrimonio. • El gobierno tradicional casi ha desaparecido. Antes había vigilantes municipales que portaban bastón de mando e impartían justicia. Para la organización del ejido se nombra un comisario ejidal, que es también presidente del Consejo de vigilancia. • El trabajo comunitario o faena se practica de manera ocasional en labores con benefician a la comunidad, como edificios públicos, templo escuela. • Es notorio el deterioro ecológico han desaparecido cactus, mezquites y nopales para dar paso a las tierras de cacería. • Se cultiva el maíz y frijol en tierras de riego generalmente para autoconsumo. Según el calendario agrícola se ara la tierra en febrero y marzo. • Además de las actividades agrícolas en las que participa la familia, los hombres trabajan 8 meses al año como jornaleros en ranchos vecinos. • La artesanía de canastos, cobijas, bateas, bolsas de ixtle, mangos de cuernos o de cabra, petates, cazuelas prácticamente se ha perdido. • Evitan el trato con los mestizos por su actitud despótica y de superioridad. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Clasifica las enfermedades en frías y calientes. • Otros males son la perdida del alma, el mal de ojo, • El curandero restituye la salud sanando los males mas comunes por medios tradicionales. • El adivino o brujo es generalmente otomi o mestizo actúa en perjuicio de terceros aunque a veces hace el bien. • También son solicitadas las parteras y las nodrizas • Para las mujeres embarazadas los cuidados se relacionan con los eclipses de Luna. • Los ézar son cautelosos en el empleo de la medicina institucional, pues además de solvencia económica requieren relacionarse con el mundos mestizo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los ézar tienen mitos que explican su mundo. • Se dice que la Virgen de Guadalupe les dio el "dialecto" por lo que nadie puede quitárselo, • San Isidro Labrador les enseñó la agricultura. • Entre los espíritus importantes está el agua y el águila, la última se dice que les dio la inteligencia a los hombres y les señaló donde vivir. • Profesan formalmente la RELIGIÓN católica, un 10% son protestantes pero no produce conflictos en la comunidad. • Las fiestas más importantes es la de San Luis y la Virgen de Guadalupe, se hace en las capillas de la Misión. • El compromiso de la organización de fiestas se hereda en las familias y un elemento importante es la danza chichimeca que se representan en las 3 capillas. • El compromiso de la organización de las fiestas se hereda en las familias.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez. FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/chichimecas.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: CHINATECOS TSA JUS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<p>• "Gente de palabra antigua" sin embargo cada pueblo posee además su propio apelativo que va precedido de la palabra ts, ds, o alla que significa "gente".</p> <ul style="list-style-type: none"> • Se localiza en Oaxaca a lo largo de 17 municipios. • El chinanteco es un idioma tonal perteneciente al grupo otomangue, pero independiente de las otras derivadas del otomangue en Oaxaca. • El problema del idioma dificultó la conquista espiritual. Al llegar los conquistadores se establecieron en Tuxtepec; los chinantecos se aliaron con ellos para acabar con el dominio azteca. • Hacia 1530 los chinantecos de Usila se levantaron contra los españoles. 	<ul style="list-style-type: none"> • Cuentan con servicio postal telégrafo, radiofonía y telefonía. • Educación. Cuentan con escuelas federales e Indígenas de preescolar y primarias, secundaria y tele secundaria, planteles técnicos. • Servicios de salud IMSS e ISSTE. • Red de carretera Tuxtepec-Oaxaca, que conecta los municipios de Ixtlan con Valle Nacional y otros. • La vivienda es básicamente patrilocal de adobe con techo de teja, algunas de madera con techos de palma, o techos de lámina, en las cabeceras municipales comienzan a usar materiales modernos, son de forma rectangular y se comunica con la cocina, ventanas pequeñas, cubiertas con plástico.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La familia extensa es la base de la sociedad chinanteca. • La adscripción de parejas nuevas es patrilocal conviven un lapso pequeño en casa del padre y adquieren patrones de integración y establecen compromisos familiares de cooperación mutua. • La unidad menor es la familia nuclear. Solos los varones tienen derecho a la herencia, los matrimonios cruzados o paralelos hasta el quinto grado esta restringida dado que no existe diferencia para nombrar a los primos o a los hermanos. • Se dedican a la crianza de cerdos, gallinas guajolotes, problema de contaminación de las aguas y la tala inmoderada se practica la pesca y la cacería, la actividad más importante es la cacería. • En algunos casos tienen contacto con mazatecos, nahuas, cuicatecos, mixtecos y zapotecas por la posibilidad de trabajo. • Existe una presencia importante de mestizos con quienes comercializan sus productos. Y una escasa relación con los mixes . • La artesanía de las mujeres es la hechura de los huipiles, toda la familia se involucra en la obtención de la materia prima para manufacturarlos hasta el proceso de hilado y madejado que se hacen con malacate y con espejes respectivamente. Los hombres por su parte producen redes de pita y de ixtle para la elaboración de atarrayas y chinchorros. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA FIESTAS, RITOS Y CREENCIAS
<ul style="list-style-type: none"> • La medicina tradicional que se practicaba era de tres ramas, el soplador o encargado de levantar el espanto , los hierberos y los curanderos, son los más reconocidos porque saben todas las prácticas. • Entre las mujeres son comunes las parteras. • El pago se hace en especie porque se considera un servicio a la comunidad. • Las enfermedades se clasifican en positivas causadas por causas naturales y negativas a causas sobrenaturales • La medicina alópata cura las primeras las segundas con los medios tradicionales. 	<ul style="list-style-type: none"> • La COSMOGONÍA del grupo queda reflejada en algunos casos en los huipiles de lujo de las mujeres. Se registra el origen mítico y la trayectoria de una familia o pueblo. • La historia se transmite por tradición oral, aun cuando esta influida por la cultura nacional, conservan prácticas y creencias propias. • Su concepción del mundo es la de una totalidad integrada por elementos que se oponen y complementan. • El conocimiento lleva la dualidad como base, los seres sobrenaturales que rodean al pueblo pueden ser positivos y negativos, los patrones de clasificación siguen conservando nombres de lugares, designación de elementos naturales, etc. • Las mayordomías continúan vigentes. • Las principales fiestas son la Semana Santa y las fiestas del santo patrono de cada pueblo.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/chontalesoax.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: CHOCHOLTECAS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "Los que hablan el idioma". La lengua se denomina Ngigua, y proviene del ancestral tronco proto-otomangue. • En la época prehispánica, los pueblos de Coixtlahuaca fueron densamente poblados, hace 2500 años, el valle de Tehuacan también era ocupado, pero se redujo por la expansión de los nahuas y mixtecos, Coixtlahuaca tuvo su mayor esplendor hacia mediados del siglo XV. • Después de la conquista, la población INDÍGENA disminuyó considerablemente debido a la hambruna y el trabajo excesivo al que fueron sometidos, así como epidemias de viruela, de sarampión y de tipo, a tal grado que en 1597 solo quedaba la mitad de tributarios en los pueblos de esta región. 	<ul style="list-style-type: none"> • Hay un tramo de la carretera internacional que pasa por el sur del territorio chocholteco; posteriormente, se hicieron caminos de acceso a todas las cabeceras municipales. • En 1967 se introdujo la electricidad en la cabecera distrital de Coixtlahuaca, San Cristóbal Suchixtlahuaca y Santa María Nativitas. Después se fueron electrificando otras poblaciones chocholtecas. • Desde las primeras décadas del siglo XX se llevaron a cabo actividades tendientes a proteger los sitios de captación de agua para uso doméstico, entubando ésta de manantiales. Se instalaron sistemas para la distribución del agua así como tanques de almacenamiento con el mismo fin. Con posterioridad se hicieron las ampliaciones con hidrantes y finalmente se organizó la distribución a través de toma domiciliaria. • En la actualidad, los servicios de educación primaria y jardín de niños están resueltos casi por completo. • Las viviendas eran de "cercos" en vez de muros, se construían a base de "quiores" o sea el tallo del maguey y de varas de carrizo. En la actualidad se ha incrementado el uso de tabique..
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La organización del trabajo comunitario es el tequio. • Actualmente ya no existen autoridades tradicionales, aunque se conserva un gran respeto por los ancianos. • El compadrazgo juega un papel relevante dentro de las relaciones de este grupo, • La organización familiar predomina en todas las actividades productivas en ellas participan todos los miembros de la familia desde los 5 a los 80 años o más. • Entre los chocholtecas se da un alto nivel de operación para estas labores, así como también para las actividades propuestas por el Estado en beneficio de las comunidades • La actividad más importante es la elaboración de cobijas "lanillas" y gabanes de lana los sombreros de paja, la actividad textil ha disminuido mucho, aun subsiste el tejido de sombreros de palma y fibra sintética aunque también tiende a desaparecer por la poca demanda y a que otros pueblos lo hacen saturándose la oferta en el mercado. • La emigración, es en su mayoría definitiva de los pueblos chocholtecos durante las últimas cinco décadas. • Otras causas complementarias que provocan la migración es la falta de empleos, la carencia de centros de capacitación para los jóvenes y la obligatoriedad de cumplir con los cargos públicos de la administración civil, agraria y judicial, en cada uno de los municipios, debido a que estos servicios no son remunerados. • El destino de los migrantes son las ciudades de Huajuapán de León, Oaxaca; Tehuacán, Puebla; el norte del país y EU. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Consideran generalmente las enfermedades como un castigo de Dios consecuencia de la conducta individual, que se curan en muchos casos haciendo alguna "promesa" ante determinada imagen de Cristo o de la Virgen María además de uso de la medicina "casera" a base de raíces, hojas y flores de determinadas plantas. También existen las "limpias". 	<ul style="list-style-type: none"> • Creían en un Dios del Universo que denominaban "Da aní and" que quiere decir nuestro Padre Dios del Universo o del Cielo, • A la llegada de los frailes dominicos se incrementó la conversión al catolicismo, y solo conservan algunos elementos relacionados con su antigua RELIGIÓN como el de formar montones cónicos de piedras que son colocados por los viajeros en los caminos que unen a los pueblos. • Es común oír hablar de curanderos que realizan diversos trabajos para curar enfermos e invocan los espíritus de los antiguos dioses • La RELIGIÓN es una mezcla de catolicismo y de religiosidad prehispánica, predominando el primero. • La fiesta principal es la del santo patrón, además de la fiesta de Todos los Santos y la Virgen de Guadalupe las posadas y navidad, las fiestas religiosas se han ido perdiendo debido a la difícil situación económica.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/chololtecas.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: CHOLES

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Los choles son los <i>wink</i> del vocablo maya que significa ""hombre, varòn"", ""los millperos"" los hombres creados del maíz que viven y explican su existencia en torno al maíz, alimento sagrado otorgado por los dioses. Se ubica en Chiapas. • La lengua chol pertenece a la familia mayense, junto con el chontal de Tabasco y el chorti. • La conquista de la selva chiapaneca se inicia hacia 1530. Durante una época se da la esclavitud de los choles en las encomiendas españolas de Chilon, debido al aislamiento en que vivían sus condiciones de vida no cambiaron, pues pasaron de la encomienda a la finca. • A partir de 1559 los Indígenas que habitaban en el interior de la selva que se trasladan a su orilla y forman ahí sus poblados, esto fue con el fin de evangelizarlos, de esta forma los <i>tzeltales</i> se trasladan a Bachajon y Ocosingo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las vías de comunicación son el principal problema de la región, los caminos que unen las cabeceras municipales entre sí y con los poblados localizados en la selva son de terracería lo que dificulta a los productores la comercialización de sus productos. • En servicios educativos cuentan con escuelas primarias y albergues. En Tumbala y Sabanilla hay primaria y secundaria. • Cuenta con servicio de correo, telégrafo, teléfono, señales de radio y televisión. • Los municipios cuentan con servicios de hospedaje, preparación de alimentos, asistencia profesional, etc. • Turísticamente esta zona es importante pues cuenta con bellos paisajes y varias zonas arqueológicas e iglesias coloniales. • La vivienda es una choza rectangular sostenida con seis horcones que van enterrados en el suelo, recubren la estructura con bajareque, estiércol y paja, el techo es de palma y zacate el piso de tierra, un solo cuarto con dos puertas y una o dos pequeñas ventanas.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Los choles tienen un profundo respeto hacia la naturaleza que los rodea • Las mujeres cultivan una pequeña huerta de legumbres y plantas medicinales, crían ganado bovino, equino porcino y diversas aves de corral. • En los grandes ríos se pescan róbalo, mojarra, almejas, camarones caracoles, piguas, cangrejos y tortugas. Los productos agrícolas y ganaderos se destinan al autoconsumo. • La base de la economía chol es la agricultura sobre todo el cultivo de café, la milpa (maíz, frijol, calabaza) y frutas. • En la región los mestizos poseen las mejores tierras, controlan el transporte, el comercio y el poder político, así los choles están subordinados a ellos. • Debido a la escasez de tierras hay una creciente migración chol, ya sea porque tienen terrenos muy pequeños o por no tener, además debido a la caza practicada por los mestizos muchas especies de animales están en peligro de extinción. • La defensa de sus tierras es el motivo de conflicto entre ellos. Los choles mantienen una estrecha relación con sus vecinos <i>tzeltales</i>, <i>tzotziles</i> y <i>zoques</i>, pues todos ellos tienen un interés común frente a los mestizos. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Los choles consideran que la enfermedad es la consecuencia de alguna trasgresión del hombre, de la infracción de una regla impuesta por la sociedad y castigada por las divinidades, también puede ser provocada por un miembro de la comunidad que pide ayuda a los dioses. • La función del curandero chol es la de un amigo, psicólogo, confesor doctor y reequilibrador y son retribuidos en especie no como un pago sino regalo. • Las enfermedades más comunes se relacionan con la tierra, con los dioses del inframundo, con las divinidades celestes, con los <i>xibaj</i> que se quedaron fuera de la cueva. 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Chlujtiat</i>, el señor del Cielo, creó la Tierra, Tumbalá es el <i>yutbal lum</i>, el ombligo, donde se formó la Tierra. (hay toda una leyenda de la formación del universo y el hombre). • La existencia de los choles como grandes agricultores gira en torno al calendario agrícola y al comportamiento de la naturaleza. • El maíz elemento central de su cultura, es considerado como un dios. En muchas de las fiestas pueden interpretarse como ritos dirigidos al maíz y a su ciclo agrícola. Después de preparar las tierras de labranza celebran ritos relacionados con la muerte del Dios Maíz a éstos les siguen los ritos de la siembra. • Las fiestas son de carácter comunitario y generalmente empieza en la víspera de la fiesta. • Además del calendario católico no parece haberse minado las bases de su cultura y aun conservan sus antiguos calendarios agrícolas. • Los <i>tatuches</i> y los mayordomos dirigen estos ritos y se hacen acompañar por los músicos, las mujeres llevan los alimentos y bebidas

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/choles.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: CHONTALES DE OAXACA

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "Extranjero" o "extraña". "Habitante de las montañas". • Los lingüistas relacionan su idioma con las lenguas hokanas provenientes del norte, sin embargo, de acuerdo con la tradición oral, vinieron del sur • Aunque la procedencia de los chontales de Oaxaca no ha sido esclarecida, se piensa que están emparentados con grupos californianos. Según los historiadores, cerca del año 300 d. C., chontales y mixes ocuparon terrenos de Villa Alta y Choapam. • Los mixes expulsaron a los chontales y éstos se establecieron en la sierra del Aire, actual municipio de Santa María Ecatepec. • El rey de Zaachila II firma paz duradera con los chontales, pero once años después los zapotecos someten a los chontales 	<ul style="list-style-type: none"> • La mayoría de estos pueblos cuenta con redes de agua entubada en cada casa. • La red de energía eléctrica viene de La Reforma y se distribuye a las comunidades chontales circunvecinas. • Hay telefonía rural y correo. • Educación. La mayoría de los poblados chontales cuentan con escuelas de preescolar, primarias y secundaria federal, además de albergue del INI. • Salud. Hay clínicas del IMSS-Solidaridad." • Vivienda. La casa chontal es rectangular y mide entre dos y cuatro metros de ancho por cuatro a seis de largo, con muros de adobe o de carrizo de dos metros de altura, en algunos casos enjarrados con lodo. • En casi todas las casas hay una enramada que hace las veces de recibidor o de sombra para los animales. • En los huertos anexos a las viviendas, dotados por el comisariado de bienes comunales a las nuevas familias que se forman, se cultivan frutas, hortalizas y flores; los terrenos son de la misma medida para todos los ciudadanos
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • El núcleo principal de la sociedad chontal es la familia extensa patrilineal. Cada familia patrilocal construye su propia casa; en ocasiones un solar alberga a los abuelos, los padres y los hijos. • El tequio es un método de trabajo social determinante en la organización social de las comunidades chontales, sobre todo en actividades agrícolas o de construcción de vivienda, y en primer lugar se tiene en cuenta a la familia para tales quehaceres • Los hombres y mujeres trabajan como peones en labores agrícolas y la recolección de productos y animales silvestres es importante en la economía chontal. La migración tiene un patrón básico. • Tanto a nivel territorial como étnico los chontales comparten esta región con mestizos y zapotecos. Las relaciones que los chontales establecen con sus vecinos chinantecas, zapotecos y mixes mantienen una continuidad desde un pasado lejano. • La agricultura que se practica es de temporal y para autoconsumo, a excepción de la que se logra en las cercanías de los ríos. La unidad básica de trabajo es la familia, aunque cualquier adulto puede trabajar la tierra pagando sus impuestos. Un método importante del trabajo agrícola es el tequio. • Los chontales manufacturan sus propios utensilios en alfarería y técnicas tradicionales y materias primas naturales Elaboran textiles en algodón y los tiñen con técnicas tradicionales y materias primas naturales. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • La concepción chontal de la enfermedad se basa en los opuestos frío-caliente. • Existen enfermedades originadas por ambas causas y los síntomas varían, así como el tratamiento. Las plantas están agrupadas y clasificadas según la parte del cuerpo que curan, la parte de ellas que se utiliza, o la manera en la que se usan. • El diagnóstico de una enfermedad se realiza invocando espíritus. • El curandero no cobra, pues su trabajo es un servicio social que se le retribuye en especie o a veces en dinero. 	<ul style="list-style-type: none"> • El panteón chontal consta de 18 deidades masculinas y tres femeninas. • Los mitos de la creación chontales hablan del Gran Espíritu que creó al sol, la luna, las estrellas, el aire, el agua y el fuego. La Tierra era una bola de humo. • La religión de los chontales es la católica, mezclada con ciertos elementos de su antigua religión. • Las fiestas de las comunidades chontales son una mezcla de elementos indígenas tradicionales y católicos. • La mediación entre los hombres y dios se realiza a través de las deidades menores. • El sistema festivo de San Matías Petalcatepec consta de 13 celebraciones anuales, una por mes, a excepción de julio y agosto. Las más comunes son: • El santo patrono 24 de febrero; Virgen de Juquila 7 al 9 de enero; Semana Santa; Santa Cruz 3 de mayo; Santísima Concepción, 8 de diciembre, día de la santísima Concepción, Santos Difuntos y Fiestas decembrinas. • El mayordomo de la cera se encarga de hacer las velas en su casa una vez año.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/chontalesoax.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: CHONTALES DE TABASCO

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Este es un grupo totalmente distinto a los chontales de Oaxaca. Se consideran descendientes de los olmecas históricos. "Extranjero" "El pueblo que habla yoko ochoco". • Ocupa cinco municipios del estado de Tabasco. • La lengua yokot'an pertenece a la familia maya. • El territorio que habitan los yokot'anob fue ocupado anteriormente por la cultura olmeca, en el periodo comprendido entre los años 2000 y 100 a. C. Algunos estudios arqueológicos sitúan el apogeo de los mayas alrededor del siglo III de nuestra era. Éste fue un periodo de esplendor para los yokot'anob. • En el siglo XX la explotación petrolera en la región constituye el fenómeno que más repercusión ha tenido en la población indígena, durante la intensificación de la explotación de las reservas petroleras. 	<ul style="list-style-type: none"> • Todas las cabeceras chontales están integradas al sistema carretero y de puentes del estado. • Salud. La Secretaría de Salud tiene una red de clínicas de diferentes categorías y un amplio personal que las atiende en el territorio habitado por los yokot'an. • Educación. Existen numerosas escuelas de nivel preescolar, primaria y preparatoria; casi todas participan en el sistema bilingüe y bicultural, así como albergues para niños indígenas. • Todo el estado de Tabasco está electrificado y tiene oficinas de correo y telégrafo en los poblados más importantes. • El abastecimiento de agua potable es deficiente. • Antiguamente, las viviendas rurales eran de jahuacte y palma, Tenían un tapanco que servía de almacén y refugio en caso de inundación. Eran ocupadas por familias extensas. Los solares tenían varias viviendas interrelacionadas. En caso necesario, la casa se desarmaba, y la familia cambiaba de lugar de residencia • La propiedad de la tierra se halla regida por el sistema ejidal
TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Actualmente se ha dejado de lado la vieja organización tradicional basada en la familia extensa. • El sistema de cargos y la habilidad desempeñada en las actividades económicas tradicionales como la agricultura, la pesca y la producción de artesanías. • Hoy en día, los pueblos son ""delegaciones municipales"" con una estructura similar a la del resto del país: tesorero, síndico, jefe de policía, etcétera. • Las actividades tradicionales de los maya-chontales son la agricultura, la recolección, la caza y la pesca. • Entre los maya-chontales encontramos una artesanía utilitaria, una ceremonial y otra para el turismo. • Tradicionalmente, la actividad artesanal más importante era la construcción de cayucos, de los cuales había cuando menos dos estilos que se construían con caoba o cedro. • La agricultura se practica en porciones mínimas que pueden proporcionar dos y hasta tres cosechas de maíz anualmente. • La propiedad de la tierra se halla regida por el sistema ejidal. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Se piensa que el origen de las enfermedades reside en una ruptura con el orden cósmico. • La medicina indígena se basa principalmente en la herbolaria, pero se combina con ceremonias que involucran lo sobrenatural. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los mitos están llenos de seres sobrenaturales que habitan el entorno como los "dioses de la tierra", los dueños de las lagunas y del manglar. Estos seres tienen como misión inmediata impedir la destrucción y sobreexplotación del entorno, cuya trasgresión extravía al infractor, le hace perder la razón, lo enferma o lo mata. También se habla de "nahuales", de la "Llorona" y de otros seres dueños de la tierra (yumkaa, chwakiok, chibompam, etcétera). • En la concepción del mundo destacan una serie de entidades divinas relacionadas con su entorno. • Por otro lado, hay un sincretismo entre los dioses antiguos y los santos cristianos. De este modo, la gran diosa de la fertilidad, Ix Bolom, se identifica con la virgen de la Asunción y su fiesta se celebra el 16 de julio. • El nuevo catolicismo sostiene una pugna con las prácticas religiosas nativas, y los grupos protestantes atacan a ambos cultos.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/chontalestabhtml>

GRUPO ETNICO INDÍGENA: GUAJIROS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "Los que agarran la tierra" o "los que andan por la tierra" • Los guarijíos viven en el sureste del estado de Sonora • Lingüísticamente pertenecen al grupo nahua-cuitlateco. los tarahumaras y los mayos en general la población es bilingüe. • La evangelización y conquista de esta región se inició hacia 1620, fueron los jesuitas quienes se encargaron de la evangelización de este territorio. Despojados de su territorio original se les aisló del proceso de mestizaje. Al no reconocérseles una identidad propia se creó un espacio que les permitió mantener su sentido de grupo e identidad cultural que los mantiene unidos y, hasta cierto punto, diferenciados de otros grupos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Camino de terracería que conduce a san Bernardo. • Se abastecen del agua de los arroyos, siembran en las orillas de los ríos, su agricultura es de temporal y sujeta a las condiciones climáticas. • No cuentan con energía eléctrica y preparan la comida en hornillas de leña. • Entre comunidades existe una red interna de telefonía que funciona a base de pilas. • En Burapaco ahora poblado mestizo se encuentra un centro de salud pero con servicio deficiente. • En Mesa Colorada se concentra la mayoría de los servicios, como escuela, centro de salud. • Las viviendas son hechas de adobe y postes de madera, techos de tierra o de palma, constan de una o dos habitaciones y tienen una enramada anexa donde pasan la mayor parte del tiempo, su asentamiento es disperso, y las casas se encuentran en grupos de dos o tres casas cerca de los arroyos o pozos de agua .
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La base de su organización es familiar, los núcleos familiares comparten los diferentes procesos de trabajo en las tareas cotidianas. Hacen artesanías con materiales naturales como palma, barro, ramas y fibras, la artesanía es de carácter familiar y recae en la mujer, son para uso doméstico o para su venta en tiendas de la región. Hay migración de hombres en busca de trabajo, y algunos jóvenes por motivos de estudio. • El trabajo agrícola es esencialmente familiar, pero el pastoreo y las actividades de beneficio colectivo se hacen a través de la Asamblea General. Sus escasos elementos de unión eran los relativos a sus tradiciones y a su vida religiosa. • La agricultura es de temporal y para su autoconsumo basa en el maíz y frijol, eventualmente el ajonjolí y chile chiltepin. • La construcción de casas es la tarea de hombres. • La región es controlado por los yoris que son dueños de los ranchos. • Este grupo convive básicamente con blancos y mestizos, después de un periodo de franca hostilidad debido a la lucha por la tierra, suelen tener problemas pues se les acusa de participar en el narcotráfico 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Su situación de salud es desfavorable, la atención médica familiar cubre apenas las necesidades elementales, el conocimiento sobre el uso de las plantas es limitado. • Existen médicos tradicionales como yerberos, sobadores y parteras, es mas frecuente la consulta con éstos que en los centros de salud. 	<ul style="list-style-type: none"> • Tienen una serie de mitos y creencias más o menos articulados derivados de las tradiciones tarahumaras y mayo. • Expresan su visión del mundo a través de la tradición oral mediante cuentos, leyendas y anécdotas. • Poseen una gran religiosidad que combina elementos prehispánicos con católicos. No tienen espacios de culto formales. • Sus fiestas principales son las tugaradas es la fiesta con mayor presencia a lo largo del año el hombre debe realizar tres en su vida y la mujer cuatro. • El magnate o cantor entona los cantos y recibe una contribución en especie, la organización es familia. La cava pizca es la mas importen en la vida religiosa.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/guajiros.html>

GRUPO ETNICO INDÍGENA: HUASTECOS DE SAN LUIS POTOSÍ

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "Los que viven en el campo con su idioma, sangre y comparten la idea". • Su lengua es la única de este grupo. Huasteca de SLP. • En la época de Moctezuma I, una parte de este territorio fue conquistada y sometida al imperio mexica; este dominio continuó hasta 1506. • Al momento de la Conquista, el territorio de los huastecos estaba dividido en señoríos independientes entre sí, sin autoridad centralizada. • Los conquistadores incidieron políticamente para fragmentar la unidad étnica regional y global de los diferentes grupos, pero respetaron la estructura local del gobierno indígena, al igual que ciertas formas de apropiación de tierras. 	<ul style="list-style-type: none"> • Su dispersión constituye un obstáculo para la introducción de servicios básicos como caminos, electricidad, agua potable y educación, lo cual repercute en el ingreso de las familias. • La insuficiencia de transporte encarece los productos comerciales. • Hay caminos de terracería y las cabeceras municipales tienen acceso a carreteras estatales y federales. • C.Valles y Tamuin cuentan con vías férreas en el tramo SLP-Tampico. • Existe un alto índice de analfabetismo. • Carecen de agua entubada en gran parte, drenaje y energía eléctrica. • Los servicios de salud cuenta con clínicas rurales del IMSS y el primer combustible es la leña. • La vivienda es una choza redonda con techo cónico cubierta por zacate o palma, cuentan con tapanco, las paredes de varas cubiertas con barro, piso de tierra, y una sola entrada, tiene un amplio recinto que sirve de dormitorio y cocina, en el amplio patio se hallan árboles frutales y animales domésticos
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • El gobierno se relaciona con normas valores, concepción del mundo y costumbres, y los cargos son con elección, el juez o delegado son los cargos principales y son por periodos de tres años y atienden todos los asuntos civiles e imparte justicia, el comisariado o presidente de bienes comunales para asuntos agrarios, en relación con estas instancias existe un grupo de personas de prestigio reconocido y que es consultado regularmente. • La región se enfrenta al problema de degradación del medio ambiente debido a la deforestación creciente y la contaminación del agua. • No hay mantenimiento de las áreas boscosas, la agricultura es solo una parte de la economía familiar, se complementa con ingresos recibidos por migrantes. • Las relaciones de los teenek con los mestizos siguen siendo desiguales, ya sea en el comercio, la educación u otros ámbitos. Esto se debe a que el mestizo es detentor del capital, o que le permite imponer su hegemonía. • La cestería es la artesanía más importante. La alfarería es actividad femenina, se producen textiles, fibras y en algunas talabartería alfarería carpintería, joyería, morrales, huipiles. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • La salud esta en relación con los conceptos de armonía del ser feliz, la protección contra las agresiones de origen externo. Según la gravedad se atienden con medicina caseras, tradicional o institucional, la casera con base en tés y preparados existen cerca de 150 médicos tradicionales. • Los médicos tradicionales recurren a limpias y al purificación mediante la visita a lugares sagrados como las grutas. • Según la gravedad se atienden con medicina casera, tradicional o institucional, la casera con base en tés y preparados existen cerca de 150 médicos tradicionales. 	<ul style="list-style-type: none"> • Su espacio mítico esta delimitado por el océano y la sierra ambos tienen diferentes representaciones. • Las almas de la gente ordinaria descansan en la sierra y los curanderos músicos y danzantes en el océano, la esencia de la lluvia viene del este y encuentra su contraparte con las cuevas del oeste. • El lugar de la vida es la selva (la sierra) en oposición al de los mestizos que viven en el pueblo. • Tienen su casa en un contexto mas integrado con la naturaleza, la tierra es un lugar sagrado objeto de ceremonias, rituales y danzas se le brindan ofrendas durante los entierros y a lo largo del ciclo agrícola. • Las festividades más importantes son las de los santos patronos, como las de san José (19 de marzo), san Isidro (15 de mayo), Santiago Apóstol (25 de julio), san Agustín (28 de agosto), san Miguel (29 de septiembre) y otras, así como Año Nuevo y Día de Muertos. • Estas fiestas se celebran religiosamente por la mañana, con danzas y cohetes la noche anterior.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/quajiros.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: HUASTECOS DE VERACRUZ

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa caracol menudo, nombre del caudillo que los guió, el otro nombre guastecos se deriva del sustantivo nahua guaxin que significa "guaje" Habita en el norte de Veracruz • La lengua huasteca está clasificada en el grupo mayatotonaco, tronco mayense. Antes de nuestra era los teenek compartían el territorio huasteco con los otomíes, totonaco y tepehuas. • En el centro y sur de la Huasteca núcleos importantes de teenek fueron nahuatizados por las conquistas mexicas del siglo XV. Los grupos de la Huasteca fueron los más afectados en los primeros años después de la conquista por su salida al mar, fueron sujetos de esclavitud para abastecer mano de obra. A partir del siglo XVI los cambios más notorios fueron la baja demográfica y el despojo de tierras. 	<ul style="list-style-type: none"> • En la región existen numerosos caminos interregionales revestidos, brechas y caminos vecinales que comunican a varias comunidades entre si. • Generalmente los teenex se traslada a pie, las cabeceras municipales tienen centros de salud para atender solo accidentes menores. • Servicio telefónico, correo y telégrafo, electricidad y agua potable. La TV y la radio son comunes. En las rancherías se alumbran con velas, mecheros de petróleo y leña. • El agua la obtienen de pozos y manantiales cercanos. • Escolaridad desde el jardín de niños hasta normal. Las congregaciones menores solo cuentan con primarias. • La vivienda es rectangular un extremo se utiliza como cocina y la otra como sala y dormitorio. La mayoría cuenta con tapanco, el techo de palma y muros estucados. Hay un solar cerca donde se construye la letrina.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La agrupación básica es la familia, se agrupan por lazos de sangre en solares que ocupan tres o mas familias nucleares, • Cuando se casan las mujeres residen en casa de la familia del esposo. • La mujer es elegida en ocasiones por la comunidad para participar como autoridad civil con jueces o delegados y se distingue en la comunidad por guardar y transmitir la cultura, elaboración de artesanías. • La principal materia prima de sus artesanías es la palma real, cada comunidad tiene su especialidad de productos. • El cultivo de maíz y frijol se hace por ayuda mutua entre familiares y vecinos allegados. En época de siembra de maíz o frijol la familia y los grupos de trabajo reciproco tienen mayor convivencia y refuerza los lazos sociales interfamiliares. La cosecha se reparte en cantidades variables de producto de acuerdo con la importancia de cada trabajador. • La agricultura de coa, el tejido y la cerámica revelan una continuidad desde la época prehispánica, a pesar de enormes dificultades producen la mayor parte de los alimentos vegetales para el mercado regional. • Su sistema agrícola se debe a un clima ocasionalmente favorable y a la organización del trabajo. • A principios de la colonia se introdujo la ganadería extensiva, que después de la agricultura es la más importante. • La migración va en aumento, y solo regresan en los días festivos. Ellos son un factor de cambio, pues aprenden comportamientos extraños a la comunidad. • La interacción entre los diversos grupos propicia el intercambio comercial, alianzas matrimoniales y políticas, enfrentamientos, etc. • Conviven con nahuas y mestizos, con los nahuas hay cierta consideración de igualdad, con los mestizos las relaciones son desiguales. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • En casi todas las unidades familiares e curan los padecimientos menores. Las atribuidas a fuerzas sobrenaturales se acuden a los alumbreadores. Se hacen limpias y ofrendas a los seres de la tierra. • Los partos están a cargo de las parteras de las comunidades. • Se acude a la medicina institucional solo en caso de extrema gravedad, en general se desconfía y es demasiado costosa para ellos. • La desnutrición y el alcoholismo son las enfermedades mas frecuentes. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las creencias los mitos las leyendas y los rituales se relacionan con el cultivo del maíz. • Los rituales al iniciar la siembra o la cosecha se fundamentan en el calendario agrícola con algunos aspectos católicos o protestantes. • Sienten un profundo respeto por todo lo ligado a la naturaleza y exigen respeto y reciprocidad, el no cumplir propicia la pérdida de la salud y la desgracia familiar colectiva. • El centro de sus practicas y creencias religiosas gira alrededor de la planta del maíz sin el no se concibe la historia, la fiesta ni la vida. • Los teenek comunican su historia y su relación con el medio a través de la danza. • Las fiestas mas importantes: Carnaval, El santo patrón y la de muertos. Su contenido prehispánico se hace manifiesto en las peticiones de lluvia y acción de agracias por buena cosecha. Desde sus orígenes la Huasteca ha sido un espacio multiétnico.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/guajiros.htm>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: HUAVES

DEL NOMBRE, LENGUA Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Son también conocidos como mareños o huazantecos. • El término huave fue acuñado por los zapotecos para referirse a la "gente que se pudre en la humedad". • Se sugiere que los huaves son originarios de Nicaragua y una de las dos hipótesis que existen dice que llegaron al Istmo precedentes de Centroamérica desplazando a los mixes y a diferencia de éstos los huaves tuvieron una relación pacífica con la administración colonial. • A principios del siglo XVII los dominicos establecieron su doctrina que produjo conflictos entre las órdenes monásticas y el clero. • La filiación lingüística es incierta, algunos lo ubican dentro del grupo zoque-maya-mixteco. Otros la consideran totalmente independiente. • Habitan en un litoral del Golfo de Tehuantepec, las principales poblaciones dependen políticamente del distrito de Tehuantepec y económicamente del enclave petrolero de Salina Cruz. 	<ul style="list-style-type: none"> • Entre las vías de comunicación con que cuenta la zona existe un camino de terracería que une a Salinas Cruz, las posibilidades de comunicación se reducen a dos vías la terrestre por medio del transporte público que es escaso y la travesía a los largo de las lagunas. • En servicios de salud enfrenta problemas de difícil solución debido a la escasez de recursos y a una estrategia cultural divergente. • La infraestructura escolar a partir de 1972 existen los programas de educación bilingüe que cubre el nivel elemental, no rebasan este nivel pues los planteles de educación media se ubican en Salina Cruz, Juchitán, y Tehuantepec. • Las viviendas son de concreto con techos de lamina, en algunas comunidades todavía se ven casas con horcones, carrizo y palma real. Los dormitorios representan un área privada donde se guardan pertenencias y se prenden las velas de los altares familiares. La cocina esta en el patio que también sirve además de lugar para recibir.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Estructura su vida social a partir de un sistema de cargos jerarquizado que obliga a los hombres de la comunidad a cumplir de manera gratuita los cargos asignados. • Se organizan en torno de lo religioso y lo municipal. Las funciones civiles están ligadas a la actividad ceremonial entre estas dos estructuras se une la línea de mayordomía, cuyo acceso no es directo sino que requiere el servicio de cargos previos. el comercio es una actividad esencialmente femenina mientras los hombres pescan. • El tequio o trabajo comunitario solo se mantiene en San Mateo del Mar. • La artesanía consiste en la fabricación de redes y amarras que está a cargo de los hombres y el bordado de servilletas huipiles y manteles a las mujeres su producción fomentada por diversas dependencias gubernamentales provocan un mercado sumamente saturado lo que obliga a sustituir los antiguos tintes por otros mas económicos y redituables, aunque no altera el modo tradicional del tejido del telar de cintura. • En textiles el tejido y el bordado, aunque el uso de telar de cintura esta desapareciendo. El ixtle se usa para las hamacas, reatas, mecates y redes. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Clasifican las enfermedades en dos grandes categorías, las enviadas por Dios y de carácter epidémico y las causadas por la acción humana o por la intervención directa de un difunto. • Otro tercer tipo es el que se deriva de los daños causados al "tono" o alma animal. • La tarea del "neasing" consiste en emprender un viaje mítico donde se esconde el tono y salvarlos de la enfermedad. • A la medicina institucional poco se recurre por desconfianza y difícil acceso. 	<ul style="list-style-type: none"> • Son normalmente católicos que provienen de varios siglos de influencia dominica, entre Dios se establece una larga cadena de santos, vírgenes y monteoks que fungen como intermediarios y centralizan las actividades del culto. • Cuando la tradición y el respeto se extinguieron los monteoks abandonaron las comunidades y se refugiaron en los cerros, desde ahí gobiernan las fuerzas naturales. • El norte y el sur son términos que guían a los huaves en el espacio y en la taxonomía del cosmos. El sur es femenino y el norte masculino. • Su vida esta ligada con la naturaleza y los ciclos estacionales, en algunas comunidades como San Dionisio del Mar, una vez transcurridas las festividades de Semana Santa autoridades y rezadores locales van a pedir lluvia a Cerro Cristo, pequeña isla que los huaves reconocen como lugar sagrado. • La distribución temporal de los ciclos festivos corresponde con los ciclos estacionales.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/huaves.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: HUICHOL

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • El pueblo huichol se llama a sí mismo Wirrárika o Wirraritari (en plural). • El origen de los huicholes es incierto, aunque se han elaborado algunas hipótesis basadas en datos lingüísticos, mitológicos y arqueológicos. • Es probable que los huicholes descendan de distintos grupos que, en algún tiempo, se fueron asentando en la sierra. Algunos de estos grupos fueron, posiblemente, tribus que pertenecieron a la familia yuto-azteca y que huyeron del poderío de algún imperio mesoamericano, en cuyo territorio se encontraron con otros grupos ya establecidos allí. • El huichol está emparentado con el náhuatl, así como con el pima, el yaqui, el pueblo, el cora y el tepehuano, que forman parte de la familia yuto-azteca. Los huicholes habitan en los municipios de Mezquitic y Bolaños, al norte del estado de Jalisco, así como en La Yesca y el Nayar, en el estado de Nayarit. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las condiciones orográficas de la región han limitado la construcción de caminos en esa zona. • El agua potable se extrae de los pozos; la leña sigue siendo el principal combustible. • En 12 comunidades de la región existen albergues escolares (nivel primaria) que están a cargo del Instituto Nacional Indigenista (INI) y de la Secretaría de Educación Pública (SEP). • Las viviendas se encuentran agrupadas en ranchos, que pueden ser habitados por una familia nuclear o extensa. Hay viviendas de una sola habitación, la cual sirve de dormitorio y de cocina a la vez. En algunos lugares las casas tienen varias habitaciones. Junto a la vivienda se levantan pequeñas construcciones llamadas ririki, "casas de Dios", que son pequeños templos de adobe dedicados a deidades y ancestros.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • El actual sistema de autoridades tradicionales de los huicholes es una mezcla de la organización prehispánica del grupo y de la impuesta por los misioneros. • Dentro de estas autoridades se encuentran los kawiteros (ancianos), quienes han cumplido con las obligaciones civiles y religiosas de la localidad, además de ser conocedores de la tradición del grupo, por lo que son las personas más respetadas de la comunidad. • Las formas de expresión artística de los huicholes reflejan sus sentimientos religiosos y son plasmadas en una gran variedad de objetos rituales-tradicionales, en los diseños de la ropa y en la construcción de templos e instrumentos musicales. en el matrimonio un indicador de la forma en que los huicholes jerarquizan sus relaciones con otros pueblos indígenas. • Se espera que un huichol se case con un miembro del grupo o, por lo menos, que la pareja sea indígena. El matrimonio con mestizos es mal visto. • Las actividades productivas son básicamente para el autoconsumo: agricultura, pesca y caza. • Entre los huicholes hay una importante migración temporal: su vida religiosa, política y económica está organizada de tal modo que pueden trasladarse de un lugar a otro y regresar tiempo después. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Los huicholes distinguen dos tipos de enfermedades: las originarias de la sierra y las traídas por los españoles. • Las primeras son aquellas que forman parte de su cosmovisión y que requieren de la medicina tradicional para su curación; en cambio, las segundas deben ser tratadas con la medicina científica. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los huicholes tienen su propia concepción sobre su origen e historia, en donde la memoria colectiva se refiere a aquellos hechos que tienen una significación cósmica. • Para ellos, la historia "cósmica o verdadera" se encuentra plasmada en los mitos, en el arte y en todas las manifestaciones simbólicas del pueblo. • Una de las características principales de su religión es la asociación que se da entre el maíz, el venado y el peyote. • Su mitología en general hace referencia a estos elementos, por lo que los rituales, las fiestas, la organización material y temporal de la vida gira muchas veces alrededor de ellos. • Las ceremonias más importantes de los huicholes están estrechamente relacionadas con el ciclo agrícola (maíz o peyote), con la vida política o con el ciclo cristiano. • Son cinco los centros ceremoniales en donde se instalan los gobiernos tradicionales.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/huicholes.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: KUKAPUES

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "Los que andan por la tierra". • Su lengua pertenece a la familia algonquiniana originaria de tribus que habitan en EE.UU. • A finales del siglo XVII se encontraban al sur de Wisconsin, a principios del XVIII se trasladaron al oeste del Lago Erie. • Hacia 1730 dos grupos se desplazaron hacia el sur, uno se fue a Indiana y el otro en Illinois, a mediados del siglo XVIII se desplazaron hacia Missouri, después de idas y venidas entre EEUU y México. • La población mestiza llamada mexicana habita en Muzquis y colindan con los kikápúes. 	<ul style="list-style-type: none"> • Se abastecen de agua de los nacimientos del río Sabinas para el consumo para el uso doméstico y para riego es por un canal que corre a lo largo. Este canal tiene ramificaciones que llegan directamente a las casas ""mexicanas"" que tienen instalaciones hidráulicas. • La leña es el principal combustible, el fuego sagrado símbolo de Dios debe conservarse durante todo el año. • Obtienen energía eléctrica de plantas y gasolineras, para servicio telefónico telégrafo o correos van a Muzquis. • Vivienda. La casa se renueva dos veces al año, en el invierno de forma elíptica con troncos delgados y cubiertos de tule formando grandes tapetes. • En el centro se coloca el fuego sagrado se bendice para recibir el año nuevo ahí se ofrecen los sacrificios sagrados. • La casa tradicional funge como templo de un clan dentro de la tribu.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<p>"• Las familias unidas religiosamente cooperan en la construcción de la casa, los hombres recolectan y acarrean los materiales y las mujeres elaboran los petates o esteras.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Las autoridades tradicionales reconocen a un jefe o capitán de la tribu que es al mismo tiempo sacerdote. • Por históricas razones hay dos jefes o capitanes que son responsables de la vida civil y religiosa. Ambos dirigen sus celebraciones y vigilan el cumplimiento de las ofrendas. • Se cree que éstos tienen los conocimientos sobre su religión, son justos y sabios en la comunidad, éstos escogen a los consejeros que son ancianos reconocidos como personas de honor. • Las autoridades agrarias o comisariato ejidal son los responsables legales ante las autoridades mexicanas. • La artesanía es ropa tradicional a partir del curtido de pieles de venado y la fabricación de mocasines. • Las mujeres se encargan de la preparación de la piel para su corte y comercializan los productos. • La caza es la principal actividad tiene un carácter ritual y se realiza de manera grupal durante todo el año. • La agricultura es una actividad secundaria. • Toda la familia realiza de manera coordinada este trabajo. • La recolección de nueces y chile tienen importancia comercial. • Existen pequeñas parcelas individuales, además cuentan con ganado vacuno de propiedad comunal administrado y comercializado por las autoridades agrarias para gastos sociales y productivos de la comunidad. La ruta ancestral de traslados de campamentos de verano de Norteamérica y de invierno en México fue también la ruta para la venta de su trabajo en los campos agrícolas. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • En El nacimiento no existe ningún tipo de instalación sanitaria, pero reciben atención de profesionales médicos en la cabecera municipal 	<ul style="list-style-type: none"> • Todo kikapu debe cumplir con lo que dios ha mandado, y estar preparados para enfrentar el momento final que les permitirá ir con dios a cazar venados de manera permanente. • Las celebraciones rituales van siempre acompañadas de carne de venado. • El momento culminante de sus oraciones consiste en al consumir la lengua de este animal. El venado representa el centro de la vida, cada venado sacrificado vuelve a nacer, por esta razón no dejaran de existir. • El fuego es constantemente encendido en el centro de la casa, recuerda a los kikapues que siempre deberán tener encendida la oración. • Sobre el fuego se secan las lenguas y los costillares de venado que se consumirán en las misas y bautizos, en las fiestas de año nuevo y en el regreso a los campamentos de invierno.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/kukapues.html>

GRUPO ETNICO INDÍGENA: LACANDONES

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "Verdaderos hombres". • Son hablantes de un dialecto del maya yucateco. • Se consideran originarios de la península de Yucatán y del Petén Guatemalteco, emigraron durante diversos periodos hacia la selva chapaneca huyendo de los intentos de congregarlos a pueblos establecidos. • Las referencias sobre la presencia de los actuales lacandones en la selva se remontan a las últimas décadas del siglo XVIII. • A los lacandones del sur se les intentó convertir sin resultado alguno, se intentó de nuevo en 1862 por los capuchinos tratando de llevarse consigo a algunos nativos pero las penalidades del camino la desavenencia de costumbres y el clima obligaron a éstos a permitir el retiro a sus lugares de origen. 	<ul style="list-style-type: none"> • La atención que han recibido en cuanto a servicios públicos e infraestructura ha sido escasa, la mayoría de las localidades se comunican por caminos de terracería. • La educación y la salud están en manos del gobierno federal, aunque su presencia es bastante limitada. • En educación existen pequeñas aulas de madero en donde se instruye a los niños de todos los grados de primaria, es deficiente por la ausencia de profesores. • La vivienda se sitúa regularmente en sitios cercanos a ríos, arroyos o lagunas. Consta de un cuarto utilizado como dormitorio y otro como cocina, puede ser circular o rectangular básicamente de palma y a veces de madera y laminas. Es común un corral o pequeño refugio para los animales domésticos. Imprescindible el fogón.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • El patrón tradicional se caracteriza por núcleos de parientes que oscilan entre 6 y 15 individuos agrupados en torno a un jefe de familia que generalmente es el hombre de más edad y que funge como guía espiritual. • En décadas anteriores era común la poligamia, era visto como símbolo de estatus o prestigio social. • A partir de convertirse en propietarios legales de una considerable extensión de territorio el grupo se ha visto en la necesidad de tener representantes formales ante el gobierno. Se eligen por consenso intercomunitario. • Los lacandones interactúan con choles y tzetzales y ha sido conflictiva debido a que originalmente la dotación de tierras fue solo para los lacandones, al llegar los otros grupos reclamaron el derecho a las mismas tierras. • Hacen uso múltiple de la tierra y las zonas acuáticas, aprovechando una extensa variedad de productos animales, vegetales y minerales. <p>La ganadería de tipo extensivo la practica de caza.</p> <ul style="list-style-type: none"> • La producción artesanal representa una fuente de ingreso económica aunque su producción es mínima, elaboran collares de semillas, objetos de barro y madera así como arcos y flechas de bejuco. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • La enfermedad se considera como un castigo por parte de los dioses para aquellos individuos que trasgreden las normas sociales o religiosas. • En general cualquier hombre casado es responsable de interactuar ritualmente con los dioses a favor de su familia, aunque a veces se requiere de alguno más experimentado en técnicas adivinatorias que les permiten conocer el origen de las enfermedades y profetizan los acontecimientos. • Los rituales de curación se llevan a cabo en el templo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Su sistema religioso se basa en los ciclos de la naturaleza. • Al igual que el resto de las culturas mayenses los lacandones practican el culto a las divinidades solares y lunares a partir de éstas se establece un orden jerárquico que desciende hasta los dioses secundarios. • Dentro del espacio sagrado o ritual los dioses se materializan a través de incensarios de barro, todos los actos rituales se fundamentan en el mismo patrón, ofrecer copal, comida y bebida ceremonial. • Los ritos lacandones pueden ser clasificados en dos categorías: prácticas propiciatorias y prácticas expiatorias exorcizantes. • Todos los actos rituales se fundamentan en el mismo patrón: ofrecer copal, comida y bebida ceremonial. • A partir de la década de los 50 empezaron a penetrar misioneros protestantes norteamericanos que lograron convertir a algunos habitantes de Nahá, esta influencia ha originado la desaparición de muchas prácticas rituales entre los conversos.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/lacandones.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: MAMES

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa "padre, abuelo o ancestro". • El idioma mam pertenece al grupo del mismo nombre de la rama maya subfamilia inic. • Habitan en el sureste en los estados de Campeche, Q.Roo y Chiapas frontera con Guatemala. • En Guatemala se origino la civilización maya en la zona arqueológica de los Chuchumatanes se encontraba un sitio muy importante Zecaleu la capital del señorío mam que dominaba los pueblos circunvecinos. • A partir del siglo IV d.C la autonomía política y cultural de los mayas se vio afectada primero por la llegada de los teotihuacanos, después de los toltecas y posteriormente de los nahuas. • En la independencia Chiapas y Soconusco optaron por agregarse a la Republica Mexicana. 	<ul style="list-style-type: none"> • La mayoría de sus municipios cuenta con vías de comunicación terrestre. • En las cabeceras municipales se concentran los servicios de energía eléctrica, agua entubada, drenaje, salud, transporte, teléfono, correo, telégrafo y escuelas de nivel preescolar hasta el superior. • Las otras se abastecen del agua de los ríos, y los servicios son nulos, la lejanía de éstos provocan un alto índice de deserción. • Las viviendas son hechas con tabique, cemento y tejas de barro, en la sierra techos de tejamanil, pala o lámina galvanizada. Si cuentan con dos habitaciones, se emplea una de granero y la otra de habitación y cocina. • Junto a la casa esta el temascal así como el huerto, mobiliario humilde anafre, cama y un petate
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Viven en pequeñas rancherías localizadas en los ejidos, predominan en ellas la familia nuclear. Es frecuente el rapto y la unión libre. • La autoridad agraria es el comisariato ejidal, y el juez auxiliar conocido como alcalde mayor. • El trabajo agrícola es parte del hombre y sus hijos que cultivan su propia parcela, en la cosecha lo ayudan los amigos que les será retribuido en ocasión de su propia cosecha. • La agricultura es altamente tecnificada y sus principales inversionistas son los extranjeros. • El Soconusco constituye la zona económicamente más importante de Chiapas. • Los mames cultivan principalmente maíz y frijol en otras se dedican también al cultivo de papa, los jornaleros mames compiten con los indígenas extranjeros. • Hay emigración temporal. La tenencia de la tierra es ejidal. Son vecinos de pequeños grupos de chujes, quiches, cakchiqueles, mochos y jocaltecos, mantienen un estrecho contacto con los de Guatemala interactúan comercial y culturalmente • Las relaciones entre los mames y los mestizos son de carácter económico. • Muchos indígenas de este grupo han perdido su identidad; son los indígenas más pobres quienes sufren discriminación por parte de la población mestiza. • Se han presentado conflictos por la tenencia de la tierra a nivel de ejidatarios (mestizos o indígenas) y propietarios, al igual que al interior del mismo grupo debido al fraccionamiento ocasionado entre protestantes y católicos. • Los mames interactúan también con otra gente relacionada con la economía del café, como es una mínima población de origen alemán dueña de algunas fincas, así como con población de origen chino que maneja el comercio interno. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Los mames creen que muchas enfermedades son provocadas por causas sobrenaturales o que son consecuencia de una trasgresión de las normas morales. • Por razones económicas y culturales en caso de enfermedad preferentemente recurren a un curandero y no a un medio alópata, las ancianas atienden los partos y se les reconoce como ""abuelas"", el baño de temascal se emplea para cura. Los curanderos son importantes para la comunidad, tienen funciones políticas y religiosas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Gran parte de la cosmovisión maya se encuentra en el mito cosmogónico del Popol Vuh. • El dios creador es originario del Altiplano central, Quetzalcóatl cuyo nombre quiché es Gucumatz. • Cuando es tiempo de cosecha selección las mazorcas mientras hacen la selección, queman copal, las visten con papel como muñecos y las colocan en el altar de la casa, hacen fiesta con música de marimba y los invitados bailan con la mazorca. • Además hay una serie de seres sobrenaturales que provocan o alivian enfermedades y les ayudan a sus actividades como la siembra y la cacería. • Actualmente los chamanes son herederos de los antiguos naguales y tienen el don de adivinar. • Algunas fiestas religiosas coinciden con las ferias comerciales.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/mames.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: MATLATZINCA

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Matlatzinca es el término con que los mexicas designaron a este grupo "los señores de la red" o "los que hacen redes", y deriva de matlatl: red; zintil: reverencial y catl: gentilicio. • Los primeros grupos migrantes de matlatzincas se establecieron en las fértiles tierras del valle de Toluca alrededor del siglo XII. • Se dice que este grupo fue uno de los ocho que formaron parte de la peregrinación de Chicomoztoc al valle de México. • La lengua matlatzinca está considerada dentro de la rama otomangue, otomí-pame. • El matlatzinca es uno de los pueblos indígenas del país que mayor desintegración ha sufrido, desde la época de la Conquista hasta la actualidad. • De haber sido un grupo que ocupaba un amplio territorio en la época prehispánica se ha reducido a una sola comunidad: San Francisco Oxtotilpan, ubicada en el municipio de Temascaltepec, Estado de México. 	<ul style="list-style-type: none"> • El servicio de energía eléctrica es deficiente. • Para acceder a los servicios educativos, los pobladores matlatzincas acuden a la cabecera municipal. • La vivienda matlatzinca es por lo general de un solo cuarto, el cual se utiliza como dormitorio y cocina. Todas las casas cuentan con huertos donde se cultivan árboles frutales, verduras y flores; también cuentan con corrales donde se crían algunos animales domésticos. • Es frecuente también encontrar temazcales
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La base de la organización social es la familia. Ésta se constituye mediante el matrimonio civil y/o religioso, o bien por "unión libre". • La residencia, por lo común, es patrilocal. • En años pasados el grupo matlatzinca tendía a la endogamia, es decir, se buscaba esposa dentro del mismo pueblo; en la actualidad, por los constantes flujos migratorios, los matrimonios también se pactan entre miembros distintos al propio grupo. • Una de las formas tradicionales que los matlatzincas conservan para la organización del trabajo es la denominada faena. • En cuanto a su organización política, el municipio de Temascaltepec mantiene la representación y la centralización de los poderes Ejecutivo y Judicial en la cabecera municipal. • La recolección de plantas, los huertos familiares y la cría de animales domésticos son también soportes de la economía matlatzinca. • Los matlatzincas complementan su economía con el trabajo asalariado migrando a las ciudades de México, Toluca o Cuernavaca. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • La mayoría de los padecimientos son provocados en gran medida por la desnutrición, la falta de higiene y, en general, por las malas condiciones económicas de la población. El curandero alivia la mayor parte de los males con hierbas medicinales se aprende a través de las enseñanzas de los padres. • Otras personas que saben curar han adquirido su conocimiento al recibir un impacto de algún fenómeno natural. • Por ejemplo, quienes han sufrido la descarga de un rayo y han logrado sobrevivir, adquieren poderes curativos. Otra forma de curar es a través de las visiones que se tienen con la ingestión de hongos alucinógenos. No todos los que comen estos hongos llegan a tener poderes. 	<ul style="list-style-type: none"> • La religión predominante es la católica. • Alrededor de la cuarta parte de la población matlatzinca es protestante o adventista. • Las fiestas más importantes de la comunidad son la del santo patrono, y la del Día de Muertos. • En ambas participan todos los habitantes del pueblo; los que residen fuera de él envían su cooperación para los gastos que sean necesarios. Hasta hace poco, entre los matlatzincas se consumían hongos alucinógenos con fines adivinatorios, así como en los rituales de petición de lluvia en la cumbre del Nevado de Toluca, considerado por ellos como la morada de los dioses.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/matlatzinca.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: MAYA

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Posible significado de la palabra maya' sería ma'ya'ab: "poco, no mucho"; esto es, "el lugar donde había poca gente" o "de gente escogida". • Se localizan en los estados de Quintana Roo, Campeche y Yucatán. • De acuerdo con la clasificación lingüística, el maya pertenece al grupo maya-totonaco. • Los españoles impusieron la encomienda, que permitió controlar la mano de obra nativa y obtener tributo. • Hacia 1820, los criollos se apropiaron de más tierras comunales de los mayas, incrementaron la producción de henequén y de caña de azúcar, cultivos que desplazaron al maíz. 	<ul style="list-style-type: none"> • En la península, la red de carreteras cubre más de 10 000 Km. que benefician a los municipios de las tres entidades. Además, por Chetumal pasa la carretera internacional que comunica con Belice y Guatemala. • La zona cuenta con terminales de autobuses, taxis, microbuses y de ferrocarril. • En los centros urbanos hay servicio postal, telegráfico, de telex, telefónico, fax público, radio, sistema de satélites y servicios radiomarítimos, televisión por microondas, por cable y por satélite; el canal 13 de Mérida produce un noticiero semanal en maya. • Vivienda. Las casas de los mayas peninsulares son de planta absidal, redondeada en los dos extremos, con paredes de varas entretejidas (bajareque), techos de dos aguas de hojas de guano, palma o zacate, sobre una base de tierra apisonada (buk'tun).
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • En la pirámide social se encuentran en primer término los "blancos" o ts'oulo'ob, quienes detentan el control político y económico de la región, en este grupo también están los ricos comerciantes de ascendencia siria y libanesa, que migraron a la península a principios de este siglo. • En segundo lugar se encuentran los "mestizos finos", quienes se reconocen como descendientes de la desaparecida aristocracia maya; visten ropa suntuaria que indica su estatus económico y se precian de hablar "la maya" con soltura y elegancia. • Después, se encuentra el gran conglomerado de los "mestizos"; la mayoría de éstos hablan maya y español. Los "mayeros" o macehuales son campesinos predominantemente monolingües. • Finalmente estarían los "macehuales rebeldes" o jwiit'o'ob o koompas descendientes de los insurrectos de la Guerra de Castas. • Cada municipio tiene un presidente, así como consejales o ediles, jueces de paz y policías. Estas autoridades están subordinadas a los gobiernos de cada estado. • En Yucatán, el monocultivo tradicional henequenero significó la reducción del espacio para el cultivo del maíz, y con el desplome de la industria henequenera los terrenos son abandonados y convertidos en matorrales. • Esta área era la reserva de especies vegetales comestibles, maderables y medicinales. • Las diferencias sociales en la península se evidencian en la estructura residencial. • Los mayas de la península elaboran múltiples artesanías, empleadas para la decoración, el uso doméstico, el ritual y el suntuario. • En la construcción de la vivienda participan los varones de la familia, y en ocasiones reciben ayuda de parientes y amigos. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Los mayas consideran que las enfermedades pueden ser de origen natural o provocadas por hechizos, envidias, o por seres sobrenaturales. • Los mayas acuden preferentemente con curanderos, algunos de ellos tienen conocimientos de acupuntura; las comadronas atienden los partos de indígenas y mestizas. • Los más reconocidos son los "yerbateros" o curanderos (ts'a ts'aak); los médicos diagnosticadores que indican qué "mal viento" o "aire" causó la enfermedad. El nojoch aj k'aansaj o "gran maestro" aconseja en caso de conflictos personales y dirige varios rituales; los j-meeno'ob o santiguadores que con sus rituales neutralizan las fuerzas naturales, y sobrenaturales, que causan el "viento de agua" del mediodía, que sopla del poniente o chik'in'ik. 	<ul style="list-style-type: none"> • Según los mayas de la antigüedad el universo estaba compuesto por trece planos celestes y nueve subterráneos. • Los fenómenos naturales que más influencia tienen en la vida de la gente son las lluvias, los vientos, los truenos y los relámpagos. • Los mayas fincan su visión del mundo en torno del cultivo del maíz. Cada pueblo posee un santo patrono y en algunos lugares hay "cofradías" que se encargan de cuidar su imagen y de hacer su fiesta anual. • En la "zona maya" de Quintana Roo, el Nojoch Tata o Gran Padre mantiene los rituales para la "Cruz Parlante" protectora del grupo de los cruzo'ob o "rebeldes". • En Yucatán y Campeche, además de las festividades y ritos organizados en honor de las deidades mayas, se celebran fiestas del santoral católico. como las de los santos patronos, la fiesta a la Santa Cruz y la Semana Santa.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/maya.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: MAYOS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • La palabra mayo significa "la gente de la ribera" y se reconocen a sí mismos como yoremes: "el pueblo que respeta la tradición"; en contraposición, al hombre blanco le llaman yori: "el que no respeta". • La lengua mayo pertenece a la familia tara-cahita del tronco yuto-nahua y está emparentada con la lengua yaqui y guarijío. • Se localiza entre la parte norte del estado de Sinaloa y sur de Sonora. • Debido a su proceso histórico, los mayos han tenido que compartir su territorio con mestizos. Prácticamente en todas las comunidades ambos grupos conviven y en algunas localidades los indígenas han sido desplazados por el otro grupo; los mayos viven preferentemente en comunidades donde se localizan sus centros ceremoniales. 	<ul style="list-style-type: none"> • Podemos considerar esta región como bien comunicada. • Respecto al agua potable, casi todas las comunidades cuentan con el servicio, pero con algunas deficiencias. • La mayoría de las comunidades cuenta con energía eléctrica. Hay algunas con problemas de suministro como las localizadas en la sierra. • Por otro lado, el uso de la leña sigue siendo importante en la vida ceremonial y religiosa del grupo. • Educación. Cuentan con escuelas de nivel preescolar, primaria y algunas secundarias. Los niveles medio y superior se estudian fuera de la comunidad. • La vivienda se construye con diversos materiales. No se adquiere por compra. • Por lo regular las nuevas familias se asientan en los solares paternos. • Algunas tienen como mínimo dos habitaciones, una de las cuales es utilizada como dormitorio
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTOS Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La agrupación social básica de los mayos es la familia extensa y las redes de relaciones y solidaridad que ésta trae consigo: la familia constituye un espacio de participación colectiva a la que se integran todos sus componentes como son los abuelos, padres, hijos, tíos, sobrinos y hermanos. • En la mayoría de los casos las formas de organización y poder están controladas por los yoris. • Los mayos comparten con los yaquis su origen, lengua e historia; son dos culturas hermanas. • Las actividades principales de la región son: la agricultura intensificada con la tecnificación, y el uso de fertilizantes y pesticidas, los sistemas de riego y la ampliación de las zonas de cultivo mediante el desmonte. • Migración no es importante entre los mayos, se concentra sobre todo entre sectores jóvenes de ambos sexos, pero los migrantes mantienen vínculos familiares y religiosos con su comunidad. • Su carácter es temporal y en algunos casos permanente. La primera y más importante relación interétnica que viven los yoremes es con los yoris (gente blanca) y se caracteriza por una relación de subordinación. • Debido a su proceso histórico, los mayos han tenido que compartir su territorio con mestizos. • Prácticamente en todas las comunidades ambos grupos conviven. • En algunas localidades los indígenas han sido desplazados por el otro grupo. • Los mayos viven preferentemente en comunidades donde se localizan sus centros ceremoniales 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA FIESTAS, RITOS Y CREENCIAS
<ul style="list-style-type: none"> • La salud de los mayos se atiende de tres maneras diferentes: por medio de las instituciones oficiales, en el hogar (medicina doméstica) y mediante especialistas tradicionales. • La medicina doméstica atiende males comunes. Se basa principalmente en el uso de infusiones como té y agua de uso con diversas plantas y en ciertas prácticas con frotamientos y aplicaciones en el cuerpo. Se usan plantas que son de fácil alcance. • Sus conocimientos los adquieren por don divino, por enseñanza de algún pariente, mediante un sueño, etcétera 	<ul style="list-style-type: none"> • La visión del mundo mayo tiene dos grandes influencias que se han ido transformando mutuamente hasta adoptar un rostro profundo y complejo en sus significados. • En sus ritos, cantos y danzas, el papel de la naturaleza, como ente proveedor de su mundo, se expresa en el carácter que desempeñan danzantes como El Venado y El Pascola. • Paulatinamente, la presencia de evangelistas y de la iglesia protestante ha ido asegurando espacios en ciertas comunidades y ganando la participación de algunos mayos. • Sin embargo, el sistema tradicional de compromisos comunitarios, fiestas y promesas no ha sido alterado por estas nuevas iglesias en la región. • La vida ceremonial de los yoremes es de suma importancia, prácticamente todas las fiestas tienen vínculos con la Iglesia católica y su calendario litúrgico. • En estas fiestas se expresan diversos elementos en espacios rituales delimitados según la ocasión y tipo de festividad. Estas fiestas expresan diversos elementos en espacios rituales delimitados.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/mayos.html>

GRUPO ETNICO INDÍGENA: MAZAHUAS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Hay quien piensa que se deriva del náhuatl mázatl, "venado", o bien de Mazahuacán "donde hay venado" que es el nombre del lugar de origen de este pueblo. • La lengua mazahua se ubica en el grupo lingüístico otomangue de donde se deriva el tronco otopame, al que pertenece la familia otomí-mazahua. • Situada en la parte noroeste del Estado de México y en una pequeña área del oriente del estado de Michoacán. • No hay certeza sobre el origen del pueblo mazahua, se dice que fue una de las cinco tribus chichimecas que migraron en el siglo XIII; una de ellas estuvo encabezada por Mazahuatl, jefe de este grupo, al que se considera como el más antiguo de los integrantes de las tribus fundadoras de las ciudades de Culhuacán. • En la época de la Conquista, con la llegada de Gonzalo de Sandoval al territorio mazahua, éstos quedaron sometidos al nuevo régimen. 	<ul style="list-style-type: none"> • Debido a su cercanía con la capital del país, esta región indígena se encuentra bien comunicada. • Hay casetas telefónicas y de correos en las cabeceras municipales. • El servicio de radiocomunicación lo ofrecen algunas oficinas de gobierno. • La radio comercial está completamente extendida en toda la región. • El transporte público para los centros de población es bueno, tienen servicio de taxis colectivos y líneas de autobuses. • Salud. La región cuenta con unidades médicas que se ubican principalmente en las cabeceras municipales, o bien en las ciudades. • La vivienda mazahua ha sufrido cambios, se ha dejado de utilizar el adobe y la teja. Es interesante señalar que el 93% de las viviendas mazahuas son propias
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La familia nuclear formada por padres e hijos, constituye la base fundamental de la organización del grupo mazahua. • Cada miembro de la familia tiene bien definidas sus funciones, éstas dependen del sexo, edad y lugar que ocupan en el núcleo familiar. • El grupo mazahua realiza el trabajo colectivo llamado "faena. • La máxima autoridad dentro de la familia la ejerce el padre. • Las autoridades políticas de los mazahuas son las derivadas del ayuntamiento constitucional, que está establecido en la Constitución Mexicana y en la Constitución Estatal. • La actividad productiva tradicional es la agricultura. • El pueblo mazahua produce principalmente maíz y, en menor cantidad, frijol, trigo, cebada, avena y papa; en algunos municipios cultivan chícharo, hortalizas y flores. • Las actividades productivas las realizan en forma familiar y recurren a sus parientes más cercanos en la época de mayor trabajo en los cultivos. • La propiedad de la tierra puede ser ejidal, comunal y privada. La población migrante está formada tanto por hombres como por mujeres. Todos los municipios cuentan con una gran actividad artesanal. • La relación que se establece entre los mazahuas y los mestizos se caracteriza porque estos últimos consideran inferiores a los indígenas; es pues una relación asimétrica, ya que los mestizos tienen el control del mercado local, son los intermediarios y los que puede dar empleo al indígena. • Entre estos dos grupos se establecen ocasionalmente relaciones de compadrazgo, generalmente porque un mestizo apadrina a un niño indígena; no es común que un mazahua apadrine a un niño mestizo. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Los mazahuas consideran que cada persona tiene un ser material y un ser espiritual; también piensan que hay enfermedades "buenas" y "malas"; las primeras son enviadas por Dios y, las segundas, son provocadas por la maldad de alguna persona o por causas sobrenaturales. • Cuando el tratamiento aplicado en casa no funciona, el paciente es llevado con un médico profesional. Los mazahuas utilizan distintas plantas para curar sus males. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las características actuales de la religión de este pueblo son una combinación de elementos católicos y prehispánicos, sincretismo. • Las fiestas que celebran los mazahuas pertenecen al calendario religioso católico. En cada población se lleva a cabo la fiesta patronal y es muy común la de San Isidro Labrador. • Las festividades que son comunes a toda la región son la de la Santa Cruz y la celebración del Día de Muertos. • En la actualidad, los cargos religiosos tradicionales como el de la mayordomía se practica cada vez menos, principalmente entre los jóvenes; son los viejos quienes tratan de mantenerlos.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/mazahuas.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: MAZATECOS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "Los que trabajamos el monte, humildes, gente de costumbre" o "gente del venado", nombre que les fue dado por los nonoalcas debido al gran respeto que tenían por el venado. • Ubicados en Oaxaca. • Según la clasificación lingüística de Zábal-Jiménez Moreno, los mazatecos pertenecen al grupo olmeca-otomangue, subgrupo otomiano-mixteco, rama olmeca y familia popoloca. • Los nonoalcas dominaron la zona mazateca entre los años 1200 y 1300, fecha en que surge la segunda dinastía, que termina con la invasión de Moctezuma 1 en el año 1450. • Ésta es la última etapa de la cultura mazateca prehispánica, subordinada a la mexicana, que termina con la Conquista. • Durante la Colonia, el área mazateca quedó bajo la jurisdicción territorial de la provincia de Antequera u Oaxaca. 	<ul style="list-style-type: none"> • Aunque la infraestructura local más importante son las presas hidroeléctricas Miguel Alemán (1950) y Cerro de Oro, o Miguel de la Madrid, su construcción no ha beneficiado directamente a los mazatecos. • Sólo un 15% de las poblaciones mazatecas tiene agua potable; los poblados que carecen de ella se abastecen en los pozos o la toman directamente de la presa. • Educación. El nivel de escolaridad no rebasa la primaria; la mayoría de los poblados rurales tienen escuelas. • La vivienda mazateca puede adquirirse por cesión, préstamo o compra; la unidad doméstica está compuesta por una familia nuclear o por una familia extensa. Para la construcción de una nueva casa se recurre a la ayuda familiar y a veces a la comunitaria.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La familia es la célula de la organización social mazateca. La unidad doméstica está compuesta por familias nucleares y extensas. • Los chamanes ya no detentan el poder de antaño, pero su influencia a nivel informal aún es importante. El poder está ahora en manos de oligarcas mestizos y criollos, así como de caciques mazatecos, personas que entran en conflicto con los campesinos indígenas por el control de los recursos. • La pesca y la agricultura son las actividades económicas más importantes. La agricultura de autoconsumo cada día es más desplazada por la agricultura tecnificada. • En cuanto a migración, un análisis de la distribución de mazatecos a nivel nacional revela que en habitan a todo lo largo de la República Mexicana. • En la Mazateca existe una gran diferencia entre la población indígena y la población mestiza. • A quien habla mazateco, viste huipil o calzón y camisa de manta se le denomina indígena o paisano. • A quien habla español u otra lengua no indígena y/o tiene dinero (aunque hable mazateco) se le denomina "gente de razón". 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • "Los mazatecos aún utilizan una gran variedad de plantas medicinales a nivel doméstico, aunque si la enfermedad es grave llevan al enfermo con los curanderos o los médicos alópatas de la región. • Existen enfermedades generadas por la envidia, el mal de ojo y la brujería, que sólo las pueden aliviar los curanderos o chamanes a través de la utilización de hongos sagrados a semillas de la virgen. • El prestigio de algunos curanderos alcanza a toda la región. 	<ul style="list-style-type: none"> • La concepción del mundo de los mazatecos se expresa en un sincretismo en el que la parte emergente manifiesta el mito judeocristiano de creación, así como la dualidad bien-mal; su cosmología se expresa en los rituales de curación que se practican en la sierra y en la Mazateca Baja. • En la vida religiosa, el mito es cotidiano y se integra con las experiencias del calendario católico en los ciclos agrícolas y en las festividades de los santos patronos de las comunidades. Las celebraciones mazatecas giran en torno al calendario agrícola, el cual varía entre la Mazateca Baja y la sierra. • El 1 de enero se realiza la ceremonia winchaa y el pronóstico del tiempo para el año entrante. El 2 de marzo y el 1 de mayo se realiza la ceremonia xixhua en la milpa. En Jalapa de Díaz se celebra la fiesta de la Natividad el 8 de septiembre, y se realiza la ceremonia xixhua para el café. En toda la región se celebra el 28 de octubre a los muertos y a los santos difuntos y el nacimiento de Jesús el 25 de diciembre. En los rituales religiosos se utiliza el idioma mazateco, intercalado con algunas frases en español.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/mazatecos.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: MEXICANEROS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Se llaman a sí mismos mexicaneros. • Este grupo está asentado en una región interétnica, que abarca los estados de Durango, Nayarit, Jalisco y Zacatecas. • La inexistencia de datos históricos y arqueológicos acerca de la población mexicanera del estado de Durango y del municipio del Mezquital hacen difícil establecer el origen del grupo. • La poca información histórica acerca de los mexicaneros se prolonga hasta épocas más recientes. • En la región se hablan tres lenguas indígenas: tepehuano, huichol y mexicanero (o náhuatl). Estas tres lenguas pertenecen a la familia lingüística yutoazteca. • La mayoría de la población de la comunidad es bilingüe (hablan su lengua materna y el español), aunque por la variedad étnica se dan casos de trilingüismo y cuatrilingüismo. 	<ul style="list-style-type: none"> • San Pedro Jícoras en Durango será el punto de referencia para ilustrar la vida del grupo al que nos referiremos en esta monografía. • En la región no existen carreteras y las comunidades se encuentran vinculadas por brechas. • Las líneas telefónicas, escuelas, albergues indígenas y clínicas de salud se concentran en los centros comerciales más importantes del área. • Servicios. Escasa agua potable, carecen de energía eléctrica, combustible leña, que se transporta con animales de carga. • Educación. Pocas escuelas primarias. • Las casas se conforman generalmente por tres secciones: un dormitorio, una cocina y un carretón. • Las construcciones son rectangulares con paredes de adobe y techos de paja de dos aguas sostenidos por una estructura de madera. Las viviendas no cuentan con ningún servicio.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Un pilar fundamental de la organización social mexicanera es la familia nuclear y extensa, en ella se delimita una serie de papeles con los que se organiza el desarrollo productivo del grupo: actividades específicas para hombres, mujeres y niños. • Las autoridades tradicionales fungen al mismo tiempo como autoridades constitucionales en la comunidad. • En San Pedro Jícoras existe un sistema de cargos que está constituido por el mayordomo mayor, mayordomo segundo, tenanche y pasionero. • La población se asienta bajo un patrón de residencia patrilocal y en grupos domésticos: los nuevos matrimonios buscan un terreno cercano al del padre del esposo y ahí, previa autorización de las autoridades de la comunidad, construyen su hogar ayudados por su familia y vecinos. • En cuanto a la migración, la escasez de recursos económicos originó el desplazamiento de población a la costa de Nayarit. • En la comunidad conviven mexicaneros y tepehuanos; esta interacción comprende tanto enlaces matrimoniales entre miembros de los grupos, como la participación en fiestas patronales y agrícolas y en los cargos públicos. • En cuanto a este último aspecto, la población mexicanera se preocupa porque los tepehuanos son cada vez más. • En términos generales ambos grupos son concebidos como comuneros, con los mismos derechos y obligaciones. • Con los demás grupos de la región tienen buenas relaciones, pues cada comunidad resuelve sus propios asuntos. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Existen tres formas para el tratamiento de las enfermedades: la familiar o doméstica, la medicina tradicional y la medicina institucional. • La concepción que los mexicaneros tienen de la medicina responde a una visión del mundo en donde interactúan fuerzas sobrenaturales con las terrenas. • La enfermedad puede ser causada también por transgresiones a las normas sociales establecidas. 	<ul style="list-style-type: none"> • En el centro político-religioso de la comunidad de San Pedro Jícoras durante el xuravét se dan ritos de purificación y bendición tanto de personas como de objetos (principalmente los alimentos relacionados con el xuravét del que se trate: elotes, agua, tamales o plumas); hay música y bailes rituales. • Todas las actividades de la ceremonia se realizan en el patio comunal, mismo que está constituido por una fogata al centro, donde en la noche del baile se coloca el músico con el arco o tahuítol; el altar ubicado en el oriente del patio se adorna con flores de javialsa. • Las fiestas de carácter cristiano forman parte también de la visión del mundo de los mexicaneros. Éstas pueden ser consideradas dentro del sistema de mayordomías por ser fiestas patronales, de las que ya hemos hecho mención.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/mexicaneros.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: MIXE

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Los mixes se llaman a sí mismos Ayuukjä'äy. • La lengua que hablan es ayuuk. Del tronco macro-maya. La familia lingüística mixe-zoqueana está integrada por el mixe (ayuuk), el zoque y el popoluca. • Se localiza en Oaxaca. • A mediados del siglo XVI, los españoles utilizaron como táctica de conquista, la evangelización, ésta estuvo a cargo de los dominicos. • En 1938 se estableció oficialmente el distrito mixe, y el municipio de Zacatepec como cabecera de las autoridades judiciales y hacendarias. 	<ul style="list-style-type: none"> • La mayoría de los municipios correspondientes a la zona alta, se encuentran comunicados por carretera y brechas de terracería. • En salud el IMSS, IKNIEI y algunas instituciones religiosas son las que actualmente cubren el servicio de salud al pueblo mixe. • La vivienda construida con techos de palma, de dos aguas, paredes de tabla o bajareque y piso de tierra, ha ido desapareciendo a un ritmo muy acelerado. La casa-habitación es, por lo general, de forma rectangular.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La institución básica es la familia nuclear, aunque en la zona alta también se da la familia extensa; el matrimonio por lo general es monógamo, con residencia patrilocal. • Las autoridades tradicionales constituyen el gobierno indígena, que aún tiene fuerte presencia en la zona alta y media de la región. • Las autoridades tradicionales constituyen el gobierno indígena, que aún tiene fuerte presencia en la zona alta y media de la región. • El consejo de ancianos desempeña varias funciones en la comunidad: buscar a las personas que no han prestado servicios al pueblo, mediar en los litigios de tierra, vigilar la buena conducta de la gente. • Como servicio que se presta a la comunidad existe el tequio, trabajo colectivo, obligatorio y gratuito, que se presta en obras de beneficio colectivo. • La música puede considerarse como la principal actividad artística que cultivan los ayuuk. • La agricultura que se practica es de subsistencia. • Las relaciones del grupo mixe se desenvuelven en cuatro planos: cultural, social, económico y político. • Los pueblos de la zona baja reciben influencia cultural por parte de los zapotecos del Istmo. • En cuanto a artesanías, podemos encontrar el telar de cintura, el cual se ha mantenido en Tamazulapam, Tlahuitoltepec y Cotzocón; mientras que Mixistlán, Tamazulapam y algunas rancherías de Ayutla, se caracterizan por la producción de alfarería. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Para los mixes, la salud es resultado del equilibrio y armonía, del buen comportamiento, así como del respeto a las deidades ancestrales y cristianas. • Las enfermedades se agravan por el alto índice de desnutrición que prevalece entre la población. • Para iniciarse en la práctica médica, los terapeutas indígenas afirman que los candidatos deben pasar por una serie de pruebas enviadas por Dios, así como aprender las técnicas curativas a través de visiones y sueños. • Dentro de los especialistas tradicionales encontramos "limpiadores", "yerberos", "sobadores" "hueseros", "chupadores", "culebreros", "comadronas", "hechiceros" y "rezadores". 	<ul style="list-style-type: none"> • La religión que practican los ayuuk es resultado de la mezcla sincrética de la indígena y la católica. • Actualmente se pueden observar ceremonias, donde se hacen invocaciones a los dioses antiguos, mezcladas con oraciones cristianas en ritos de fertilidad, mortuorios y de curaciones. • El sistema de fiestas de la región mixe es importante por varias razones: se celebran eventos de carácter religioso cristiano. • Las fiestas que se celebran en la zona alta y media de la región ayuuk se caracterizan por el enfrentamiento entre diversas bandas en "duelos musicales".

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/mixe.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: MIXTECOS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa en castellano "pueblo de la lluvia". • Hay otras lenguas indígenas que se hablan en La Mixteca, además del mixteco. • Se ubican en Oaxaca. • Los vestigios más antiguos acerca de la ocupación de La Mixteca Alta están fechados alrededor del 6000 a.C., entre esta fecha y el 700 a.C. ocurre una constante transformación tecnológica que inicia una civilización propiamente mixteca. • Hacia 1458 se inician las conquistas mexicas, y con ello la decadencia de los mixtecos, que ocupaban hasta Tuxtepec y la Mixtequilla. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las cabeceras distritales están comunicadas por carreteras pavimentadas, a excepción de dos vías que están revestidas. • Con relación al servicio de agua potable, poco más de la tercera parte de las localidades mixtecas cuentan con él, el resto se abastece de pozos o la toman de los arroyos. • El servicio eléctrico cubre el 86% de las localidades de la región y al 93% de la población. • El combustible más usado es la leña, eventualmente el carbón y en menor grado el gas. • El servicio médico cuenta con muchos pasantes de medicina y con pocos médicos generales, hay muchas auxiliares de enfermería y pocas enfermeras generales. No existen especialistas en ninguno de los casos.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La familia mixteca es básicamente nuclear, con apego patrilíneo, aunque existen excepciones cuando se trata de familiares cercanos, huérfanos o en desgracia. Sin embargo, el patrón migratorio ha influido en la reagrupación familiar, pues los hombres pasan largos periodos fuera de la casa. • La agricultura es la actividad básica; se cultivan superficies menores a las dos hectáreas, generalmente de temporal, bastante erosionadas o poco propias para cultivo. Los principales productos que se obtienen son maíz, frijol, y otros que se cultivan en el corral o se recolectan en el campo, como las hierbas. • La migración es una de las consecuencias de la sobreexplotación de recursos naturales. La principal entrada monetaria la proporciona la población migrante. • La vivienda se efectúa con la ayuda de parientes consanguíneos y espirituales, y puede ser en especie o con mano de obra. En ocasiones, cuando las casas quedan vacías, son "prestadas" temporalmente a parientes cercanos. • Artesanía. La Mixteca se caracteriza por una diversificada producción artesanal. • La interacción de las relaciones de los mixtecos con sus vecinos de otras etnias es respetuosa. • La interacción se realiza en varios ámbitos como es el comercio y las fiestas religiosas. • Con respecto a los mestizos es de subordinación, a nivel económico y social. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Según los mixtecos una persona sana es una persona que está contenta, serena, con ganas de trabajar y de comer, le brillan los ojos y no tiene problemas con sus familiares, vecinos o autoridades. • En algunas enfermedades recurren a la medicina de patente. 	<ul style="list-style-type: none"> • A pesar de que los mixtecos accedieron a la adopción de la religión de los conquistadores, aún siguen sacrificando animales en los campos o en lugares sagrados para asegurar la productividad de sus tierras. • Los catequistas son los rezadores y también son quienes dirigen los actos del culto católico. Aún se bañan algunos santos en los ríos. • Están organizados en mayordomías, cofradías, calendas y convites. Hay fiestas civiles relacionadas con el ciclo de vida: bodas, bautizos y funerales; o bien, con el calendario religioso. • Las fiestas patronales son las más importantes en cada pueblo, aunque algunas son de carácter general en la región, tal es el caso de Año Nuevo, la Candelaria, Carnaval en Semana Santa, la Santa Cruz, Todos Santos, Posadas y Navidad.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/mixtecos.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: MOCHOS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa "no hay", y se dice que al llegar los españoles a esta región preguntaban a los antiguos habitantes por el nombre del lugar y lo único que éstos respondían era mochó, mochó. • La lengua mochó o motozintleco, se clasifica dentro del tronco lingüístico maya. Se ubican en la Sierra Madre de Chiapas. <p>La principal vía de comunicación es la carretera pavimentada que enlaza a Huixtla, Motozintla y Comitán.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Respecto a la educación, se cuenta con instalaciones escolares de educación preescolar, primaria, secundaria, preparatoria, o su equivalente en bachillerato, a cargo de la Secretaría de Educación Pública. • Por otra parte, en la Casa de la Cultura se imparten clases de lengua mochó a todo aquel que desee aprender la lengua indígena utilizada por sus antepasados. • Antiguamente, los mochós construían sus viviendas con paredes de tejamanil (madera de pino) y el techo lo fabricaban con este material o con hojas de palma. • La vivienda se construye con paredes de adobe, techos de lámina de zinc y piso de cemento. Cada casa cuenta generalmente con dos cuartos 	<ul style="list-style-type: none"> • La principal vía de comunicación es la carretera pavimentada que enlaza a Huixtla, Motozintla y Comitán. • Respecto a la educación, se cuenta con instalaciones escolares de educación preescolar, primaria, secundaria, preparatoria, o su equivalente en bachillerato, a cargo de la Secretaría de Educación Pública. • Por otra parte, en la Casa de la Cultura se imparten clases de lengua mochó a todo aquel que desee aprender la lengua indígena utilizada por sus antepasados. • Antiguamente, los mochós construían sus viviendas con paredes de tejamanil (madera de pino) y el techo lo fabricaban con este material o con hojas de palma. • La vivienda se construye con paredes de adobe, techos de lámina de zinc y piso de cemento. Cada casa cuenta generalmente con dos cuartos."
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Anteriormente, los mochós tenían autoridades tradicionales, que eran quienes se comunicaban con los antiguos, que guiaban el destino de la comunidad a través de esos hombres que poseían dones especiales. • Como parte de su integración a la vida nacional, han tenido que organizarse como indígenas en un consejo supremo, como ejidatarios y comuneros en un comisariado ejidal y un consejo de bienes comunales; como productores sujetos de crédito se les solicita la formación de una organización o de cooperativas, sociedades de producción rural. • La historia de la región está íntimamente relacionada con los cultivos de café y cacao. El cacao siempre fue un cultivo muy importante desde la época prehispánica. Los mochós dependen fundamentalmente de la agricultura, que constituye la actividad principal del grupo familiar. • Los mochós mantienen contacto con la población mestiza de Motozintla y con otros grupos indígenas, como son los mames y los cakchiqueles. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • La aceptación de los servicios de salud depende de la enfermedad, ya que entre los mochós se distinguen dos tipos de enfermedades: las que necesitan de medicina alópata y las que pueden curarse por medio de un <i>qamam</i> (sacerdote o curandero), quien "pulsea" al enfermo con la finalidad de "medir" su energía vital. 	<ul style="list-style-type: none"> • En la actualidad la población mochó tiende a congregarse dentro de la religión católica, adaptando a la celebración del santo patrono del pueblo algunos elementos tradicionales, como son el copal, que es un elemento simbólico y necesario para pedir y poder llegar a los dioses. • La celebración más significativa de los mochós es la del 4 de octubre, día de San Francisco, santo patrón del pueblo; La participación de la mujer en la celebración es significativa, pues su colaboración se hace presente e indispensable.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/mochos.html>

GRUPO ETNICO INDÍGENA: NAHUAS DE GUERRERO

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • El nahuatl significa "el que habla con autoridad o conocimiento". • La lengua nahuatl es la primera lengua INDÍGENA de México. La palabra náhuatl puede derivarse de la tradición tolteca y referirse a una nación dominante organizada en cuatro regiones geopolíticas. • Durante la hegemonía mexicana, el náhuatl fue la lengua oficial de Mesoamérica. • Actualmente los pueblos nahuas se encuentran dispersos en una vasta área que va desde Durango hasta el sur de Tabasco en donde se hablan los cuatro dialectos del náhuatl. Es el estado de Guerrero donde considera como el posible lugar de origen del estilo olmeca. En el estado de Guerrero los nahuas representan alrededor del 40% de la población indígena del estado habitan en 45 municipios, y se asientan fundamentalmente en el área rural. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las comunidades indígenas de Guerrero están catalogadas con un índice de "alta marginalidad". • En los municipios rurales predominantemente indígenas es casi nula la cobertura básica de servicios, como agua y drenaje, por lo que más del 90% de las viviendas carecen de ellos. • Servicios. La deficiencia en la distribución de agua provoca una alta incidencia de enfermedades gastrointestinales como el cólera, que a partir de 1991 se presentó como epidemia en el Alto Balsas y La Montaña. • En los municipios mayoritariamente indígenas, alrededor del 65% de las viviendas carecen de energía eléctrica. El principal combustible es la leña o el carbón. • Vivienda. La casa tradicional de los nahuas de Guerrero se constituye de una sola habitación y un amplio solar. • Las viviendas en clima templado tienen paredes de caña de carrizo, de cañahuate o de maíz. • En cada casa hay un altar doméstico
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La agricultura es una de las principales actividades económicas. Predomina la agricultura de temporal y, en menor grado, está la de riego. El maíz, es la base de su alimentación y cultivo. • En cuanto a tenencia de la tierra, la mayoría es ejidal, le sigue la comunal y, en menor proporción, la propiedad privada. • Las principales artesanías del estado de Guerrero son: cerámica, objetos de palma y carrizo, textiles, lacas, papel amate, máscaras • Es marcada la migración de los nahuas de esta región hacia las zonas de producción agroindustrial en Baja California, Sonora y Sinaloa. • También se da la migración estacional hacia Izúcar de Matamoros y el estado de Morelos para la zafra azucarera, así como a las plantaciones de café de la Costa Grande de Guerrero 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Al lado de la medicina oficial, convive a veces en abierto conflicto la medicina tradicional que se nutre de un saber ancestral. • La herbolaria es uno de sus principales recursos terapéuticos; los curanderos conjugan un conocimiento de las propiedades de las plantas medicinales con un saber específico y una relación personal con el paciente. • En algunas localidades como Zitlala es famosa la presencia de curanderos. Varios sectores de la población recurren a estos terapeutas. • Dentro del cuerpo de conocimientos que prevalecen en dicha medicina están presentes algunos principios derivados de la cosmogonía prehispánica y de la medicina popular española. 	<p>La cosmogonía y religión de los nahuas de Guerrero conserva aún muchos aspectos derivados de su legado histórico.</p> <ul style="list-style-type: none"> • El ritual agrícola se integra a partir de los siguientes elementos: a la llegada del año nuevo, se observan ciertos signos o augurios, sobre el temporal anual en el cielo; se pone atención a las cabañuelas que se observan los primeros doce días del año y son indicadores de cómo será el temporal a lo largo del año. • Las ofrendas se presentan en las cimas de los cerros, el nacimiento de los manantiales, en los pozos, en las cuevas y a la vera de los ríos. • Las peticiones de lluvia se realizan los días 25 de abril, día de San Marcos, y el 2 de mayo, víspera del día de la Santa Cruz. • En los ritos de fertilidad y aseguramiento de la cosecha se presentan ofrendas en la milpa, el xilocruz, el 14 de septiembre, también se llevan las plantas del maíz a la iglesia, como ofrenda a San Miguel el 29 de septiembre. • La religión tradicional presenta un sincretismo entre creencias prehispánicas y la religión cristiana. Varios santos católicos se asocian con la agricultura: San Marcos, San Isidro Labrador y San Miguel, cuyas fechas de culto coinciden con las del ciclo agrícola y posiblemente coinciden con fechas del calendario ritual prehispánico. • La religión tradicional está a cargo de un grupo comunitario que solventa los gastos de las fiestas patronales y de las mayordomías

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/nahuasgro.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: NAHUAS DE MILPA ALTA

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • El vocablo nahua hace referencia a una serie de tribus que poblaron el valle de México. Su lengua, el náhuatl que significa "hombre verdadero", es el nombre con que históricamente se conoce al grupo. • La lengua náhuatl de Milpa Alta pertenece a la familia lingüística yuto-azteca, que es considerada como la más extensa del país. • Milpa Alta fue un antiguo asentamiento nahua. Actualmente es una de las 16 delegaciones políticas que conforman el Distrito Federal. • Los nahuas de Milpa Alta habitan en doce pueblos: Villa Milpa Alta, que es la cabecera delegacional; • El Altiplano central mexicano, cuyo centro es la cuenca de México y los cercanos valles de Puebla, Toluca y Morelos, fue una región clave en la antigua Mesoamérica y más tarde se convirtió en el corazón del Imperio azteca. • Los nahuas de esta zona fueron tributarios de los mexicas, quienes en la consolidación de su imperio los sometieron a través del señorío de Xochimilco; el tributo consistía en bienes y en fuerza de trabajo. Posteriormente fueron sometidos por la Corona española <p>Los primeros habitantes de la región pertenecieron a familias cazadoras-recolectoras chichimecas que se asentaron al sur de los "lagos centrales" entre los siglos XII y XIII.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La zona cuenta con dos carreteras principales. Las comunidades de Villa Milpa Alta, San Antonio Tecomitl y San Pedro Atocpan se encuentran pavimentadas. • Hay una oficina de telégrafos, una administración de correos y once agencias auxiliares. • Salud. La atención médica en Milpa Alta es cubierta por dos clínicas periféricas: una de la UNAM y otra del ISSSTE. Además, la mayoría de los pueblos cuentan con un Centro de Salud. • Servicio. En la delegación hay varias escuelas primarias, dos planteles de secundaria técnica, un plantel Conalep, un plantel del Colegio de Bachilleres y una vocacional del IPN. • Las bibliotecas delegacionales tienen como función apoyar toda clase de actividades extraescolares. • Los primeros habitantes de la región pertenecieron a familias cazadoras-recolectoras chichimecas que se asentaron al sur de los "lagos centrales" entre los siglos XII y XIII. • La vivienda tradicional de Milpa Alta solía construirse con adobe, teja y vigas. La mayoría de las casas tenían una "cocina de humo" en la que se instalaba un fogón construido con materiales perecederos. Una parte de la vivienda se destinaba al solar, espacio que era utilizado para secar el maíz y el frijol, criar algunos animales domésticos o para cultivar algunas plantas.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La organización social básica en Milpa Alta está representada por la familia, en donde el padre representa la autoridad máxima. En la cabecera delegacional y en los cascos urbanos de los pueblos predomina la familia nuclear, en tanto que en la zona rural se da básicamente la familia extensa. • En Milpa Alta hay autoridades delegacionales y agrarias. • Las autoridades agrarias están representadas por el comisario ejidal y los representantes de bienes comunales. Las autoridades tradicionales como los mayordomos y el alférez no tienen injerencia en el campo político. Su función es eminentemente religiosa y ocasionalmente judicial cuando se suscitan conflictos en la comunidad. • Artesanías. En Milpa Alta se caracteriza por los bordados y tejidos en blusas o en carpetas. • El tipo de material empleado en los tejidos es de algodón, lana o ixtle (fibra natural que se obtiene de las pencas de maguey). Este último también se emplea para la elaboración de ayates y morrales. • Los bordados se realizan en manta o cuadrillé con diseños variados y coloridos. El hilo que se utiliza es el algodón, aunque últimamente se ha incorporado el estambre. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • En cuestión de salud, los nahuas de Milpa Alta recurren a varios tipos de atención: remedios caseros, medicina tradicional y medicina institucional. • En la zona existen varias clases de terapeutas tradicionales: los hueseros, los sobadores, las parteras y los yerberos. Estos dos últimos especialistas son los que gozan de mayor prestigio en la zona. • El yerbero, también llamado hechicero, posee una personalidad mágica, a él le fueron legados los conocimientos de la antigua religión y de la hechicería. • Las personas que consideran que su enfermedad es un castigo de Dios por alguna mala acción, o quieren cobrarse de alguna forma el daño causado por una tercera persona, o desean curarse "el mal de ojo", recurren a este personaje. • Una de las enfermedades más peligrosas para los nahuas es la pérdida del alma. Para su curación, el hechicero llama a gritos al alma para que ésta regrese a su lugar. • Otras enfermedades que también son atendidas por el yerbero son la tos, el catarro, el xoxal, la muina y el aire. • Los nahuas recurren a médicos particulares y a los Centros de Salud para enfermedades diarreicas, hipertensión, etc. 	<ul style="list-style-type: none"> • Entre los nahuas de Milpa Alta existe una relación mística e indivisible con su tierra, espacio geográfico considerado como zona exclusiva de desarrollo vital y cultural. • La religión predominante en la zona es la católica. Una de las prácticas religiosas que sobresale en este campo es la organización de mayordomías. • Cada 31 de diciembre se "corona" a los mayordomos salientes con una corona de flores, a los mayordomos entrantes se les coloca una corona de espinas que representa los problemas que enfrentarán el año siguiente. • Hay varias fiestas a lo largo del año, su organización está a cargo de las mayordomías. • La más importante se realiza en el mes de agosto en honor a la Virgen de la Asunción. • Las fiestas celebradas a los santos principales de cada pueblo son denominadas fiestas mayores. • Otras fiestas son las relacionadas con las prácticas prehispánicas relacionadas con el calendario agrícola. • También las relacionadas con el ciclo de vida, que inicia con el primer baño de temascal del recién nacido.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/nahuasma.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: NAHUAS DE MORELOS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • El nombre del grupo náhuatl proviene del verbo nahuatlí "hablar con claridad"; este término se emplea para designar tanto al grupo como al lenguaje de los mexica, los mexicanos. • Se encuentran dispersos en cerca de 16 municipios y son alrededor de 35 las comunidades nahuas que se concentran. • El náhuatl es la lengua predominante en el estado, agrupando alrededor del 36% de los hablantes de lengua indígena. • Los pueblos nahuatlacas o aztecas, originarios de Aztlán-Teoculhuacán-Chicomostoc, se asentaron en la región de la Cuenca de México y los valles centrales circunvecinos. Después de la Conquista todos los pueblos de Morelos quedaron comprendidos dentro del Marquesado del Valle de Oaxaca, otorgado por el rey a Cortés la Alcaldía Mayor de Cuernavaca era su jurisdicción más importante. • En 1603 los indígenas fueron reacomodados y concentrados en congregaciones, desapareciendo así muchas comunidades pequeñas. • En Morelos habitan alrededor de 19 940 indígenas mayores de cinco años de los cuales el 71.10% hablan el nahua, un 20% no habla el español. 	<ul style="list-style-type: none"> • Servicios. En las comunidades nahuas no se ha terminado la instalación del drenaje; en algunas de ellas el gobierno ha proporcionado el material y la comunidad la mano de obra para ampliar la red. • Vivienda En general, la vivienda está constituida por uno o dos cuartos y es habitada por unas ocho personas. • Las casas son de adobe con techos de teja y palma o lámina de cartón; muy pocas cuentan con baño o letrina, en el mejor de los casos tienen dos cuartos, uno para dormitorio y otro como cocina. • Además, cuentan con un solar en el que puede encontrarse un cuexcomate (granero) de adobe y palma, así como árboles frutales y algunos animales domésticos. • En general, hay una tendencia a habitar espacios cerrados y muy bajitos, aunque se tenga un gran solar. • Para la construcción de la vivienda se recurre a la ayuda de familiares, compadres y amigos, a los que se invitan a comer durante la obra, queda implícito el compromiso de ayudarlos cuando ellos construyan su casa
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Se componen de familias extensas en las que todos los miembros tienen una tarea específica para la reproducción del grupo doméstico; la relación de compadrazgo es muy importante. • La residencia es patrilocal. Cuando se casan los hijos varones viven en la casa paterna dos o tres años, antes de construir su propia vivienda. Además de tener una función residencial, la vivienda constituye el espacio de una unidad de producción y consume y de interacción social por excelencia ya que en ella se desarrollan actividades sociales y rituales. • La autoridad está a cargo del ayudante municipal o del delegado, además del Juez de Paz quien trata los asuntos judiciales. Por otra parte está la autoridad agraria. • Actualmente, la relación entre los cargos religiosos y los civiles no es tan estrecha como lo fue en años anteriores. Sólo en algunos de estos pueblos se reconoce aún a los huehuechiques, ancianos prestigiados, que fungen como consejeros de los jóvenes en víspera de casarse, y de la población en general. • Las actividades económicas más importantes son la agricultura y la ganadería. • Artesanías Existen varios tipos de artesanía que se destinan al ornato ya sea doméstico o personal, para la vida ceremonial y las actividades económicas. Se elaboran de acuerdo con sus actividades y características de su entorno. • Para el uso ceremonial y festivo se elabora alfarería, ésta a veces dedicada exclusivamente a la cerámica para ritual. • Hay una gran tradición en el tejido de lana pura para la confección de vestimenta de uso cotidiano. • Dulces de amaranto, cacahuate y semilla de calabaza. • También una artesanía local muy importante en cada una de estas comunidades son los arreglos de flores naturales para sus diferentes fiestas religiosas, como son los xochimamastles de Xoxocotla. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • La salud entre los pueblos nahuas de Morelos significa estar en las mejores condiciones físicas, psíquicas y espirituales para llevar a cabo todas sus actividades. • La enfermedad es tratada dentro del grupo doméstico por terapeutas tradicionales o a través de la medicina institucional. • Las amas de casa y los médicos tradicionales recurren a plantas medicinales y masajes, así como a una cuidadosa selección de los alimentos además de llevar a cabo diversos rituales de curación. • Los especialistas tienen distintos niveles de iniciación y entrenamiento. • En algunos casos la medicina tradicional se ha combinado con prácticas modernas alópatas, y en otros de lo tradicional han pasado a las microdosis. • Los médicos tradicionales son consultados por gente de sus propias comunidades, de otros estados y uno que otro extranjero. 	<ul style="list-style-type: none"> • El poderoso imperio guerrero nahua quedó atrás, la cosmovisión de los pueblos nahuas contemporáneos, concretamente los de Morelos, tiene su origen en la antigua cosmovisión que los nahuas compartían con los demás pueblos mesoamericanos. • Su visión del mundo, de la naturaleza, de Dios, sus formas de elegir a sus representantes, sus ritos agrícolas, de petición de agua, sus procesiones a los lugares sagrados, sus danzas, su música, sus recuerdos sobre un pasado cercano lleno de posibilidades ecológicas y abundancia de recursos frente a la pobreza económica y las carencias en las que viven actualmente. • En todas sus celebraciones la misa católica y los actos litúrgicos dan pauta a las celebraciones colectivas y a las particulares. Es decir, la iglesia los reúne y las danzas son el punto por el cual tiene sentido ser de un determinado pueblo. En estas fiestas se presentan alrededor de 15 danzas diferentes. • Las celebraciones más importantes son la fiesta patronal, el carnaval, Semana Santa, Todos Santos y Navidad. A nivel estatal son importantes las Ferias de Cuatesma

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez. FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/nahuasmor.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: NAHUAS DE PUEBLA

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • El significado del término náhuatl es "el que habla teniendo autoridad o conocimiento". • Actualmente, muchos nahuas se llaman a sí mismos maceguales, término que traducen como "campesino". • La conforman dos regiones: una comprende la franja donde se ubican las principales ciudades de la región. • La región llamada Sierra Norte de Puebla forma parte del antiguo Totonacapan, ligado en la época prehispánica al señorío de Zempoala, y asiento de una de las más importantes culturas de Mesoamérica. La sierra ha sido el centro de atracción de múltiples migraciones de varios pueblos indígenas que se integraron paulatinamente a los centros hegemónicos y que fueron configurando el área pluriétnica que ahora conocemos. • Tuvo su mayor auge hacia el año 750 d.C., cuando era habitada principalmente por totonacos. Esta región era estratégica, pues era el punto de enlace entre dos núcleos fundamentales de la civilización mesoamericana: la costa del Golfo y el Altiplano central. 	<ul style="list-style-type: none"> • Hace unos 20 años se introdujo la electricidad en algunas comunidades. • Servicios. Hoy día aún se abastecen del agua de los ríos y presas que hay en la zona por no contar con servicio de agua potable a domicilio; además, el drenaje es escaso. • La vivienda se compone de dos habitaciones: el dormitorio y la cocina; en muchas comunidades aún se cuenta con un temascal. Aún existen casas de madera con techos de teja de barro o lámina, pero ya predominan las construidas con materiales más durables, como el tabicón.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La institución social básica es la familia nuclear y extensa es donde se conforma la familia y el grupo doméstico. Los grupos domésticos integran a todos los miembros del grupo familiar en las actividades de subsistencia, con divisiones básicas de trabajo según la edad y sexo. Los hombres practican la ayuda mutua o "mano vuelta" en las labores de la faena. Entre las mujeres también existe la ayuda mutua. • Los nahuas de esta región excluyen del matrimonio a los parientes reconocidos hasta el séptimo grado; además, prohíben el matrimonio entre compadres de "grado". • Al inicio de la vida matrimonial, la pareja permanece en casa de los padres del esposo, donde comparte con el resto de la familia todos los espacios, derechos y obligaciones. • Además de tener una función residencial, la vivienda constituye el espacio de una unidad de producción y consumo y de interacción social por excelencia, ya que en ella se desarrollan actividades sociales y rituales. • Los cargos tradicionales tienen una función religiosa y el principal es la mayordomía, que consiste en el patrocinio de la fiesta religiosa vinculada al santo patrón y a otros santos católicos • Artesanías Se elaboran objetos para actividades rituales y ceremoniales. Máscaras para las danzas, ceras ricamente decoradas, flautas y adornos elaborados con flores naturales, como rosarios, coronas y bastones 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Los nahuas consideran que cierto tipo de enfermedades como la pérdida del tona y el mal aire, entre otras, son provocadas por una infracción, voluntaria o involuntaria del orden natural y sobrenatural. • Los especialistas, hombres y mujeres, pueden sanar a una persona mediante el uso de ciertas terapias y plantas medicinales, porque ellos conocen el orden cósmico y lo que puede alterarlo, y restablecer la salud del ser humano es una forma de restablecer este orden. 	<ul style="list-style-type: none"> • La cosmovisión nahua se basa en un principio fundamental que rige su sistema de representaciones: la dualidad. A partir de este principio se explica la diversidad del cosmos, su orden y su movimiento. • Los elementos que componen el mundo terrenal y el sobrenatural son concebidos bajo este principio y, a partir de éste, los opuestos como frío/caliente, día/noche, masculino/femenino, arriba/abajo, nacimiento/muerte. • La tierra, principal fuente de vida, es considerada de género masculino y femenino; su fruto más importante es el maíz, el cual se compara con el hombre porque entre ellos hay analogía en su ciclo de vida. • El maíz es la planta sagrada que requiere de cuidados y protección a través de ofrendas y prácticas rituales. El Sol, principal divinidad celeste, es considerado ofrendador de vida y está asociado a Cristo, al que ven como héroe cultural. • Aún conservan muchas prácticas religiosas producto del sincretismo, por lo general, estas prácticas se restringen a rituales de carácter doméstico que tienen la finalidad de mantener el equilibrio entre el hombre y su entorno.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/nahuaspue.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: NAHUAS DE VERACRUZ

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Los actuales nahuas se llaman a sí mismos macehuale y traducen este término como campesino. • La palabra náhuatl puede derivarse de la tradición tolteca y referirse a una nación dominante, organizada en cuatro grandes regiones geopolíticas. • Los nahuas de Veracruz se localizan en 14 municipios de la región norte Huasteca; 20 de la región centro Orizaba-Córdoba y en cinco municipios de la región sur Istmo-Coatzacoalcos. • Los toltecas hablaban lengua náhuatl, la cual fue adoptada posteriormente por otros grupos. Durante la hegemonía mexicana, el náhuatl fue la lengua oficial en Mesoamérica, por cuanto la aplicación a los aztecas del término nahuatlaca significaba la gente que manda. • En este territorio, desde antes de la llegada de los nahuas aztecas, había tepehuas, otomíes, totonacos, huastecos y nahuas toltecas; en la época prehispánica fue conocido, como Xiuhcoac, es decir, "serpiente de turquesas". 	<ul style="list-style-type: none"> • Sistemas. En las localidades indígenas las obras de infraestructura para la red de agua potable, alcantarillado y energía eléctrica han estado a cargo de la Secretaría de Asuntos Hidráulicos y Obras Públicas, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología y Secretaría de Obras Públicas del estado; el Instituto Nacional Indigenista ha desempeñado el papel de gestor intersecretarial. • Educación. Existen planteles educativos de nivel básico y medio a cargo de la Secretaría de Educación Pública, en colaboración con el Instituto Nacional Indigenista y la Dirección General de Educación Indígena. • Vivienda. Para la construcción de su vivienda, los nahuas piden la ayuda de familiares y parientes. Si no cuentan con este tipo de trabajo, llamado "mano vuelta", contratan peones. • Las casas de forma rectangular, algunas con tapanco para guardar enseres domésticos y parte de la cosecha. otates, construidas de madera, hojas de palma real, zacate y hoja de caña que se encuentran en la zona
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La familia se compone de familia nuclear y extensa. Los compadres, padrinos y ahijados de bautizo, de pepente (limpia), de casamiento, de cruz (ceremonia mortuoria) y de graduación (de primaria, secundaria y preparatoria) son los "parientes de compromiso". Las relaciones de parentesco son esenciales en la organización de las actividades cotidianas que permiten la producción y reproducción. • Todas las localidades indígenas de la Huasteca son ejidos y la propiedad de la tierra es comunal. Estas poblaciones están divididas jurídicamente en municipios, con las subdivisiones internas correspondientes a rancherías, anexos, ejidos o comunidades. La división económica interna responde a las actividades sociales y a la división en oficios que complementan las actividades agrícolas. • La principal actividad económica es la agricultura, eje de su estructura y organización social. • En el trabajo agrícola se recurre en algunos casos al apoyo comunal a "mano vuelta", en donde los participantes adquieren un compromiso recíproco de colaboración. • Esta forma de colaboración se extiende a las labores de beneficio social. • Las enseñanzas escolares, los partidos políticos y las creencias religiosas católica y protestante han influido en la organización social de las localidades indígenas. • Artesanías: Elaboran productos artesanales de alfarería, carpintería, cestería, textiles tejidos y bordados. • Las mujeres elaboran textiles y cerámica. En telar de cintura hacen bordados en punto de cruz y otros objetos. • Elaboran objetos de alfarería para uso doméstico y objetos de uso ritual. • La mejor temporada para la alfarería es en vísperas de Todos Santos. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Para los nahuas de Veracruz algunas enfermedades sólo pueden ser tratadas por especialistas, quienes realizan terapias tradicionales y utilizan plantas medicinales de la región, combinadas en algunos casos con medicina alópata. Algunas de estas enfermedades son la pérdida de la sombra, el susto, el daño, etcétera. • El curandero realiza un ritual en el techo de la casa y dentro de la habitación, donde nueve cruces de madera "comerán" la ofrenda; después, los presentes son invitados a "levantar" (comer) la ofrenda. Hace una cruz de pétalos de cempoal y pone ofrenda en cada horcón. En cada esquina echa ajosmecatl y ajo. En el techo de la casa pone de ofrenda el tamal de gallo, prende una cera durante un rato, arroja aguardiente y reza; después destapa el tamal y lo ofrece. Al terminar los rezos, levanta el tamal y baja del techo. • Asociada a la ceremonia de "darle de comer a los elotes", se realiza el pepente, que es una ceremonia de curación para evitar los males junto con el maíz y los padrinos, ayudados por los santos católicos y dioses indígenas, capturan la enfermedad o el mal que pueda haber. 	<ul style="list-style-type: none"> • La cosmogonía se expresa en diferentes momentos importantes de su existencia, mediante la celebración de diferentes rituales que marca eventos importantes de su vida. Clasifican a los muertos por la forma en que fallecen. Dentro del ataúd colocan un plato, una taza, un canuto de carrizo lleno de agua de pozo y con unos xiles, monedas en una bolsita de tela y una virgen de Guadalupe para que Dios lo reciba bien • Consideran que el maíz está vivo igual que una persona y llora si lo maltratan. Entre sus principales festividades están las ceremonias agrícolas. • La primera es la de la siembra e involucra a los dueños y a los sembradores, sean peones, o amigos y familiares que trabajan en "mano vuelta". La segunda ceremonia importante es "darle de comer a los elotes". • En la festividad de Todos Santos a los difuntos se les ponen varias ofrendas. La primera se les hace en san Miguel, el 29 de septiembre. La segunda es en san Lucas, el 18 de octubre. • A los niños chiquitos se les ofrenda el 31 del mismo mes. • El día de los difuntos grandes es el primero de noviembre y en el octavo día se les hace la ceremonia del chicontes. • La última ofrenda es el 30 de noviembre en San Andrés.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/nahuasver.html>

GRUPO ETNICO INDÍGENA: OTOMÍES

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • En "otomí", otho significa "no poseer nada". Lo que se puede interpretar como pueblo errante. • La lengua tiene variantes dialectales, que están asociadas con los distintos lugares geográficos donde habita este grupo étnico. • La lengua esta considerada como una lengua tonal lo que hace su escritura muy compleja. De acuerdo con la clasificación que se ha hecho de las lenguas indígenas, la familia otomangue se clasifica en mixteco, popolaca, chiapaneco, mangue, chinanteco, amuzgo y otopame. • De este último se desprende la rama otomí-pame, mientras que del otomí se derivan la otomí, mazahua, matlatzinca y occuilteca. • Habitan en 14 de los 121 municipios del Estado de México, en orden de importancia están Toluca, Temoaya, Jiquipilco, Morelos, Otxolotepec, Chapa de la Mota, Lerma, Aculco, Amanalco, Huixquilucan, Xonacatlan, Timilpan y Zinacantepec. 	<ul style="list-style-type: none"> • Por su ubicación cercana a la capital del país, la zona se ha visto favorecida con el mejoramiento y modernización de sus vías de comunicación y transporte. • Servicios. En las cabeceras municipales hay servicio de energía eléctrica, casetas telefónicas, telégrafos y correos, radio, parques y centros deportivos. • En las localidades donde habitan los otomíes los servicios públicos básicos son deficientes. • Salud, el IMSS, la SS, ISSTE, ofrecen servicios de atención solo en las cabeceras municipales. • La vivienda ha cambiado constantemente, los materiales tradicionales como el adobe, el tejamanil y la madera han sido sustituidos por materiales modernos. Son de dos o tres cuartos, cocina y sala-comedor, las paredes de tabique o tabicon y los techos de concreto, la mayor parte cuentan con su cocina tradicional que conserva el "fogón", además de patio, huerto familiar, granero y corrales
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Se conforman de familia nuclear. La autoridad principal esta representada por el padre, la madre educa, enseña y trasmite las costumbres y hábitos culturales. Cada miembro de familia tiene bien definido su trabajo. • En tiempos de siembra toda la familia participa. El compadrazgo es una relación muy respetada. • Las comunidades están divididas en cuarteles o barrios, que tienen un representante que es elegido por el delegado municipal y el pueblo. Sirve de intermediario entre su comunidad y representantes del gobierno. • La organización política se centra en torno al ayuntamiento constitucional. • La actividad tradicional es la agricultura especialmente a la producción del maíz para autoconsumo, frijol, chile, trigo, avena, alfalfa, cebada, papa y haba y se realizan con herramientas tradicionales. • La deforestación ha originado que diversas especies de flora y fauna estén en peligro de extinción. • Los municipios donde se concentra la población otomí, se dividen en cuatro categorías, fuerte expulsión. • Los de categoría migratoria ""atracción"". Sin embargo los otomíes mantienen sus vínculos con los lugares de origen. • Establecen diferencias entre el trato, tanto entre los mismos como con sus vecinos los mazahuas. • Son discretas y pueden afirmarse con el compadrazgo • Artesanías. La producción de tapetes de lana ha sido muy impulsada, molcajetes y metales de piedra negra, bolsas de paja, y sombreros de palma, canastas y sillas de tule. Piezas de alfarería, ayates de fibra de maguey, manteles y servilletas tejidas a mano, y los textiles en telares de cintura. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Clasifican el origen de las enfermedades en dos niveles las de origen natural y las de origen sobrenatural. • Las primeras se combaten con la medicina alópata y las segundas forman parte de la cosmovisión del grupo. • Sus orígenes tienen una base mágico-religiosa, para éstas se dirigen a los curanderos que utilizan frecuentemente las plantas medicinales. 	<ul style="list-style-type: none"> • Algunas investigaciones hacen pensar que tres hechos históricos influyen en la actual concepción religiosa y cosmogónica, el primero el origen de los otomíes, el segundo la presencia de toltecas y el tercero la evangelización. • Las prácticas religiosas son una combinación de elementos católicos y prehispánicos, sincretismo que guía las concepciones del grupo. • Las fiesta se enmarcan en el calendario religioso católico. • Para las fiestas se organizan toda la comunidad es un espacio que permite reencontrarse con los suyos, con sus raíces, reproducir valores tradicionales y reafirmar su identidad como integrantes de un grupo social definido.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/otomies.html>

GRUPO ETNICO INDÍGENA: OTOMÍES DEL VALLE DEL MEZQUITAL

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Algunos autores señalan que deriva del nahua y significa "cazadores que llevan flechas". • Los Otomíes del Valle del Mezquital se autodenominan hñahñu de hña hablar y hñu, nariz, los que hablan la lengua nasal. • A la llegada de los españoles los otomíes vieron la posibilidad de liberarse del imperio azteca, y les dieron todo su apoyo. Durante el siglo XVII, la ocupación de sus tierras seguida al fallar el intento de los misionarios por modificar su estilo de vida, los españoles aceleran la conquista e invadieron las tierras, a partir de ese momento ya no estuvieron bajo la tutela de los misioneros sino bajo la dominación militar. • Su lengua pertenece a la gran familia otomí-pame, grupo lingüístico cuyos componentes poseen historia y tradiciones culturales altamente diversificadas. "• El Valle del Mezquital se divide a la mitad por la serranía de San Miguel y el Valle de Ixmiquilpan, y el Valle de Actopan. Abarca 28 municipios. 	<ul style="list-style-type: none"> • Las principales vías de comunicación es la Carr. Nal. 85 que va de la Cd. de México a Cd. Victoria, que comunica con El Arenal, Actopan. • Algunas comunidades tienen acceso a las carr. federales, aunque los poblados mas lejanos utilizan veredas. • Servicios. Se utiliza el sistema de riego, de temporal y aguas residuales. Las cabeceras municipales cuentan con los principales servicios, y hay clínica de la SS, iglesias escuelas y albergues escolares. • Todavía existe la vivienda tradicional hecha con materiales que les proporciona el medio ambiente, como el órgano y la laja para las paredes. Predominan las casas de piedra o tabicon, las cocinas en los lugares mas alejados, se construyen con varas de achon y pencas de maguey. Tienen una o dos piezas que sirven de estancia, comedor y dormitorio, son pocas las casas que tienen letrina.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Su organización es patrilocal, la vivienda se lleva acabo con la colaboración de toda la familia. • La familia por lo general es extensa (de 7 a 15) las relaciones sociales se limitan a las reuniones ejidales y deportivas a las que asisten los hombres. • Artesanía. Canastos, macetas, percheros etc. Estropajos y ayates, con la vara de sauz se hacen los chiquihuites, sombreros de palma y las tradicionales sonajas en forma de palomas, canteros de barro. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Según el mal es el remedio, la medicina doméstica ha jugado un papel importante para mantener el equilibrio biológico-social de la comunidad, el uso de la herbolaria es cotidiano. • Se cuenta con recursos terapéuticos como infusiones, masajes con cremas y bálsamos 	<ul style="list-style-type: none"> • A pesar de que la actual religiosidad está influida por el catolicismo, en las comunidades más aisladas subsiste un sustrato mágico-religioso de probable origen prehispánico cuyo proceso relaciona las deidades nativas con las cristianas. • La organización religiosa ha perdido sensiblemente su autoridad en los puestos comunitarios de prestigio. • Las fiestas católicas son un verdadero pivote secular de la vida comunitaria. Los diferentes aspectos del ritual católico están coordinados de alguna manera mediante una fiesta única del calendario anual. • El cambio de la situación socioeconómica en la región ha provocado una extrema rigidez entre la dicotomía civil, y religiosa

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/otomiesvm.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: PAMES DE QRO. Y SLP

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa "indígena", y se utiliza para referirse a toda persona descendiente de no-mestiza. • La lengua es el xi'ui que ya solo se habla en el espacio doméstico y familiar. • Solo la 3a. parte habla fluidamente, una cuarta la comprende pero no la habla el resto solo usa el español. Se ubican en SLP en 5 comunidades y en Qro. 3 comunidades. • Durante la época prehispánica el establecimiento de grupos mesoamericanos en Querétaro y San Luis Potosí dividió a los Pames en dos núcleos. • Durante la época prehispánica el establecimiento de grupos mesoamericanos en Qro. y SLP dividió a los Pames en Pames del norte y los del sur. • Los Pames ocuparon desde el siglo XVI una vasta región que de norte a sur se extendía desde Tamaulipas hasta Hidalgo. Después sufrieron un proceso de exterminio, asilación y reducción debido a la guerra contra los grupos chichimicas. • En 1857 se fijaron los límites estatales entre Qro. y SLP con lo cual se fragmentó un territorio relativamente uniforme que durante los tres siglos de colonización, mantuvo estrechas relaciones regionales • Los habitantes de esta región estuvieron durante el siglo XIX inmersos en un fuerte proceso de integración al sistema económica-social del naciente país. • Ya en el siglo XX la región Pame se distinguió por las acciones armadas de cuatro hermanos oriundos del municipio Cd. del Maíz. • Santa María Acapulco es uno de los reductos indígenas en el que el patrimonio cultural pame se ha preservado con mayor énfasis; su aislamiento y su accidentada topografía, la convierten en un refugio escasamente atendido por las políticas estatales de desarrollo. • Este pueblo, junto con los del noreste de Querétaro, conforma el último bastión indígena de la pamería meridional contemporánea • El idioma pame o xi'ui es una lengua que ha terminado por refugiarse en el espacio doméstico y familiar. • El papel preponderante del español como vehículo principal de comunicación en todos los ámbitos sociales, la discriminación a la que son sujetos por el uso del pame y el obstáculo que constituye su uso para la inserción de los jóvenes en los medios laborales, han contribuido al sistemático abandono de la lengua. • Sólo la tercera parte de los pames habla fluidamente la lengua, alrededor de una cuarta parte la comprende pero no la habla, el resto se comunica exclusivamente en español 	<ul style="list-style-type: none"> • Servicios públicos solo en las cabeceras municipales. • En las subdelegaciones solo haya escuelas de educación preescolar y primaria. • Todos los pueblos y rancherías carecen de energía eléctrica, drenaje, y demás servicios. • La electricidad abarca sólo en un 20% de las comunidades xi'ui. • La carencia de agua, tanto potable como para la agricultura es uno de los problemas más agudos de la mayor parte de la región. • Salvo en aquellas excepciones donde está el régimen ejidal o de "tierras de sociedad", las unidades domésticas se ubican en pequeños solares "prestados", que pertenecen a propietarios particulares. • En varias comunidades las viviendas indígenas son construidas con palma, adobe y madera; se componen de uno o dos cuartos, con la cocina aparte, así como un corralito y un pequeño solar. • Para una nueva vivienda solicitan ayuda de dos o tres voluntarios. No cuentan con servicios públicos indispensables Servicios • Las telecomunicaciones se concentran también en las cabeceras municipales. • En la región xi'ui, la enseñanza institucionalizada cuenta con centros de educación preescolar, primarias algunas con organización incompleta, así como albergues escolares, y secundarias federales y tele secundarias estatales, un Colegio de Bachilleres, pocos Centros de Bachillerato Tecnológico y pocos centros de enseñanza profesional de la región. • En resumen, es posible decir que la región xi'ui es muy pobre en términos de infraestructura
SALUD Y CURACIONES	
<ul style="list-style-type: none"> • Existe una práctica que podría denominarse como ""medicina casera"" que hace frente a los padecimientos leves de los individuos con la utilización de hierbas y otros remedios caseros. Los conocimientos terapéuticos de estos especialistas xi'ui están estrechamente vinculados con los de la medicina casera, dado que son, en varios aspectos, una derivación de ella. • Los conocimientos terapéuticos están estrechamente vinculados con los de esta medicina, que además de los males humanos tienen otros niveles como el de la restitución del equilibrio en sistemas orgánicos de otro tipo. • De acuerdo con la medicina tradicional las enfermedades se clasifican en ""naturales"" causados por efectos naturales y los ""sobrenaturales"" originados por fuerzas malignas. • Cuando los males llegan a agravarse se recurre a los conocimientos de especialistas tales como los curanderos y, en casos extremos, se recurre a los hechiceros. • Las acciones de estos especialistas no se limitan al alivio de males humanos, sino que alcanzan otros niveles, como es el de la restitución del equilibrio en sistemas orgánicos de otro tipo, como son las milpas y los jagüeyes. 	

TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR

- La familia es el núcleo rector y esta formada por un patriarcado donde se considera la opinión de la mujer para la toma de algunas decisiones.
- La residencia es patrilocal, los recién casados viven con los padres por un corto tiempo, cuando se mudan es casi siempre cercano a la casa paterna y son ayudados por sus familiares y amigos a construir su casa.
- El miembro más viejo de la familia es el jefe de la misma.
- Para integrarse como grupo, los problemas más agudos a los que se enfrentan los Pames son a la dispersión de las comunidades y a la emigración, este último se ha agravado en los años recientes.
- Casi todos los Pames residentes en Querétaro mantienen estrechos lazos de parentesco; hay una regla exogámica entre los varones que los obliga a dirigirse a Santa María Acapulco en busca de mujeres para el matrimonio.
- Santa María ha logrado perpetuar un sistema de gobierno propiamente indígena, el cual incide tanto en la cabecera de la población, como en sus 16 rancherías
- Los Pames que emigraron a Querétaro conservan parte de sus antiguas costumbres, creencias y comportamientos.
- Se expresan tanto en sus creaciones materiales como en sus relaciones cotidianas de convivencia familiar y de interacción social
- Los Pames no han dejado de ocupar un lugar secundario frente a la población mestiza que habita en la región.
- Su identidad indígena los ha hecho objeto de una profunda discriminación.
- Este hecho los ha orillado a ocupar posiciones marginales dentro del contexto social de cada localidad.
- Se refieren a los mestizos como la "gente de razón"; éstos llaman a los indígenas "pamitos", "indios" o "salvajes".
- La organización civil dentro de la región sigue en lo general el régimen de los ayuntamientos y en lo particular al sistema ejidal.
- Los representantes ejidales así como otros cargos de representación jurídica no son exclusivamente de los xi'ui.
- Existen paralelamente los "gobernadores tradicionales", aunque no en toda la región.
- Históricamente este cargo tuvo en sus inicios una gestión meramente religiosa.
- En cada localidad se realiza la "faena" que es un trabajo comunitario obligatorio.
- Los jefes de familia, hombres y mujeres, aportan al pueblo un número determinado de faenas a lo largo del año.
- La agricultura de temporal es la principal fuente de alimentación y abastecimiento.
- La tenencia de la tierra es ejidal.
- Además de cultivar sus terrenos trabajan como jornaleros agrícolas durante determinados períodos del año.
- Las continuas alianzas que se producen entre los jóvenes pames que residen en Querétaro con indígenas de San Luis Potosí.
- Este hecho ha impedido la desvinculación con su matriz cultural.
- **Artesanías**
- Es difícil que el Pame no sea capaz de elaborar algún producto utilizando los elementos que ofrece su medio ambiente.
- Las mujeres xi'ui elaboran chiquihuites, petates y vendeadores con fibras de palma.
- También hacen piezas de alfarería como comales, cántaros y otros utensilios.
- Los hombres manufacturan canastos y colotes de carrizo; fabrican máscaras de madera.
- Implementos para las labores agrícolas, así como el mobiliario doméstico.
- La producción artesanal se dedica tanto al autoconsumo como al mercado.

COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS

- Aunque el sistema de creencias religiosas gira en torno del catolicismo se observan aún manifestaciones de presumible origen prehispánico, como el Dios del Trueno que gobierna la vegetación y el Dios Sol que se encuentra conceptualmente fusionado con el dios católico, así como la Diosa Luna con los conceptos de madre y virgen.
- Entre los que se dedican a la cacería se reconoce la existencia de un Dios Venado.
- Por último, se puede mencionar la creencia en los espíritus del agua: el arco iris y el "encantado" (un ente) que habita en cada uno de los ojos de agua, de los cuales se piensa que se secarían si el "encantado" llegase a abandonarlos.
- Congruentemente con esta actitud hacia la muerte, entre ellos se observa la vigencia de las fiestas de "días de muertos".
- Los rezanderos y los cantadores juegan un papel importante en la organización religiosa y en el entorno simbólico de las comunidades, así como los danzantes, los músicos que los acompañan y el "jefe" de estos últimos.
- Hay que señalar también la existencia en la región de un sistema de cargos originado en las mayordomías

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/pames.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: PAPAGOS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa "comedores de frijol". Este grupo es binacional desde que el establecimiento de la línea fronteriza entre México y EU dividió su territorio, y cada vez utilizan más el término tohono que en su propia lengua pápago significa "gente del desierto". • La lengua pápago se clasifica dentro del grupo pima (también llamado pimano o tepimano), rama nahua-cuitlateca del tronco yutonahua • Los pápagos se localizan en Arizona, Estados Unidos, y en Sonora, México. • En el desierto de Altar-Yuma, o desierto de Sonora, se asentaron, desde hace más de tres milenios, bandas de cazadores y recolectores que ya conocían el cultivo de maíz. • Los españoles penetraron en el norte hacia fines del siglo XVII, donde la orden jesuita incursionó con el fin de evangelizar • Durante la Colonia se les llamo "Pimas altos", a partir del siglo XIX se les llamó Pápagos. • Debido al despojo de aguas y tierras migraron a las reservas de Arizona. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los servicios públicos son casi inexistentes, sólo en Quitovac donde esta la escuela hay electricidad generada por una pequeña planta. • El agua es insuficiente y se extrae de pozos escarabados, que algunos presentan un alto grado de salinidad. • En 1980 se creó una escuela albergue con los seis grados de instrucción primaria En Sonoyta, Caborca o Puerto Peñasco, localidades urbanas del lado mexicano, o en Sells, en Arizona, hay telégrafo, teléfono y correo. • Las viviendas están agrupadas sin un orden preestablecido. La vivienda tradicional es de planta cuadrangular, de adobe o piedras amalgamadas con barro, techos de paja o carrizo. La cocina es igual al dormitorio cuenta con fogón. Tiene un cerco de madera o alambre y en el solar para graneros de adobe o carrizo. • Aun usa morteros de piedra para moler péchita o carne para la machaca.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La familia es nuclear y reconocen la pertenencia al grupo consanguíneo. • Es común el matrimonio civil religioso; cuando hay divorcio la mujer es quien queda a cargo de los hijos; generalmente, se casan entre miembros del mismo grupo, pero que son de otra localidad. • Quienes residen fuera de los asentamientos tradicionales se casan con gente de otros grupos étnicos o con mestizos. • Antiguamente la tribu pápago se dividía en dos grandes mitades exogámicas de tipo clánico, los "búhos" y los "coyotes", que además de la función de intercambio matrimonial, tenían asignaciones ceremoniales particulares. • Su organización tradicional cambió a la llegada de los españoles, quienes nombraron gobernadores para cada aldea; estas "nuevas" autoridades hispanizadas actuaban en un terreno netamente político y administrativo • Actualmente la ganadería es parte fundamental de la economía. Otras actividades son las minas, los ranchos de los blancos, y la venta de madera y artesanías. • Entre los tohono de Sonora hay dos subgrupos el amestizado que no conserva el idioma ni participa en las ceremonias. Mantienen un estrecho contacto con los de las reservas en Arizona. Los otros usan cotidianamente la lengua vernácula (muchos son bilingües o trilingües) y participan activamente en las ceremonias. • Artesanías. Su alfarería es rústica; la hechura de los recipientes. • Incluye la recolección de la materia prima en los bancos de barro. • Sus mejores y más finas piezas artesanales son las de cestería. Las "coritas", cestas y bandejas, de palmillo y torote (plantas del desierto que las mujeres colectan, preparan y tejen) • Tallan figuras en madera de mezquite, de palo fierro o de otros árboles; este trabajo es un asunto más bien masculino 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Los padecimientos más comunes son las enfermedades respiratorias, gastrointestinales e infecciones dermatológicas. Son pocos los terapeutas tradicionales, algunas ceremonias son propicias para sanar o adquirir enfermedades, según se cumpla bien o mal. • Algunas de las ceremonias colectivas (en especial el bi'ikita y el khui,jin) son considerados momentos propicios para sanar o adquirir enfermedades, según se cumpla, bien o mal, con las restricciones y tabúes que se deben observar durante su desarrollo y preparación 	<ul style="list-style-type: none"> • Sus ceremonias conservan un trasfondo mitológico, un elemento importante era el mito de la creación que involucraba a dos seres sobrenaturales que crearon diversas razas de hombre y luego las destruyeron. Existe una forma de sincretismo; las creencias y los símbolos cristianos se incorporaron a formas, valores e intereses ya existentes en el ámbito religioso indígena. • Un ejemplo es la identificación de divinidad cristiana (san Francisco) y la aborigen Il'itoy), ambos cultos se fundieron en uno solo que combina la curación con la petición de lluvia. • Ante la ausencia de sacerdotes oficiales el culto quedó en manos de los propios o'otham. • De los antiguos rituales se han conservado el bi'ikita y el khuijin (cacería anual del venado), celebradas por las facciones más tradicionalistas del grupo. • Otras fiestas del calendario litúrgico cristiano: San Francisco, Semana Santa, Asunción de la Virgen y Fieles Difuntos (Día de Muertos). En las fiestas religiosas y profanas hay bailes con conjuntos musicales.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez. FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/papagos.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: PIMAS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa "no hay", "no existe" o probablemente "no entiendo" vocablo con el que los indígenas respondían a los españoles cuando les preguntaban algo. • Se ubican en Sonora y Chihuahua. • La lengua pertenece al tronco yuto azteca. • Con el término pima se designa a un conjunto variado de sociedades indígenas, como los pimas del desierto, los pimas de la sierra, o los pimas gileños. Aquí nos referimos a los pimas bajos, y se le designa como la "rama serrana de los pimas bajos". • Antes del inicio del siglo XVII las bandas ópatas y eudeves ejercían una fuerte presión sobre varios puntos de asentamiento de los pimas bajos, por lo que éstos se desplazan hacia el oeste, territorio que los yaquis defendían. • Hacia 1536 algunos centenares de pimas bajos siguieron a Cabeza de Vaca en su ruta hacia el río Sinaloa y se establecieron en la comunidad de Bamoa. En el siglo XIX el área pima fue casi abandonada. 	<ul style="list-style-type: none"> • Servicios. En Mesa Blanca, sede del comisariado ejidal, hay una escuela primaria y un templo católico. • En Maycoba hay dos escuelas primarias, un albergue escolar del INI y una tele secundaria. • El IMSS-Solidaridad. • En esta zona se captan algunas señales de radio y TV. • La electricidad se produce localmente por medio de baterías. • En el centro de Yepáchic hay una pequeña red de agua que distribuye los principales escurrimientos del río. • Las viviendas de los pimas están distribuidas en rancherías habitadas por familias extensas, cada vivienda separada unos 100 m. entre sí. • Las viviendas tienen un solar en el que hay un huki (construcción semisubterránea provista de un techo de tierra o de tierra y paja, un tapanco o una pequeña bodega para granos, un corral y un pequeño huerto de hortalizas)
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Las familias nucleares son interdependientes. Las relaciones de parentesco constituyen una red funcional y dinámica de reciprocidades, asociaciones económicas y un soporte ideológico para los valores y normas que rigen la vida social, lo que les permite mantener una cierta cohesión étnica ante el conflictivo empuje de los no indígenas. • Los hijos varones hereda los bienes, y la mujer pasa a formar parte de la familia del esposo. • Cuentan con una dirigencia político-religiosa formada por un consejo de ancianos. • Tras la introducción de las agencias gubernamentales se reconoce la existencia de un gobernador pima, que es el intermediario entre el grupo y las instancias externas de la comunidad. • Los terrenos son comunales, y se benefician alrededor de 200 ejidatarios, de los que 150 son pimas. La agricultura de subsistencia se basa en el cultivo de unos cuantos productos. • El maíz, parte fundamental de su economía, al igual que el trigo y la papa, se rota año con año para hacer más productivos los campos. • El trabajo agrícola se recurre a la cooperación mutua. • Las familias trabajan "a medias" pues todos aportan y se reparte equitativamente el producto de la cosecha. • Desde hace muchos años, los pimas bajan de la sierra para contratarse como jornaleros. • Mantienen la red de cooperación y reciprocidad es lo que mantienen los lazos de identidad comunitaria. • Con los tarahumaras tienen varios siglos de continuidad originando mezclas físicas y un intercambio cultural muy profundo. • Artesanía: Antiguamente las mujeres hacían ollas, productos de palma y prendas tejidas con lana. • Actualmente muy pocas saben tejer y la cría de ovejas ya no es rentable. • Asimismo el hilado de algodón ha dejado de realizarse. • Además elaboran productos de fibras vegetales como sombreros, petates, "petacas". 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Los pimas recurren a parteras empíricas y curanderos que utilizan las hierbas medicinales más comunes de la región. • Consideran que la intervención divina es causa de la aparición o desaparición de la enfermedad, por ello hacen constantes votos y promesas para pedir salud a San Francisco. • Cuando la enfermedad es grave, recurren a los escasos y pequeños centros de salud que hay en la región 	<ul style="list-style-type: none"> • El cristianismo enseñado por los misioneros tuvo que adaptarse a la lengua y a la mentalidad nativa. • Diversos grupos indígenas agregaron a los ritos y ceremonias de los misioneros elementos sustanciales de sus propias estructuras religiosas y rituales, proceso en el que los pimas terminaron por aceptar a San Francisco como su santo patrón. • Los conflictos entre indígenas y no indígenas, además de otras manifestaciones mucho menos simbólicas aparecen dramatizados en las celebraciones y fiestas del lugar. • Hay diferencias entre las celebraciones del centro ceremonial y las de las rancherías. • Maycoba se considera el centro ceremonial más importante, ya que se encuentra la iglesia fundada por los jesuitas en el XVIII.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/papagos.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: POPOLUCAS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa “extanjero”. • Se llaman a sí mismos hijos de Homshuk, el dios del maíz y se aceptan mas como popolucas que con el término nativo nuntaháyi. • La lengua está dentro del grupo maya-totonaco. • Habitan en Veracruz. Los popolucas del Istmo y Altiplano tuvieron una fuerte relación con los nahuas. El intercambio comercial favoreció la nahuatlización popoluca. • Durante la época colonial, la política de congregación de los pueblos indios en la región istmeña reforzó la nahuatlización de algunas comunidades popolucas. • Durante la época independiente fueron colonizados por un grupo de inmigrantes franceses los municipios de Acayucan, Huimanguillo y San Andrés Tuxtla. • Vivieron un largo proceso de transformación de la región al ritmo de la explotación económica traída por los colonizadores que ejercieron una acción depredadora irreversible 	<ul style="list-style-type: none"> • La región popoluca cuenta con una gran vía férrea. • La carretera en operación México-Veracruz-Coatzacoalcos funciona con ramales a diferentes localidades. • Las viviendas se destacan por sus prototipos rústicos, tradicionales en sus formas, distribución y materiales. Son en general de hojas de palma en las zonas bajas y de zacate en la sierra. Conservan el piso de tierra, uno de los aspectos tradicionales de este tipo de viviendas es que presentan la separación del tapanco, para el almacenamiento de granos y dormitorio de los infantes.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La familia nuclear es la organización básica. • En general practican la monogamia. • Durante los primeros años del matrimonio, los hijos viven con sus padres y generalmente construyen sus casas en el solar de la vivienda paterna. • Las unidades familiares reflejan la dinámica interétnica regional. • Se encuentran familias culturalmente mixtas. • Los mestizos optan por mujeres popolucas y los varones popolucas se casa con mujeres nahuas. • Los lazos de parentesco y compadrazgo generan relaciones de solidaridad y ayuda mutua. • Se realiza la fajina o faena el sábado y domingo, cuando los adultos trabajan en las labores comunitarias. • En 1599 había poblados en donde los varones hablaban náhuatl y las mujeres popoluca. • La diversidad étnica se hizo compleja a partir del contacto colonial con la trata de esclavos negros, complicando las relaciones interétnicas de los popolucas. Los ejidatarios popolucas se han visto obligados a rentar sus tierras a los ganaderos particulares. La caza y pesca, dependiendo de la zona de asentamiento, complementan el sustento. • Existen indicios de una sostenida interacción económica y simbólica cultural entre redes de interacción entre los mixe-popoluca • Asimismo, con los zoque-popolucas. • Además el intercambio entre los popolucas de Soteapan y los nahuas y mestizos de Pajapan • Son pocas las artesanías y son para uso doméstico. En algunas regiones hacen tejidos de fajas, delantales, cantaros, comales y cazuelas de barro. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<p>NO HAY INFORMACIÓN</p>	<ul style="list-style-type: none"> • A pesar de la mayoría católica los popolucas mantienen algunas ceremonias de origen prehispánico, con relación a las actividades agrícolas, caza y pesca, venerando al Huracán, el dios del viento, y a Homshuk el dios del maíz y otras deidades menores. • Las fiestas están marcadas por el santoral y el calendario católico, aunque algunas fiestas cívicas han ido ganando terreno, como el 16 de septiembre y el 20 de noviembre. • De alguna manera las celebraciones se ajustan al ciclo agrícola y a los ritos de propiciación y renovación. • Las celebraciones principales son las de Navidad y las de Pascua, además de la tradicional Danza de la Malinche.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/popolucas.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: PUREPECHAS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa "gente o persona" esto implica una autoafirmación como seres humanos y pueblo en general. • Se localizan en la región norcentral de Michoacán. • Desde la Conquista y hasta hace unos cuantos años, este pueblo era conocido como tarasco; sin embargo, esta denominación es externa y les fue impuesta por los conquistadores. • Solo 95 de los 113 municipios hablan la lengua p'urhé que no tiene parentesco lingüístico cercano con ninguna de las lenguas originales. • El actual grupo deriva de una mezcla de grupos chichimecas, nahuas y pretarascos que habitaron las riberas e islas del Lago de Pátzcuaro a finales del siglo XII. • En cuanto a su cultura este pueblo se destacó por el empleo de instrumentos agrícolas de cobre, hecho excepcional en el área de Mesoamérica. • Durante el período colonial, sufrieron grandes cambios, se interrumpió la interacción entre las tierras altas y bajas. 	<ul style="list-style-type: none"> • El área donde habitan se puede considerar relativamente bien dotada de vías de comunicación. • Servicios. Con respecto a los servicios de salud, las poblaciones medianas y pequeñas del área cuentan generalmente con clínicas de SS o unidades médicas rurales del IMSS-Solidaridad. • La vivienda p'urhé incluye uno o dos conjuntos de casas en la mayoría de los casos para albergar al hijo mayor, una vez casado. • Generalmente la cocina se construye aparte. También tienen un pequeño huerto familiar donde se mantienen animales domésticos, se siembran verduras, árboles frutales y plantas medicinales.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Es frecuente la organización familiar extensa, generalmente la vivienda se adecua a este tipo de organización. La pareja va a vivir a la casa de los padres del esposo. La herencia es repartida entre todos los hijos de manera igualitaria. • Las comunidades están divididas en barrios, cada una precedido por un santo patrono. Los barrios tienen funciones administrativas y ceremoniales. • Los cargos tradicionales son de carácter civil y religioso y su número varía de comunidad a comunidad., aunque también existen autoridades oficiales. • Los p'urhé se saben descendientes de un gran pueblo que rivalizó militarmente con el imperio mexica, y frente al mestizo, se saben poseedores de atributos originales y superiores. • Cuando se refieren en español al mestizo, lo reconocen como gente criolla, mestiza o gente de razón, pero en su propio idioma utilizan términos como: ch'kata eska o ""el que mira con el color de la mugre"" (se refiere a los ojos verdes de los extranjeros que se parecen al color de las aguas estancadas); turisi, de donde se deriva turisi uangási o persona medio loca; tamanda arájchaluni, o el que viene de fuera, cruzando los montes y brincando los troncos." • Su economía ha estado sustentada en actividades primarias como la agricultura, la pesca, la recolección y la cacería. • Las unidades familiares realizan una gran cantidad de actividades para la reproducción social y la obtención de ingresos. • Actualmente practican una economía muy diversificada. • El lago tiene relativamente conservado hábitat. • Son las comunidades indígenas de la región del lago han estructurado un manejo colectivo de conocimientos. • Estas actitudes que han favorecido e uso sustentable y conservacionista de la naturaleza 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • La salud es considerada por los purhépechas como un resultado de la armonía con la naturaleza y del cumplimiento de las normas comunitarias y familiares. • En relación con la medicina tradicional encontramos diversas especialidades entre los terapeutas, la mayoría de los cuales son mujeres mayores de 55 años y entre quienes encontramos: curanderos (tsinájpír, xurhríjki, eshperí), parteras (pikurpiri), sobadoras (parhíjpiri), brujos (síkuame), hueseros (sesi atsintani unicha, juturuntani uní), hierberas (uitsákua mítiastí, uitákua jamantspini) y finalmente los mollereros (ukata). • Las principales causas de demanda de atención de la población en materia de salud son: la rinofaringitis, gastroenteritis y padecimientos osteomusculares 	<ul style="list-style-type: none"> • El panteón prehispánico estaba dividido en tres grupos, los dioses mayores, los mediadores y los menores. • Estas divinidades se representaban como águila, fuego, piedra tuza, etc. e intervenía en la vida cotidiana. • Concebían que su origen era divino por eso en la relación de Michoacán la historia comienza en el cielo y la segunda parte en la tierra. Actualmente el panteón se encuentra transformado. • Según censo tienen cerca de 520 danzas y otras 156 en desuso. Se saben descendientes de un gran pueblo que rivalizó militarmente con el imperio mexica. • Las danzas del ciclo de la cosecha (otoño-invierno) son las de los Viejitos, los Huacaleros. • El ciclo se cierra con las danzas del carnaval. • Las danzas del ciclo primavera-verano comienzan con el Corpus, donde los gremios bailan y se hace una gran fiesta para todo el pueblo. Se trata de la gran fiesta del trabajo

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/purhepechas.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: SERIS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Los seris se llaman a sí mismos Konkaak, "la gente". • El término seri proviene en cambio de la lengua yaqui y significa "hombres de la arena". • Su lengua forma parte de la filum o estirpe Hokano. • Por su cultura, los konkaak eran la antítesis de lo que necesitaban los españoles: su territorio no era fácilmente aprovechable, no tenían riquezas acumuladas, no producían lo suficiente para hacer redituable la conquista y eran inútiles como mano de obra para cultivar y servir, ya que desconocían esas actividades. • Por ello, los seris conservaron durante más tiempo que otros pueblos indígenas su autonomía y su cultura. Cabe remarcar que los seris nunca fueron formalmente conquistados y menos aún, evangelizados y pacificados. • Poco a poco fueron confinados a las partes más inhóspitas de su territorio en su número y obligadas a aceptar intercambios desventajosos 	<ul style="list-style-type: none"> • Hacia el sur, Punta Chueca se comunica mediante un camino de terracería con el poblado de Bahía de Kino, de donde sale la carretera que conduce a Hermosillo. • Carecen de drenaje, luz eléctrica y agua potable. • En los campos pesqueros todavía es posible encontrar casas tradicionales. • Son paravientos de hierbas acomodadas encima de un armazón de pocotillo, doblados y amarrados, los cuales forman una especie de túnel. • Sirven para una sola familia y son adecuados para una vida nómada
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • A través de las relaciones de parentesco, llegaron a establecer sistemas de ayuda recíproca y de distribución de recursos que aseguraban la supervivencia total del grupo. • Destaca el mecanismo denominado kimusi ("buscar comida") el cual da derecho a todo miembro de la tribu a procurarse parte de la comida que se consume en cualquier parte de la comunidad sin necesidad de invitación previa. • Con la integración formal a la vida nacional se han visto obligados a nombrar una serie de autoridades, aunque el incumplimiento de las leyes ha traído conflictos en la interacción de las autoridades y su relación con la población. • La artesanía consiste en el tallado de madera de palo fino, el tejido de coritas (canastos) y la elaboración de collares. • Las coritas es una actividad que se practica desde la época prehispánica. • La pesca junto con el tallado de palo fierro y la elaboración de coritas y collares son las fuentes principales de ingresos para la familia. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Es casi nulo el conocimiento que se tiene sobre la existencia de terapeutas y técnicas tradicionales entre los seris. • Aunque poseen conocimientos sobre algunas plantas que utilizan para curar enfermedades leves, recurren con frecuencia a la medicina alópata para los partos y para los padecimientos importantes. • Por otra parte, el proceso de sedentarización que ha sufrido el grupo provocó cambios en su dieta y patrones de consumo, lo que ha generado diversos problemas de salud como obesidad, ceguera, enfermedades gastrointestinales y pérdida de los dientes. 	<ul style="list-style-type: none"> • No desarrolla un sistema de gobierno religioso-festivo muy complejo, su interpretación del mundo, sus ritos, sus fiestas y demás manifestaciones culturales tienen un carácter estrechamente relacionado con la naturaleza y los aspectos biológicos y sociales de la reproducción del grupo. • En la zona no hay ninguna iglesia católica, hay dos templos protestantes, pero a pesar de todo, mantienen su lengua y sus prácticas, esa matriz cultural que los asocia directamente con la naturaleza. • Para la organización de sus fiestas continúa la cooperación de los miembros de la tribu. • Sus principales contactos son con la población no indígena de Bahía de Kino y Hermosillo que se dan en el ámbito de comercio. • Con los estadounidenses en el ámbito comercial y religioso, su trato con ellos es cordial, no así con los mexicanos con quienes guardan resentimiento debido al recuerdo de las matanzas por el territorio.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/seris.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: TARAHUMARAS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Los tarahumaras se llaman a sí mismos rarámuri "corredores a pie". • Su lengua forma parte de la familia yuto-azteca. • Los tarahumaras ocupaban el territorio que recorre la estribación este de la sierra Tarahumara. • Se tiene poca información acerca de su cultura y forma de vida. • En la segunda mitad del siglo XVI se inició la colonización del actual estado de Chihuahua con la explotación de una mina en 1557 y la fundación de Santa Bárbara, primer centro de población española. • Los jesuitas establecieron una misión en el Valle de San Pablo, hoy Balleza, hacia 1607; sin embargo, la tarea evangelizadora se suspendió por la rebelión de tarahumaras y tepehuanes. • La explotación del bosque y la tenencia de la tierra marcan significativamente los procesos sociales que se desarrollan en la actualidad en la región y que han derivado en relaciones asimétricas entre mestizos y rarámuris. 	<ul style="list-style-type: none"> • Gracias a la explotación de los bosques el territorio se encuentra comunicado por dos carreteras pavimentadas. • Las rancherías dispersas en que habitan los tarahumaras tienen como centro un pueblo. • Éstos pueblos se comunican entre sí por caminos de terracería y veredas. • Los servicios se encuentran a lo largo de los principales accesos terrestres de la sierra, concentrándose en los centros de población mestiza. Están organizados en pueblos que gobiernan un determinado número de rancherías. • En este espacio encontramos iglesia, escuela, tienda Conasupo y clínica. • Los tarahumaras habitan en ranchos. <p>Su vivienda consiste en una casa-habitación que consta generalmente de un solo cuarto, aunque a veces las hay de dos o más, un granero y un corral de madera.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Para construir una casa generalmente se organiza una tesguinada
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La unidad social básica es la familia nuclear. La pareja recién casada va a vivir a casa de los padres de la mujer mientras pueden tener su propia casa y tierra. • Las tesguindas son un espacio importante para la interacción entre miembros de varias familias de una o más rancherías. • A la cabeza del pueblo se halla un gobernador o sirame. • La agricultura se desarrolla en los climas benignos. La cría y el cuidado del ganado también es una actividad importante. • El narcotráfico es una actividad que tiene un importante lugar en ciertas áreas de la sierra y que influye en la reproducción social y cultural pues además ha propiciado el despojo de sus tierras • Artesanía: Los tarahumaras fabrican objetos para satisfacer las necesidades de la familia tanto para el uso cotidiano como para las ceremonias y rituales. • La producción de estos objetos está dirigida primeramente al autoconsumo y el excedente se comercializa. • Las mujeres hacen ollas de barro, cajetes, platos, vasos, tazas y jarros; en algunos lugares también usan la palma y palmilla para tejer canastas de diversos tamaños. • Los hombres fabrican violines, bolas, arcos y tambores, bateas, cucharas y tallan figuras con madera. • Unos y otros tejen cobijas y fajas de lana con figuras geométricas. • La migración es permanente, ya que sus asentamientos carecen de la mayor parte de los servicios. • Limitan territorialmente con los guarojíos, los tepehuanos y los pápagos. • Las relaciones con los mestizos de la región son conflictivas debido a la lucha por la tierra. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Desde la perspectiva de este grupo, la salud refleja la calidad de las relaciones del individuo con otros seres del universo pues el que sean protegidos o dañados por ellos. • Los tarahumaras consideran que el ser humano se compone de un cuerpo y de una o más almas. • Las enfermedades más serias son aquellas que pueden causar la pérdida definitiva de las almas pueden ser provocadas por algún hechicero o por la ingestión de plantas. 	<ul style="list-style-type: none"> • En los relatos rarámuri se cuenta que en el principio de los tiempos Dios les dio vida a ellos y el diablo a los chabochis. Así explican sus relaciones asimétricas con los mestizos. • La religión está presente en las relaciones interpersonales, en la institución política del pueblo, en los valores morales, normas y costumbres que rigen a su sociedad. • Los miembros de un pueblo se reúnen los domingos en la iglesia para escuchar el "rezo del mesterdi", por lo general en su misma lengua. A veces se invita a los sacerdotes católicos. • Existen otros rituales como los de curación y los ligados al ciclo agrícola de donde el calendario festivo está estrechamente relacionado. • Las fiestas más importantes son el día de La Candelaria, Semana Santa, la fiesta del patrón de la iglesia, la Purísima Concepción, la Virgen de Guadalupe, la navidad, el fin de año y la Epifanía.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/tarahumaras.html>

GRUPO ETNICO INDÍGENA: TEPEHUANES DEL NORTE Y SUR

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • ""Gente de las montañas"" de origen náhuatl. • Los tepehuanos de Chihuahua (Ódami) viven, la gran mayoría, en el municipio de Guadalupe y Calvo, que se ubica en la Sierra Madre Occidental, limitando con Durango y Sinaloa. • El idioma de los ódami pertenece al tronco lingüístico yuto-azteca o yuto-náhuatl. • Los tepehuanes actualmente están constituidos en dos grupos, los tepehuanes del norte, que habitan en la región sur del estado de Chihuahua (Ódami), y los tepehuanes del sur, que se localizan en los estados de Durango, Nayarit y Jalisco. • La nación ódami era la más extendida territorialmente hablando poco antes de la conquista española. La estrategia evangelizadora consistió en concentrar a la población dispersa por medio de misiones que se establecían estratégicamente. • El desarrollo de la colonia española en el Nuevo Mundo implicó para las naciones indias, -entre otras cosas- una transformación de sus fronteras territoriales. • Los tepehuanes de Durango, según algunos estudios, arribaron hace aproximadamente 16 mil años. La conquista y colonización del norte de la Nueva España se destacó por ser una empresa particular que cedió todos los derechos a hombres prominentes para administrar y explotar las riquezas a su arbitrio. • Hacia 1590 y luego 1601, hubo grandes rebeliones. En 1616 hubo grandes rebeliones. Al parecer fue un movimiento general donde participaron todas tribus vecinas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Servicios. El acceso terrestre a la zona es muy difícil ya que se ubica en las inmediaciones de la Sierra. • Hay solo tres entradas principales. • Se mueven a pie o en animal a través de una vasta red de veredas que comunican a pueblos y rancherías. • El acceso a estos municipios se facilitó a partir de la década de los sesenta con la construcción de la carretera que une a Guadalupe y Calvo con Parral. • Hay carencia de servicios y sólo los poblados con mayor cantidad de habitantes mestizos cuentan con ellos. • Hay un programa de telefonía rural vía satélite. • Salud. La atención médica institucional se ha incrementado y cubre gran parte del territorio. • Educación. Existen albergues escolares atendidos por el INI y el INEA. • La vivienda ódami está formada por una construcción destinada a la habitación, y consta de una sola que sirve de dormitorio y cocina. • Además, una parcela de tierra de una o dos hectáreas de extensión, un huerto de hortalizas y corrales para animales. • Los tepehuanes Ódami llegan, a veces, a tener dos o más casas. • La principal se construye cerca a la familia del hombre. • Es un patrón que cada pareja tenga su cuarto y comparta una cocina común aparte. • A esta distribución ancestral acompaña un carretón o troje, corrales y chiqueros para los animales.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La unidad social básica es la familia nuclear. • El hombre es responsable del cultivo de la tierra y proveer el hogar de leña. • La mujer cuida los hijos y el hogar, además del huerto familiar. • Viven en ranchos dispersos integrados por cinco o seis familias. • Para construir su casa el ódami solicita ayuda, para lo cual organiza una tesgüinada durante la jornada en que se construye la casa. • Varias rancherías forman un pueblo, cada pueblo es gobernado por una compleja jerarquía. • Paralelo a este sistema tradicional de gobierno existe la autoridad ejidal que tiene mayor fuerza y presencia. • Los tepehuanes del sur tienen un clima templado frío y su fauna es variada. • La actividad ganadera es la más relevante pues participan en ella todos los comuneros. • Como no existen buenos pastizales se practica la ganadería extensiva. • La producción del maíz no es suficiente ni siquiera para el autoconsumo. • Aunque desde hace años los tepehuanes bajan a Nayarit para contratarse las condiciones, económicas hacen que aumente la migración hacia otros estados y EU • Los del norte comparten el municipio de Guadalupe y Calvo con población rarámuri y mestiza. • Históricamente la relación de los ódami con los mestizos ha sido conflictiva. • Ésta se deriva del control de recursos naturales de la región, en donde los ódami han perdido sus mejores tierras y cierta autonomía. • Este pueblo considera a los mestizos como hijos del diablo, envidiosos y abusivos. • Sin embargo, muchas mujeres ódami se casan con mestizos desde tiempos de la Colonia. • Del lado suroeste los tepehuanes de Milpillas comparten espacios con: los mexicaneros y coras, los de San Francisco limitan con los huicholes. • Este contacto tiene varios siglos de existencia. • La convivencia ha sido pacífica tomando en cuenta que el tepehuán es violento, • Artesanía. Lo que se podría considerar como artesanía: • Serían los objetos de uso doméstico y cotidiano que se elaboran con materiales que obtienen de su ambiente. • Los artículos de mayor demanda en el exterior, por su rica decoración, son los morrales de estambre y las redes. 	

cont. TEPEHUANES

SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Para los miembros de este grupo, estar sano significa tener fuerza para vivir y para trabajar. • La idea de la salud también está relacionada con el hecho de tener dentro del cuerpo todas las almas. • La enfermedad, la pérdida de la fuerza, sobreviene cuando una persona ha perdido alguna alma. • Cuando una persona se enferma es común que solicite los servicios de un médico tradicional, mat'ikamī, quien no sólo atiende al enfermo sino a toda la familia. • En el caso de los O'dam solo recurren a la medicina tradicional en caso de gravedad por el alto costo de sus curaciones, por lo que la familia practica una terapia rudimentaria. • Otra alternativa de salud para la población es la medicina alópata que se practica en clínicas rurales del IMSS. • Las enfermedades más frecuentes son las gastrointestinales y las de las vías respiratorias. 	<ul style="list-style-type: none"> • La forma de concebir la vida y muchas de las prácticas cotidianas de este pueblo son interpretadas de manera religiosa. • Los ódami fueron evangelizados por sacerdotes católicos desde el siglo XVI, por lo que los misioneros influyeron en las prácticas religiosas del grupo. • Las fiestas siempre tienen un carácter ritual y todas están dedicadas a Dios, algunas de ellas se realizan de acuerdo con el calendario católico. • Existen otras no tan ceñidas al calendario fijo. • Los ódami comparten el municipio con rarámuri y mestiza, con quienes es conflictiva, consideran a los mestizos hijos del diablo. • Aun cuando se ha tenido influencia de la religión católica, el sentido religioso del tepehuán es dominado por su pasado mesoamericano. • En la mitología o'dam los personajes bíblicos y santos están integrados a sus historias. • Cada comunidad cuenta con un ciclo distinto de fiestas, introducidas a raíz de la evangelización colonial y son patrocinadas por los mayordomos.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
 FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/tepehuanes.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: TLAPANECOS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "El que es habitante de Tlapa". • El me'phaa es una lengua tonal que cambia de significado según el tono. • Se localiza entre la vertiente de la Sierra Madre del Sur y la costa del estado de Guerrero. Se ubican en su mayoría en los distritos de Morelos y Montaña. • Al parecer este grupo se asentó en el actual estado de Guerrero antes de la época tehoticuana en dos áreas geográficas, La Costa Chica y la Montaña. Estaban divididos en dos grupos los del norte en Tlapa y los del sur en Topitzingo. • Tlapa incluía un territorio extenso y era el centro ceremonial más importante de la región donde habitan los me'phaa del norte. • Los españoles llegaron a este territorio en 1521 y aprovechando la estructura de los aztecas implantaron el sistema de encomienda. • En 1531 los yopes de Cuauhtepic se rebelaron matando a españoles e indios aliados y en respuesta los españoles exterminaron casi el total de los miembros del grupo. 	<ul style="list-style-type: none"> • La región se encuentra sumamente incomunicada debido a lo accidentada de su topografía, solo hay tres entradas principales de brecha. • El correo es funcional aunque no todas cuentan con este servicio. • Un buen medio de comunicación es la radiodifusora cultural XEZV. • En cuanto a servicios pocas comunidades cuentan con agua potable. • Existen tres redes de distribución eléctrica. • Los servicios de salud tienen instalados 12 centros. • Educación. Se cuenta con escuelas de nivel preescolar, primaria y secundaria y 26 albergues escolares. Escuela de nivel medio superior y superior. • La vivienda original, las paredes y el techo estaban hechos de tejamanil. No hay un tipo característico de vivienda. Los materiales utilizados, la distribución y la forma varían de una región a otra ya que el me'phaa tiene normalmente dos casas: una en el centro de la comunidad y otra en la rancharía en donde tiene sus terrenos de cultivo, donde pasa más tiempo.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La base de la organización social es la familia nuclear. • Un hombre casado tiene la obligación de cumplir con el sistema de cargos de la comunidad, participando en una mayordomía, comisaría, en la iglesia, etc. • Éstos son designados por el conjunto de la comunidad de manera democrática duran entre uno y dos años según las normas de la comunidad. • Los cargos están relacionados entre si con lo político y lo religioso. • La residencia es fundamentalmente patrilocal, es decir del origen del esposo, aunque suele a veces ser donde la mujer es originaria. • Predominan dos tipos de tenencia de la tierra, la comunal y la ejidal, que esta a cargo del Comisariado de Bienes Comunes. • Los me'phaa emigran poco debido a su actividad en el campo que absorbe la mayor parte de la fuerza de trabajo familiar. • Este pueblo tiene como vecinos a mixtecos y nahuas con quienes incluso comparte las mismas comunidades o municipios. • El trato con los mestizos se evita y se concreta solo a carácter comercial • El producto artesanal varía según la región. • Pueden ser gabanos de lana, ollas y comales de barro, o sombreros y tejedores de paja. 	
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<p>Para los me'phaa, la mayoría de las enfermedades tienen su origen en la violación de ciertas leyes que regulan la coexistencia del hombre con la naturaleza.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Para el tratamiento de las enfermedades realizan prácticas médicas tradicionales mediante el uso de plantas propias de la región. • Las más comunes aparte de la desnutrición, son la diarrea y dolor de estomago. 	<ul style="list-style-type: none"> • Este pueblo explica los fenómenos naturales por medio de mitos tales como el de la creación del sol, la luna y el del fuego, que nacieron juntos en la orilla del río y fueron creados por la diosa del temascal y portadora de la dualidad frío y calor. • Otro elemento importante es el nahualismo • En la actualidad se notan claramente tres elementos religiosos que se combinan con los valores originales, además de la influencia de los evangélicos o protestantes que se han mezclado en algunas comunidades. • Existe una gran diversidad de fiestas que tienen su base en la organización religiosa de cada comunidad. • En la actualidad se notan claramente tres elementos religiosos entre los me'phaa: el primero lo constituyen las prácticas asociadas con el ciclo agrícola, en donde interviene la adoración a deidades originales; • El segundo aquellos elementos católicos que se combinan con los valores originales y • El tercero debido a la influencia de las Religiones evangélicas o protestantes que han influido a diversos grupos en algunas comunidades

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/tlapanecos.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: TOJOLABALES

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Los tojolabales forman parte de los grupos mayences. • Se llaman a sí mismos tojolwinik'otik, "hombres legítimos o verdaderos". • Son conocidos por el nombre del idioma que hablan: tojolabal, que viene de las raíces tojol: "legítimo" y ab'al: "palabra". Forma parte de los idiomas mayenses o mayanes y muestran una estrecha vecindad con el chuj.. • Contaban con un mosaico étnico donde habitaban otros pueblos indígenas. • Para fines del siglo XVII pasó a ser un pueblo de segunda importancia comparado con San Cristóbal. Con los regímenes liberales se estimuló el despojo de las tierras y la consiguiente destrucción de las raquíticas economías comunales, para entonces los indios, antiguos dueños de la tierra, se hallaban reducidos a peones acasillados en las fincas del entorno comiteco. • El mundo tojolabal pasó a ocupar un espacio periférico que comenzaba en los barrios marginales de la antigua Balúm Canán (Comitán). 	<ul style="list-style-type: none"> • En las últimas décadas se construyeron nuevas vías de comunicación en la región. • Prácticamente todas las comunidades cuentan con escuela primaria pública, algunas con albergues del INI. • Varias de ellas tienen energía eléctrica y sistema de radiofonía, agua potable o pozos. • Algunas cuentan con clínicas de salud, que generalmente carecen de atención profesional y medicinas. • Las viviendas tojolabales son de planta rectangular; los materiales de construcción varían dependiendo del área ecológica en que se encuentra la comunidad. Se construye con base e la ayuda mutua de parientes, compadres o amigos.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La vida cotidiana se estructura alrededor de los grupos familiares extensos. • Al tiempo que la madre es la autoridad doméstica y guardiana de los valores tradicionales, el padre es la autoridad primaria frente a la familia y ante la comunidad. • El principal mecanismo articulador de la familia es el sistema de parentesco, el cual tiene una orientación cognática (hacia las familias de ambos progenitores). • La organización de la comunidad parece ser bastante laxa. La vida comunitaria se refleja en actividades económicas y rituales. • La estructura familiar se fortalece además con el culto a los parientes difuntos. • La actividad económica primaria es la agricultura pero varía el tipo de cultivo de acuerdo con el nicho ecológico ocupado. • El ingreso familiar se cubre con la cría de aves; la manufactura de artesanías y la venta de su fuerza de trabajo. • Las ocasiones de contacto intercomunal son muy pocas: el mercado dominical de Las Margaritas, la fiesta de la patrona del municipio, las romerías, cada vez más escasas, y los momentos de trueque. • La labor divisionista de los partidos políticos, el culto al individualismo fomentado por las nuevas iglesias y sectas, amenaza la cohesión comunal. • Artesanías: blusas bordadas, cerámica y productos de jarriería. • La interacción con otros pueblos se reduce prácticamente a la que llevan a cabo con los ladinos o mestizos del municipio donde habitan. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Para los tojolabales, la relación salud-enfermedad está asociada con el mantenimiento del equilibrio de las fuerzas de la naturaleza. • Cuando éste se rompe existen mecanismos para restaurarlo a cargo de especialistas de la comunidad. • Se cree que los curanderos locales poseen un animal-compañero y el don de curar. • Entre ellos se cuentan al ajanam o "herbolario", el pitachik' o "pulsador" y la me'xep o "partera". 	<ul style="list-style-type: none"> • El universo se concibe como integrado por tres niveles, el cielo, el espacio terrestre y el inframundo. • A lo largo de su vida el indígena procura mantener el equilibrio entre las distintas fuerzas que pueblan el universo. • La conversión al protestantismo o a ciertas sectas es un fenómeno creciente que ha incidido en una franca pérdida de los valores tradicionales. • Hay cuatro romerías que ocupan un rango primario en esta comunidad, donde la música ocupa un lugar privilegiado en las ceremonias.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/tojolabales.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: TONACAS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa "hombre de tierra caliente." • El término tonaca es el plural de tonacatl y se refiere a los habitantes de la provincia de Totonacapan. • El idioma tonaco y el tepehua pertenecen a la familia tonacana, y son parte del tronco macro-maya. • Habitan a lo largo de la planicie costera de Veracruz y en la Sierra Norte de Puebla. • En el periodo Posclásico Tardío o Histórico (1200 a 1521) los tonacos fueron dominados por la Triple Alianza, sujetos a fuertes tributos y a la represión de sus insurrecciones. • Con el fin de quitarse el yugo mexica, este grupo apoyó a los españoles en la conquista de México; pero ellos a cambio les impusieron una nueva religión y fuertes servicios. 	<ul style="list-style-type: none"> • Actualmente cualquier comunidad con más de 600 habitantes tiene por los menos una escuela primaria y cada municipio una secundaria. • Servicios. Hospitales y centros de salud. Las comunidades muy aisladas dependen de las clínicas médicas del IMSS-Solidaridad. • La vivienda tonaca es de planta rectangular o cuadrada, con techo de zacate, palma u hoja "misanteca", según la zona, a veces cuentan con un tapanco para almacenar maíz y para colgar las mazorcas que se emplearán como semillas. • Las casas católicas cuentan con un altar en el que colocan imágenes religiosas. • El uso de materiales industrializados para la construcción de casas va en aumento.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Domina la familia extensa. El nuevo matrimonio procura vivir cerca de la familia del marido. • La herencia de padres a hijos se efectúa hasta la muerte del padre; cuando esto ocurre se forman nuevas unidades domésticas. • Los tonacos de la Sierra heredan al primogénito; • Los tonacos de la costa reparten la herencia en partes iguales entre los hijos varones. • Los hombres de una elevada posición económica suelen tener más de una esposa. • El matrimonio se lleva a cabo a temprana edad. • Aún se acostumbra el "pago" por la novia; esto es como una compensación por la fuerza de trabajo que la mujer daba a su familia y que se pierde; se paga con bienes, dinero o trabajo. • En el sistema de cargos religiosos están en primer término los fiscales, después los mayordomos y por último los topiles. • El topil es un hombre soltero que vigila la iglesia y hace las veces de mandadero; los mayordomos patrocinan las fiestas patronales. • El escaso prestigio que ofrecen estos cargos los hacen cada vez menos atractivos. • Los cargos se ejercen por tres años a excepción del de secretario que dura más tiempo. • Los mestizos tienden a acapararlos. • Las artesanías son para uso familiar y ceremonial. • El compadrazgo entre los tonacos crea una red en las relaciones personales y laborales. • Cada adulto varón dedica un día de la semana al trabajo comunitario o faena 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Sus médicos tradicionales son parteras, curanderos y brujos indígenas o mestizos. • Los brujos suelen ser consultados también por mestizos; ocupan una posición de poder, paralela al sistema de cargos y generalmente tienen una posición económica holgada. • El curandero tonaco conoce el uso de las plantas medicinales para aliviar los males físicos y mentales, cura el cuerpo y el alma. • El brujo posee poderes sobrenaturales que no tiene el curandero; conoce el uso de las plantas, sabe cómo hacer hechizos y maleficios. • Ha obtenido su poder de fuentes sobrenaturales; puede hacer que una persona recobre la salud, la pierda y hasta causarle la muerte. 	<ul style="list-style-type: none"> • El sistema de creencias de los tonacos es sincrético, en el se combinan los símbolos y de signos reelaborados en mitos, rituales, ceremonias. • Los seres sagrados, como los santos católicos y las imágenes prehispánicas denominadas "antigua" tienen poderes mágicos. • Algunos de estos seres se vinculan con la agricultura. • La fiesta más importante es la del santo patrón. • Las fiestas implican fuertes gastos, que tanto protestantes como creyentes se rehúsan a sufragar. • Tradicionalmente la fiesta patronal era costeadada por un mayordomo y su familia; ahora, la Iglesia católica recomienda la formación de varios grupos que solventen los gastos. • La fiesta más importante es la del santo patrón; algunos santos de los pueblos vecinos son llevados a donde se celebra la fiesta patronal; se realizan actividades deportivas, comerciales y religiosas (bautizos y confirmaciones). • La fiesta dura tres días y termina con un baile.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/totonacas.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: TRIQUIS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa "hermano mío". • Los idiomas triqui, mixteco, cuicateco y amuzgo pertenecen a la familia mixteca, del tronco macro-otomangue. • Las mujeres de mayor edad son monolingües; la mayoría de los hombres hablan el español y el triqui, al igual que los niños que han estudiado la primaria. • Se encuentran en el oeste de Oaxaca. • En la tradición oral se dice que los triquis provenían de Monte Albán, de donde fueron expulsados por desobedecer las órdenes del rey. Finalmente arribaron a Chicahuaxtla, nombre náhuatl que significa "lugar fuerte". • En la época colonial, los triquis tenían autoridades que eran personas notables y obtenían su cargo por herencia. En el siglo XIX, debido a la desamortización de bienes de manos muertas, efectuada durante la Reforma, el territorio del cacicazgo triqui fue vendido. 	<ul style="list-style-type: none"> • Servicios. Algunas zonas cuentan con servicios de agua potable, energía eléctrica y correo y existe servicio de transporte urbano y de fletes. • En San Andrés Chicahuaxtla existe una primaria y una secundaria atendida por maestros mixtecos y triquis. • La gente adulta cuenta con solar cedido por la comunidad para construir su propia vivienda. • La vivienda triqui es cuadrada o rectangular y por lo general consta de una sola pieza de cuatro o cinco metros, usada como cocina, dormitorio y comedor; la única ventilación que tiene es la puerta.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La unidad familiar tradicional es la familia extensa formada por una familia nuclear. • En la zona alta permanece la organización clánica, en la que coinciden principios de descendencia y territorialidad. • Actualmente, el jefe del linaje está al tanto de la distribución de parcelas a los jefes de familia, media en los conflictos entre vecinos por linderos de tierra y en las disputas entre grupos o linajes, promueve la cooperación entre los habitantes, por ejemplo en la "milpa de compañía", y cumple con ciertas funciones religiosas y rituales. • Cultivan maíz, frijol de enredadera, calabaza y otros productos. La Nua' nuguá' aj, "milpa de compañía", es una organización tradicional comunitaria de cultivo de maíz, frijol de enredadera y calabaza, y consiste en que 20 ó 30 jefes de familia siembran mancomunadamente en sus parcelas, y la ganancia de su venta de las cosechas se reparte equitativamente entre el grupo. • La migración de triquis hacia otros lugares en busca de empleo es importante. • Artesanías. Las mujeres triquis son buenas artesanas en la confección de ropa en general. • Tejen en telar de cintura y en telar horizontal de cuatro estacas, también llamado "malacate". • Los vestidos femeninos son para uso personal o para venderlos; • También confeccionan camisas y fajas, tejen sombreros de palma y cestos, que destinan al uso personal. • El intercambio comercial es el espacio de mayor interacción con los mixtecos y mestizos. aunque es desigual ya que les asignan el mas bajo estrato social. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Entre los triquis los conceptos de salud-enfermedad aluden a la relación que el individuo guarda con la naturaleza; el estado ideal es el equilibrio, la salud. • Además de los elementos naturales, en el ambiente existen diversos seres sobrenaturales que tienen el poder de curar o de enfermar a los seres humanos. • Por lo general, en caso de enfermedad se recurre a los curanderos tradicionales, reconocidos en la región por sus amplios conocimientos de las plantas medicinales y de la naturaleza humana. • Cuando se trata de enfermedades que ellos no pueden curar, se recurre a los médicos alópatas de las ciudades cercanas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Junto con la religión católica conviven elementos de la religión tradicional de los triquis. • Esta última tiene como deidades principales nueve dioses, siete de ellos corresponden al bien: tierra, fuego, luna, sol, agua, aire, hielos; los otros corresponden al mal: de la muerte y del infierno. • El padre de todos ellos es Nexquiriac, quien ejerce una nula influencia en la sociedad triqui, como si su labor se hubiere reducido exclusivamente a crear a los otros dioses y nada más. • Hay un cuerpo de autoridades religiosas encabezadas por un sacerdote parroquial, un fiscal mayor (sacristán), tres fiscales menores, un fiscal semanario y de 10 a 15 mayordomos de cada festividad. • La religión triqui tiene un carácter sincrético La festividad principal es la dedicada al santo patrono de la localidad.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/triquis.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: TZOTZILES

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "Hombres verdaderos" y los tzeltales se refieren a sí mismos como winik atel, "hombres trabajadores"; ambos hablan el batsil k'op, o lengua verdadera o legítima. • El vocablo tzotzil deriva de sots'il winik, que significa "hombre murciélago". • Las lenguas tzotzil y tzeltal, estrechamente emparentadas, pertenecen a la familia lingüística maya. • El tradicional territorio tzotzil se encuentra al noroeste y suroeste de la ciudad de San Cristóbal. • Una expedición española llegó en 1527 a los Altos. Después de vencer a los Chiapas, los expedicionarios sometieron a los cacicazgos tzotzil-tzeltales. • Al llegar Bartolomé de las Casas a Ciudad Real en 1541 se trató de concentrar a los tzotzil-tzeltales en pueblos o reducciones. 	<ul style="list-style-type: none"> • La principal vía de comunicación en la zona es la carretera panamericana que proviene del Istmo de Tehuantepec, pasa por Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal de Las Casas. • La mayoría de las cabeceras municipales de los poblados indígenas cuentan con camino de terracería que las une con San Cristóbal. • Cuentan con servicios de luz, agua potable y drenaje; • Por el contrario, la población indígena asentada en parajes y caseríos carece de ellos y se abastece de agua de pozos y manantiales. • Las viviendas generalmente son rectangulares, con techos de palma, zacate o teja, de cuatro aguas, paredes de adobe en la montaña o de bajareque en las zonas más cálidas y piso de tierra.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La vida comunitaria gira alrededor del teklum o centro ceremonial y cabecera del municipio; el resto de la población habita en parajes que se distribuyen en todo el territorio de la comunidad. • Cada persona posee tres nombres: el primero es el nombre de pila ladino, el segundo es un apellido de origen hispano y el tercero es un apellido de origen indígena, el grupo doméstico corresponde a una familia extensa. • Tradicionalmente, la autoridad se adquiere con la vejez; sin embargo, en los últimos años se ha modificado profundamente el papel de los ancianos y su autoridad. • El ayuntamiento regional consta de puestos políticos distribuidos en cinco niveles: mayores, síndicos, regidores, alcaldes y gobernadores; esta institución administra las contribuciones, los impuestos, las prestaciones y el trabajo colectivo de la comunidad. • Dentro del mercado regional, cada comunidad tiene una especialidad en la manufactura de artesanías. • Cada comunidad se distingue por una indumentaria propia, un santo patrón local principal y una especialidad económica dentro del conjunto. • Las comunidades se dividen en barrios o secciones. • Los habitantes de los Altos de Chiapas se clasifican a sí mismos en "ladinos" (kashlanes) e indígenas. • El maíz absorbe el trabajo de casi todo el año 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Entre los tzotzil-tzeltales la enfermedad es considerada como castigo por la trasgresión de las pautas sociales tradicionales. • Hay tres tipos de especialistas entre los tzotziles: el ts'ak bak que cura la carne y el hueso; el 'ilol que se ocupa del tratamiento de la carne y el hueso mediante la curación del espíritu, se enfrenta a enfermedades sobrenaturales, enfermedades del espíritu y hechicería, y diagnostica la enfermedad tomando el pulso del paciente. • Los principales problemas de salud en la población se deben a enfermedades infecto-contagiosas, desnutrición, anemia, enfermedades gastrointestinales y parasitosis. • En Oxchuc hay una alta incidencia de tracoma, de tifo en Mitontic y de tuberculosis en toda la región. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los tzotziles y los tzeltales conciben al mundo como un todo y lo llaman cielo-tierra (vinajel-balamil). Las concepciones y valores del hombre tzotzil giran en torno al maíz. • La vida humana se concibe gracias a él, que es considerado como fuente de prestigio social. • En el sistema religioso de los tzotziles se mezclan elementos culturales de divinidades aborígenes junto con elementos de la religión católica. • Las religiones evangélicas han tenido gran aceptación entre los tzotzil-tzeltales y la conversión religiosa ha generado un nuevo liderazgo indígena opuesto a los intereses de los caciques tradicionales y ha creado esquemas paralelos de autoridad, tanto en el ámbito civil como en el religioso. • La vida ceremonial comunitaria se organiza en torno a los santos. Las fiestas, organizadas por los mayordomos y sus alfereses, conforman el ciclo anual ritual de la comunidad.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/tzotziles.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: YAQUIS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa "hombre o persona". • El sistema lingüístico cahíta se compone de tres dialectos: mayo, yaqui y tehueco, este último desaparecido. • Se ubican en Sonora. Los yaquis se han caracterizado como un pueblo aguerrido en pro de la defensa de su territorio y el derecho a autogobernarse. • Hacia 1610 los yaquis aceptaron la presencia de dos misioneros jesuitas, con lo que dieron inicio las relaciones entre indios y conquistadores. • Durante este periodo se llevó a cabo la concentración de los yaquis en los ocho pueblos tradicionales. Con la expulsión de los jesuitas en 1767 concluyó este periodo de relativa paz. • Los franciscanos, que remplazaron a los jesuitas, no lograron mantener el control. En el conflicto revolucionario hubo una importante participación yaqui. • Con la construcción de la presa de la Angostura (1941) y la del Oviachic (1945), los yaquis perdieron el recurso indispensable del agua por lo que tuvieron que migrar masivamente a los centros urbanos del estado. 	<ul style="list-style-type: none"> • La región cuenta con una infraestructura de vías de comunicación importante: el ferrocarril del Pacífico tiene una estación en Vícam, la carretera internacional Guaymas-Ciudad Obregón. • De cada uno de los pueblos salen caminos pavimentados o de terracería. • Algunas zonas tiene servicio telefónico de caseta y domiciliario, algunos centros de salud del IMSS y escuelas que en su mayoría son bilingües. • Predomina el tipo de vivienda tradicional, que se compone de una o dos piezas que varían su función de acuerdo con la temporada del año. En verano los cuartos permanecen como bodegas y se duerme en catres bajo la enramada (cobertizo hecho de ramas); ahí se ubica la cocina que cuenta con el fogón, la mesa y estufa de gas; durante el invierno se convierten en dormitorios.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La unidad básica de residencia es la vecindad, esto es, una agrupación de parientes que cohabitan en un conjunto delimitado de una o dos casas. • La tribu se organiza alrededor de los ocho pueblos tradicionales. Cada uno representa una unidad política, militar, religiosa y ritual. Vícam es la cabecera de la tribu. • Existen cinco grupos que conforman la organización político-religiosa, compuesta en primer término por un grupo de autoridades civiles y complementadas por la representación del Consejo de Ancianos, a través del Pueblo Mayor . • Los responsables del cumplimiento del ciclo ritual son los fiesteros. El grupo de fiesteros se compone de ocho hombres y ocho mujeres que duran en el cargo un año. • En la región yaqui interactúan yoremes y yoris (blancos). • La autonomía política y persistencia cultural de los yaquis contrasta con su dependencia económica de la sociedad nacional • La actividad fundamental de la economía yaqui sigue siendo la agricultura comercial: trigo y algodón. • Actualmente, la ganadería ha pasado a ser una de las mejores posibilidades de la economía yaqui. • La migración se da en dos niveles: muchos yoremes se van de braceros a EU durante las épocas de cosecha o siembra, pero siempre vuelven a su territorio. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Entre los yaquis coexisten las prácticas tradicionales y la medicina institucionalizada. • La práctica del curanderismo se rige por un conjunto de creencias mágico-religiosas. • Por lo regular el oficio de curandero se hereda de uno de los padres o antepasados, quienes transmiten los conocimientos sobre las creencias, el manejo de la herbolaria, los tipos de enfermedad y los ritos curativos. • Los yaquis consideran como enfermedad aquellos malestares que pueden ser ocasionados de una manera natural o sobrenatural y que alteran la salud de la persona. 	<ul style="list-style-type: none"> • La religión yaqui se presenta, a raíz de la Conquista, como un complejo que yuxtapone creencias y prácticas nativas con las católicas sin que haya contradicción entre ellas o supeditación de una sobre otra. • El ciclo ritual yaqui sigue por lo general el calendario litúrgico católico, pero distingue claramente dos periodos, el primero sacrificial, en Cuaresma y el resto del año todos los ritos de paso que están prohibidos en esa fecha. • Los rituales tienen carácter de marcadores estacionales, que señalan las distintas etapas del ciclo agrícola. • Según los especialistas, uno de los elementos que marca la frontera entre yaquis y mexicanos, además de su adscripción a la tribu es la persistencia del ritual que crea y recrea la identidad yaqui. • Grupos protestantes y testigos de Jehová cuentan con adeptos entre la población yori, mientras que hay muy poca penetración en la población yoreme.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/yaquis.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: ZAPOTECOS

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "Gente que proviene de la región de Teozapotlán", o "lugar de los dioses". • La tradición oral mantiene la leyenda de que los binnigula'sa, son la gente más antigua y antecesores de los binnizá. • Se encuentran en Oaxaca en el Istmo de Tehuantepec • Al poblarse los territorios mesoamericanos, hacia el año 7000 a.C., coexistieron dialectos emparentados entre sí; alrededor del 4000 a.C. se produjo la distinción del otomangue, de donde provienen el mixteco, el otomí, el chinanteco y el zapoteco. • .Antes de la llegada de los españoles, esta región era parte de la ruta que utilizaban los aztecas o mexicas para ir a Centroamérica, por lo que éstos trataron de imponer su dominio comercial y militar, lo que ocasionó muchas guerras. • En 1823, dos años después de firmada la Independencia, el Congreso Federal decretó la creación de la Provincia del Istmo conformada por Acayucan y Tehuantepec, estableciendo en este último la capital. 	<ul style="list-style-type: none"> • Por ser una gran planicie, la región del Istmo cuenta con importantes vías de comunicación. Las dos carreteras más importantes son la Internacional y la Transístmica. • Servicios. Con la finalidad de que la mayoría de los pobladores istmeños reciban atención médica, los gobiernos federal y estatal han establecido clínicas rurales y servicios médicos en los distritos de Juchitán y Tehuantepec. • Todos los pueblos del Istmo cuentan con escuelas primarias y las secundarias se han vuelto necesarias en casi todos los municipios. • La energía eléctrica abarca a casi todas las cabeceras municipales, no así a las agencias. • La casa tradicional se construía de palma y adobe con piso de tierra. En las rancherías y viviendas propiamente rurales se sigue construyendo con palma. Actualmente, en los pueblos y cabeceras municipales las casas se construyen con paredes de tabique, pisos de cemento y techos de concreto.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • La base de la organización entre los zapotecos es la familia. • En la región zapoteca encontramos tanto familias extensas como nucleares. La familia funciona como una sola unidad de producción, donde todos sus miembros participan en las diferentes actividades desde temprana edad. • En el trabajo existe una división familiar que se marca por edades y por sexo de una manera tradicional. • La solidaridad comunitaria entre los zapotecos se expresa de muchas formas. La palabra bichi (hermano) muestra un sentimiento y una actitud de apoyo y unidad entre todos. • Existen dos formas para que una mujer y un hombre se unan en matrimonio: el rapto y la petición de mano. • Las artesanías que se producen en el Istmo son casi todas de consumo interno o regional. • Encontramos la orfebrería en la que el oro se trabaja para hacer prendas que dan gran prestigio social como arracadas, esclavas, pulseras y cadenas, entre otras. • También se elaboran huipiles bordados, enaguas, manteles y servilletas, así como hamacas de hilo o pita y las atarrayas para la pesca. • Con la palma se hacen sombreros y bolsas. También se trabaja la madera para hacer batea, el cuero curtido, y el barro. • La mayor parte de la región del Istmo se destina a la agricultura. • Por razones geográficas es una zona de disputa por la tenencia de la tierra que se agudizó en la década de los 70. • Se siembra maíz para el autoconsumo, pero últimamente lo ha desplazado el cultivo de mango, melón, sandía y caña de azúcar. • La pesca es otra actividad fundamental. • En lo que respecta a la migración es más o menos permanente. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Para los zapotecos, toda enfermedad se produce o proviene de tres elementos que actúan de manera contraria sobre el organismo: el calor que proviene del sol o del fuego; el frío producido por el aire y la humedad, producto del agua o el sereno. • El método aplicado para la curación es siempre un elemento contrario, el cual se obtiene de las plantas, animales o minerales. 	<ul style="list-style-type: none"> • La religión entre los antiguos zapotecos estaba poblada de dioses que estaban en relación con la naturaleza. • Las creencias prehispánicas se mezclaron con la religión de los conquistadores, dando lugar a un sincretismo religioso que se mantiene hasta hoy en día. • El sentido religioso abarca la totalidad de la vida zapoteca: la siembra, la cosecha, el nacimiento, las fiestas, el matrimonio y la muerte. • Las fiestas de más renombre son las velas. Para realizarlas es necesaria la concurrencia de un conjunto de trabajos, dedicación y ahorro económico, así como la solidaridad entre las sociedades organizadoras. • Las velas son grandes fiestas religiosas que se celebran por distintos motivos: santos, plantas, oficios, siembras, apellidos. En ellas es notoria la unidad que existe entre las antiguas costumbres zapotecas y la cultura española.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/zapotecos.html>

GRUPO ÉTNICO INDÍGENA: ZAPOTECOS DE LOS VALLES

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • Significa "pueblo del Zapote". • Los zapotecos no constituyen un grupo cultural homogéneo; la etnografía los agrupa en cuatro ramas: Al interior de cada una existen, a su vez, diferencias culturales, históricas y lingüísticas específicas. • El zapoteco pertenece a la familia lingüística zapotecana del grupo otomangue. • Los Valles Centrales de Oaxaca se ubican en la parte centro del estado. • Antes de la conquista, el crecimiento demográfico generó entre los zapotecos y sus vecinos mixtecos presiones para controlar los mejores terrenos agrícolas, especialmente en las fronteras de las áreas que ocupaban ambos pueblos indígenas. • En esta situación, el Imperio azteca somete a los pueblos de los Valles Centrales a un fuerte tributo a partir del siglo XV. • La conquista se realizó de forma relativamente pacífica puesto que los zapotecos se aliaron con los europeos en contra de los aztecas. 	<ul style="list-style-type: none"> • De la ciudad de Oaxaca parten dos carreteras que la comunican con el Distrito Federal, además están los caminos Oaxaca-Tuxtepec, Oaxaca-Puerto Ángel y, como continuación de la Panamericana. • El uso del ferrocarril se remonta a 1892. • Servicios. El abastecimiento de agua se obtiene fundamentalmente de pozos y, en algunos casos, del drenaje, pero ésta no es potable. • En las localidades al pie de las serranías se surten de ojos de agua y arroyos temporales. • Gran parte de las localidades no cuentan aún con servicio de luz pública y doméstica. • En cuanto a las telecomunicaciones, Valles Centrales cuenta con la mayor cantidad de aparatos telefónicos del estado. • Los servicios de salud presentan aún rezagos muy grandes, tanto en número de establecimientos, como en la calidad del servicio. • En 1986 funcionaban en la región 344 escuelas preescolares y 625 escuelas primarias; la educación secundaria o de nivel medio básico, se llevaba a cabo en 18 secundarias federales, 49 tele secundarias, 17 particulares y una para trabajadores.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Dentro de las comunidades las relaciones sociales se basan en la reciprocidad, sobre todo en el intercambio de mano de obra o bienes. • La guelaguetza es un patrón cultural, heredado de los sistemas mesoamericanos de ayuda mutua. El tequio o servicio comunitario obligatorio es el pilar del trabajo comunal. • Los hombres mayores de edad tienen la obligación de donar su trabajo un determinado número de días para efectuar obras de beneficio comunal. • Esta forma tradicional de organización es un elemento central de la cohesión social comunal, pero no está exenta de las transformaciones provocadas por las relaciones mercantiles. • A excepción del distrito Centro, la población depende para su sustento fundamentalmente de las labores agrícolas. • Actualmente la agricultura en la región es de subsistencia (maíz-chile-frijol-calabaza) y comercial. • La especialización artesanal de las comunidades se remonta al periodo prehispánico y constituye el motor fundamental de la compleja red de mercados regionales. • Se puede afirmar que las artesanías zapotecas de los Valles Centrales presentan grandes áreas de especialización. • Se destaca la producción de barro, el tejido de fibras duras y los textiles de lana y algodón, • Así como el trabajo de la piedra, la madera, la fabricación de mezcal y el curtido y trabajo de pieles. . • Por otro lado, el sistema de mercados comunica a los valles con otras regiones de la entidad. • Así, los mercados conforman una amplia unidad económica y social. • Pone en contacto a distintos pueblos, donde el español constituye la lengua franca y revisten particular importancia. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • La medicina tradicional juega un papel importante dentro de las prácticas culturales zapotecas. Conciben la enfermedad como un mal del alma que se manifiesta en trastornos físicos concretos. • Los terapeutas son de ambos sexos, sus especialidades son: yerberos, parteras, hueseros, chupadores-pulsadores y adivinos, rezadores y espiritistas. • La formación de los especialistas se lleva a cabo mediante la transmisión oral y hereditaria de los conocimientos, y a partir de la observación y de la práctica. • En las curaciones emplean diversas especies vegetales y animales, las curaciones se realizan con rezos y rituales diversos. • El contacto de los médicos tradicionales con el mundo occidental ha influido en la incorporación de elementos y sustancias externas diversas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Como en la mayoría de las poblaciones indígenas mesoamericanas, el culto a las deidades prehispánicas se mezcló con la religión impuesta por los conquistadores, dando como resultado un sincretismo religioso. • Como consecuencia del dominio colonial, se instituyó el sistema de cargo que actualmente constituye un cuerpo de autoridades de los pueblos indios. • En esta zona destacan los topiles y los mayordomos que se encargan de realizar el culto anual que gira en torno a determinados santos en las comunidades. • Hoy en día, en las comunidades de Valles Centrales, estas estructuras están en un proceso de desgaste. • Existen diversos tipos de festejos: los de carácter familiar que incluyen bautizos, bodas, matrimonios y ritos funerarios. • Destacan las celebraciones de la Cruz de Mitla, el 1 de enero, La Candelaria, el Carnaval y la Virgen de la Soledad, patrona de la ciudad de Oaxaca .

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/zapotecosdv.html>

GRUPO ETNICO INDÍGENA: ZOQUES

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • "Gente de idioma", "palabra de hombre" o, en otros términos, "verdadero", "auténtico". • Se ubican en el estado de Chiapas. • Las jefaturas zoques anteriores a la llegada de los españoles seguían el patrón de relación dominante en el que las más débiles eran tributarias de las más fuertes. • La Independencia significó para la población zoque un nuevo periodo de explotación y trabajo forzado al servicio de nuevos amos, mestizos y laicos. • La lengua indígena utilizada por este grupo es el zoque, la cual pertenece a la familia lingüística mixe-zoque-popoluca 	<ul style="list-style-type: none"> • Existe una amplia red de caminos y carreteras que comunican a los distintos municipios donde hay población zoque. • Servicios. La existencia de escuelas es evidente en los municipios con población zoque, incluso en las rancherías más pequeñas se atiende a la población escolar por lo menos hasta el segundo año de primaria. • Otra forma de educación no oficial es la que imparte las agrupaciones religiosas, quienes además de predicar la religión, enseñan a leer y a escribir además de algunos oficios. • Hay una amplia red de Unidades Médicas Rurales del IMSS, localizadas en cada cabecera municipal, donde se atienden las necesidades básicas de salud. • La vivienda es de forma rectangular con una sola habitación que tiene un anexo más pequeño usado como cocina. Techo de zacate, paredes de bajareque y piso de tierra • Las casas cuentan con un patio o solar donde se cultiva una gran variedad de frutales: mangos, limones, naranjas, anonas, plátanos, flores y plantas de uso medicinal y culinario.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Los zoques son un grupo heterogéneo. • Aunque en todos los municipios la religión sigue siendo elemento importante de cohesión social, ésta ya no ejerce ningún papel en la administración civil de los municipios. • Aproximadamente hasta 1940, el sistema de cargos civil-religioso seguía vigente en la mayoría de los municipios del área; sin embargo, la integración de la región a la vida nacional ha propiciado la diferenciación social en el interior de las comunidades, y los sistemas de autoridades tradicionales han dejado de tener injerencia en la vida política de estos pueblos. • La propiedad de la tierra en los municipios serranos es privada y ejidal. • La población campesina ha sido desplazada de varios lugares y muchos se han tenido que ocupar como peones en las compañías perforadoras. • El esquema de subordinación de los indígenas frente a los mestizos que se observa en todo el país está presente en las comunidades zoques. • Las artesanías de los zoques son variadas y vistosas, incluso que no son propias del grupo, ya que algunas de ellas, como las hechas con madera. Estas han sido fabricadas últimamente en la Casa de Cultura de Tecpatán. 	
SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Para la atención de los indígenas zoques se cuenta, además de las instituciones oficiales ya referidas, con un buen número de médicos tradicionales entre los que pueden mencionarse hierberos y hueseros o sobadores. • Los servicios de estos últimos son solicitados sobre todo en situaciones en que los zoques atribuyen el origen del mal a brujería, envidia o mal de ojo. 	<ul style="list-style-type: none"> • En la cosmogonía de los zoques, el sol juega un papel importante ya que es la deidad principal y se asocia directamente con Jesucristo. • Encontramos tres grupos religiosos entre los zoques: los católicos, los adventistas o protestantes y los que se reconocen como "costumbreros". Existe un rechazo y una falta de reconocimiento de unos a otros, lo que propicia conflictos por la obtención de poder. • Es importante señalar que entre los costumbreros, a pesar de no reconocer al sacerdote católico como la máxima autoridad, admiten y celebran a los santos católicos; llevan a cabo fiestas tradicionales, danzas y sacrificios rituales. • Las fiestas tradicionales de los zoques se mantienen y llevan a cabo con mayor suntuosidad y organización en las áreas urbanas (como Tuxtla Gutiérrez y Ocozocoautla) que en las rurales. • Fiestas católicas de importancia, como el día de la Candelaria (2 de febrero), de los Santos Reyes (6 de enero) y el Carnaval cuya fecha varía y puede durar hasta una semana.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.

FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/zoques.html>

NÚCLEOS DUROS COMUNES DE LOS GRUPOS ÉTNICOS-INDÍGENAS DE MÉXICO

DEL NOMBRE, LENGUA, LOCALIZACIÓN Y ANTECEDENTES HISTÓRICOS	INFRAESTRUCTURA, VIVIENDA Y SERVICIOS
<ul style="list-style-type: none"> • La mayor parte de los nombres de los grupos étnicos-indígenas son de carácter auto-descriptivos y se refieren a elementos de la naturaleza o a sucesos ocurridos de manera mítica. 	<p>Servicios.</p> <ul style="list-style-type: none"> • La mayoría de los grupos presenta ausencia de servicios de calidad en todas las ramas (electricidad, Seguro Social, agua entubada, educación). Hay una gran variedad de degradaciones en cuanto a la calidad en los servicios según la zona y el grupo. El agua entuba y agua potable varía mucho de grupo en grupo. • Algunos cuentan con TV, Radio comunitaria, teléfono, telégrafo y correo. • También se está ampliando la cuestión de la Internet en las cabeceras municipales de los pueblos, y telefonía rural vía satelital. • Falta de empleo, y descenso de la agricultura (economía de supervivencia en muchos casos). • Todos cuentan con algún servicio de escolaridad (albergues escolares, pre-primarias, primarias, tele-secundarias, bachilleres) aunque la mayoría son deficientes y pocos son las comunidades que alcanzan el nivel medio-superior y superior en términos de infraestructura. La mayoría de los miembros de las comunidades no alcanza la secundaria. • Otra forma de educación no oficial es la que imparte las agrupaciones religiosas, quienes además de predicar la religión, enseñan a leer y a escribir además de algunos oficios. • Muchos cuentan con red de Unidades Médicas Rurales del IMSS, localizadas la mayoría en las cabeceras municipal, donde se atienden las necesidades básicas de salud. • La mayoría de la educación está a cargo del gobierno federal. <p>• La vivienda</p> <p>La mayor parte de las casas están construidas de materiales con técnicas tradicionales (adobe, tejamanil, cartón, carrizo, palma, láminas, postes de madera, tabicón, según la región) aunque sí hay algunas que empiezan a utilizar tabique.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Las casas cuentan casi todas con dos cuartos usados para dormitorio y cocina, y muchos grupos tienen sus solares, patios, donde se cultiva una gran variedad de frutales y hortalizas, o bien para almacén de granos. Hay tapancos. • Muchos grupos acostumbran altares en las casas. • Hay un lugar importante otorgado al fogón y a la cocina como área común, así como los patios en donde se lleva a cabo la vida social. • En algunas comunidades el solar se usa como habitación las primeras temporadas de los recién casados o unidos. • Las casas son compactas y pequeñas. • Algunas viviendas están compuestas de algunas casas dentro de los solares domésticos, sobre todo cuando hay familias extensas.
TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTO Y VIDA FAMILIAR	
<ul style="list-style-type: none"> • Hay una gran transmisión de generación en generación de prácticas manuales y jerarquizadas por géneros. • Hay una gran solidaridad entre los miembros de la familia: las llamadas “manos vuelta”, tequios, tesgüinadas, fajina, faenas, existen los parientes de compromiso, compadres de grado, sistemas de ayuda recíproca y distribución de recursos, etc. • Organización familiar importante. • La Unidad domestica familiar es uno de los elementos más importantes en las comunidades indígenas. • Cada miembro tiene funciones específicas. • Las comunidades se combinan entre familias extensas y nucleares, pero cualquiera que sea la fórmula se trata de familias con una lógica muy importante de solidaridad. • Hay una gran importancia al trabajo comunitario y la reciprocidad. • El compadrazgo es sumamente importante para la vida social y familiar. • Fuerte importancia a los compromisos familiares y cooperaciones mutuas. • La mayoría de las casas son comunales, y las actividades como bodas duelos etc. son festejados por la comunidad en su conjunto. • La mayoría tiene relación de asimetría con los mestizos, los blancos o los extranjeros, sea por la propiedad de tierras, los negocios, el comercio, el empleo, educación, etc. • El esquema de subordinación de los indígenas frente a los mestizos que se observa en todo el país está presente en las comunidades indígenas. • Casi no hay casamientos entre indígenas y mestizos. • El sistema de cargos es sumamente importante que se van rotando. • La práctica agrícola es de subsistencia y trabajo artesanal funcional. 	

- La mayoría hace artesanía para uso propio
- Pocas son las comunidades que viven de las artesanías, pues la mayoría es para venta regional o local.
- Artesanía principalmente de tejidos (huipiles, hilados, cobijas, lanillas), de palma (sombreros etc.), de madera, ramas, fibras (canastos, macetas), y de barro, alfarería, carpintería (muebles, percheros), joyería de piedras, uso de técnicas tradicionales.
- Muchas comunidades dan todavía significado a los diseños de las ropas.
- La mayoría práctica cultivo de tierras de AUTOCONSUMO.
- Muchos practican la agricultura a medias y cooperación mutua. Se reparten la agricultura equitativamente.
- Algunos grupos tienen una agricultura muy tecnificada, con uso de fertilizantes y pesticidas, así como la agricultura de temporal.
- Economía familiar muy importante.
- La mayoría de las tierras son de propiedad privada y ejidal.
- Muchas comunidades tienen fuertes relaciones con la migración.
- La migración es factor de cambio en las comunidades y la mayoría solo regresa el día de la fiesta.
- La mayoría tienen organizaciones patrilineales.
- Vínculos lugares de origen.
- Importancia a las autoridades tradicionales y consejos de ancianos.

SALUD Y CURACIONES	COSMOGONÍA, RELIGIÓN Y FIESTAS
<ul style="list-style-type: none"> • Atribuyen la mayor parte de las enfermedades a factores sobre-naturales. Algunos grupos dividen entre naturales y sobre-naturales. Se trata de infracciones o transgresiones del hombre de alguna regla impuesta por la sociedad y castigada por las divinidades. • Muchos definen las enfermedades por opuestos: frío-caliente, etc. • Se define salud cuando se está feliz, cuando se puede trabajar e ir a la fiesta, cuando hay armonía. Mantenimiento del equilibrio de las fuerzas de la naturaleza. • La mayor parte del tiempo se dice que las enfermedades suceden por romper o no acatar alguno de los patrones de comportamiento respecto a la naturaleza. O bien por romper las reglas morales de la comunidad. Hablan de desequilibrio cuando hay enfermedad. • Se causan por envidias o fuerzas malignas. • Importancia del respeto de las deidades. • La mayoría prefieren ver a los curanderos, chamanes, adivinos, brujos, médicos tradicionales, gente que sabe, parteras, yerberos y hueseros o sobadores, más que todo lo que tiene que ver con la medicina alópata, oficial o institucional, "científica". • Medicina con orígenes mágico-religiosos. • El conocimiento se aprende y se transmite por vía oral. • Utilización de hierbas medicinales, hongos, terapias. • Muchos combinan las dos, según los casos de gravedad, pero nadie se exenta del médico tradicional. • Se usa la herbolaria en muchas de ellas, rituales de curación. • Los servicios de los médicos tradicionales son solicitados sobre todo en situaciones en que los indígenas atribuyen el origen del mal a brujería, envidias o mal de ojo, etc. • Los médicos tradicionales tienen alianzas o arreglos con los dioses, los espíritus. • La mayoría de las enfermedades están asociadas por alcoholismo, desnutrición, enfermedades gastrointestinales y respiratorias. • Tienen otras enfermedades como el mal de ojo, la muina, el aire, pérdida del alma, tos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Existe una fuerte relación con los mitos de origen retomados de los ancestros. La transmisión es siempre oral. • Los territorios son sagrados, y hay una relación estrecha con la naturaleza y su significado (plantas, animales). • Siempre hay un animal sagrado en los panteones religiosos. • Casi todos cultivan mayoritariamente el maíz, al menos para los usos rituales. • Maíz elemento central de la cultura en la mayoría de las etnias. • Hay una gran variedad de fiestas patronales, las más importantes para todo grupo étnico-indígena. • Régimen de muchas deidades femeninas y masculinas. • Las deidades están relacionadas con el entorno. • La mayor parte de las fiestas tienen asociación con los ciclos agrícolas, y asociadas a labores agrícolas. • Muchos comparten deidades comunes a diferentes grupos étnicos. • Muchas fiestas tienen fechas en calendarios festivos cristianos, aunque algunos empiezan a darle importancia a las fiestas cívicas republicanas. • La fiesta es sumamente importante para la socialización. • En casi todos hay una mezcla entre cristianismo y creencias autóctonas, aunque hay bastantes grupos étnicos que solo practican ritos provenientes de la era prehispánica o separan los ritos cristianos de los autóctonos. En algunas comunidades hay conflictos religiosos sobre todo cuando hay variedades de cultos entre pentecostales o evangélicos y católicos. • Hay en la mayoría de las comunidades magos que fungen igualmente de sacerdotes, curanderos, y/o jefes políticos. • Las fiestas siempre tienen una mezcla de santos patronos católicos, o algún símbolo cristiano y alguna contraparte autóctona. • Admiten y celebran a los rituales cristianos; de todos modos llevan a cabo fiestas tradicionales, danzas y sacrificios rituales con animales. • Todos le dan una importancia sustantiva a las mayordomías, o a los cargos, pues otorgan prestigio en la comunidad. • Todas las fiestas son de carácter comunitario. • Muchos conservan sus antiguos calendarios. • Mucha mezcla de danza y música en los ritos.

Elaborado por Daniel Gutiérrez Martínez.
FUENTE: <http://cdi.gob.mx/ini/monografias/html>

En el cuadro anterior hemos entonces podido observar que los grupos étnicos indígenas de México comparten muchos aspectos culturales, sociales, organizacionales, familiares e incluso en cuanto a las condiciones de vida en las que se encuentran. No sólo se trata de aspectos comunes en la actualidad sino que muchos comparten núcleos comunes de los ancestros, así como elementos compartidos e intercambiados entre grupos étnicos diferenciados. Podemos sin duda confirmar los anteriores postulados y las características dadas a las llamadas religiosidades aldeadas tanto de la época prehispánica como en la actualidad. Asimismo podemos afirmar una transmisión de creencias tanto en términos generacionales, como entre diferentes grupos étnicos.

Es interesante dar cuenta que son en las transmisiones de conocimientos; la vida familiar; las enfermedades y en los modos de trabajo, tanto en la tierra como en torno a las artesanías, que encontramos los mayores similitudes entre los grupos indígenas. Se trata precisamente de espacios privilegiados para la transmisión de creencias y culturas, así como los espacios de mayor capacidad de resistencia, en los que los grupos indígenas han podido expresarse y mantener sus sistemas de creencias. Particularmente es importante ver el peso que tienen las fiestas patronales como formas de socialización, de conformación de arreglos políticos, de convivencia con los migrantes, de regulación de los procesos de reproducción cultural. Desde nuestro punto de vista, son los grupos étnicos indígenas del país los que mayormente han tenido que afrontarse a los avatares del proceso de secularización, y que han tenido que lidiar entre la diferenciación de espacios públicos y privados, particularmente cuando se trata de espacios públicos gestionados por el Estado. Lo anterior toma mayor sentido cuando, tal y como se puede vislumbrar en este último cuadro lo público y lo privado, lo cívico con lo sagrado, no están forzosamente separados. Como hemos visto, las familias no sólo no se resguardan en el espacio privado de la casa, sino que comunalizan con el resto de las familias. Y aunque existe la vida familiar nuclear y/o extensa, todas las actividades están vinculadas con la vida colectiva de la comunidad. Como veremos estas diferencias van a jugar un peso mayor en términos de mentalidades diferenciadas entre el aula republicana y la casa familiar, entre las costumbres dentro y fuera de la escuela. Entre valores y creencias fomentados en cada uno de los espacios, uno designado al Estado para la educación, y considerado público, y el otro designado a la familia considerado privado e íntimo a cada familia.

III.2. Sistema de Creencias Cristiano-Histórico

“Es imposible que, cuando se ha proclamado que Dios está tan íntimamente mezclado con las cosas humanas, que se ha encarnado en un individuo humano y que ha transmitido a una Iglesia el derecho de continuar esta encarnación, es imposible, decimos, que Dios no permanezca encarnado en esa Iglesia, como el poder soberano y exclusivo ante el cual los individuos, las sociedades, las patrias, todas las fuerzas de la vida, deban inclinarse.”

Jean Jaurés.⁶⁷³

La educación soteriológica

El sistema de creencias del cristianismo histórico abarca sin duda un amplio y complejo mundo de símbolos y representaciones que sin duda necesitaría de una amplia investigación en sí misma, para dar cuenta de todo ello. Sería demasiado pretender dar aquí toda la gama y todos los avatares vinculados con la educación cristiana, y más aún particularizarlo al caso de México, por lo que sólo pretenderemos dar algunos elementos de reflexión de lo que ha significado el sistema de creencias cristiano histórico en la socio-historia de la educación en México.

Como lo hemos mencionado de manera reiterativa *“el primer parámetro de la educación está constituido por su sistema de finalidades, es decir, por la cultura, la filosofía, la moral, la religión y el tipo de sociedad cuya interiorización se propone provocar; define, a la vez que anima el objetivo de una institución educativa, o de una sociedad global determinada y está refractado especialmente por los programas, así como por el clima relacional ordenado a inducir, con miras al perfil de adulto deseado, los hábitos mentales y morales del niño y del adolescente [...] las finalidades no son sin embargo la única variable: la segunda está constituida por la índole de los contenidos programados y procede de los conocimientos adquiridos en una época determinada sobre su estructura intrínseca y las exigencias internas de la transmisión.”*⁶⁷⁴ En este sentido a lo largo de toda la historia diferentes modos de pensar y observar la transmisión de los conocimientos se han constituido. Al respecto es claro que la educación se ha visto fuertemente influenciada *en el momento mismo en que el cristianismo fragmentado, tanto ‘reformado’ como ‘contra-reformado’, le legaba al mundo un nuevo sistema de pensamiento educativo, cuyos dos pilares eran, más allá del Catecismo, las pequeñas escuelas, y más allá de la Biblia y de la Antigüedad recobradas, los colegios secundarios y superiores. La civilización escrita marchaba al asalto de la civilización oral.”*⁶⁷⁵ Dicho de otra manera, hablamos de cristianismo, pues la educación en el mundo incluso en un país como México, se ha visto paulatinamente influenciada por el sistema de los valores tanto

⁶⁷³ Citado por Pierre Zind, “Las doctrinas de inspiración católica”, en Guy Avanzini (comp.), *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*, FCE, México, 2003, p. 41.

⁶⁷⁴ Guy Avanzini (comp.), *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*, FCE, México, 2003, p. 8.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

católicos como reformados. Veremos en el apartado posterior la relación tan estrecha que tiene el liberalismo y el individualismo con el cristianismo y la exacerbación del individualismo a partir del surgimiento de las doctrinas de origen protestante. Así como hubo un momento en el cual el capitalismo se vio desviado por un guardagujas que era la ética intramundana del *Beruf* en el protestantismo, ha habido momentos en los que la historia de la educación se ha visto paulatinamente desviada hacia la lógica misma del individualismo. Ahora bien cierto es que “*si bien tradicionalmente se asocia el protestantismo a la Reforma protestante, sería erróneo ver los orígenes de la pedagogía de inspiración protestante en ese solo vasto movimiento considerado por mucho tiempo bajo su aspecto únicamente religioso que, en el transcurso de tres siglos, del XV al XVII, trastornó todas las estructuras económicas, sociales, políticas, filosóficas y religiosas de Europa e influyó directa o indirectamente, en todo el viejo continente, en especial las tierras del Imperio hausburgués, la Europa del Noroeste, y la mayor parte del norte de Europa.*”⁶⁷⁶ Lo anterior es de suma importancia pues sostiene nuestra idea que ciertamente ha habido cambio de percepciones y formas de administrar lo sagrado, pero cierto es que un núcleo común perdura en el cristianismo. Y este es el llamado soteriologismo pues se sabe que de Platón a Campanella la educación se ha caracterizado por cierta invocación hacia los bienestares del sistema de enseñanza adecuado a esa sociedad ideal. Si observamos, en comparación la educación étnico-indígena su visión no es proyectiva sobre una sociedad en sí, se vive el presente y la ofrenda del mundo sagrado en el aprendizaje mismo, es decir, la educación sirve para la vida cotidiana y para la vida que se va a llevar a lo largo de la vida sabida de antemano, y no para prepararse para vivir mejor en el futuro ocupando uno de los puestos que el sistema tiene reservado. Casi todos los sistemas educativos ven en la educación el lugar para salir y proyectarse, es un fuera de sí del mundo, en suma un proceso de secularización. “*Para Comenio, el pedagogo checo reformado, es la educación la que permitirá a los hombres llegar a ser los ciudadanos de una sociedad feliz, ‘mejorada’, democrática: el sistema comeniano está abierto, puesto que, según el autor, la sociedad no está petrificada, terminada.*”⁶⁷⁷ Dicho de otra forma, la educación significa acarrear a todos a la felicidad a través de la preparación de un ser para su función y proyección en el futuro. Es de esta manera que el cristianismo tal y como desde entonces se establece con todos los sistemas emancipativos de educación genera una creencia en un ideal social que está vinculado con la felicidad del hombre, basada sobre la igualdad de los hombres y el perdón de las ofensas. Es así que la religión de Cristo puede llegar a ser religión de Estado, al acomodar “*sobre las ruinas del mundo feudal, un nuevo imperio, en el que Cristo vendría, según las predicciones populares anteriores, a confiar por mil*

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 23.

años el gobierno a los humildes.”⁶⁷⁸ En suma, lo que se quiere dar cuenta es que a pesar de que la educación se volvió asunto del Estado, el sustrato soteriológico del monoteísmo trinitario cristiano ha quedado permeado en el sistema educativo del racionalismo-secular, con todo y las exacerbaciones implicadas por la Reforma.

Cristianismo, con los protestantismos, los catolicismo y el racionalismo-secular se han apoyado mutuamente de manera deseada o no, queriendo o no, en la constitución educacional de los sistemas educativos, al menos en lo que se refiere a Occidente. De hecho advirtamos que lo “*que caracteriza esencialmente la filosofía de la educación protestante es que se revela como la consecuencia directa, a la vez que anacrónica, del viejo universalismo cosmopolita y del espíritu nuevo, humanista, que penetra, por la vía indirecta del vasto movimiento social, todos los estratos de la población.*”⁶⁷⁹ Sea que hablemos del sistema cristiano o del racionalista secular; los dos se enfocan en la lectura regular y el mundo escrito, en la crítica de los textos sagrados (sean libros o teorías), pero también en la afirmación del individualismo de donde emerge un nuevo interés en la concepción del hombre que es el del niño. Se piensa entonces en su proyección, en su desarrollo, evidentemente a través de una normatividad que se dice universal apegada a la moral de un sistema de creencias particular. Al respecto uno de los elementos de crítica más feroces de la Iglesia es la manera en la que se lleva al individualismo.⁶⁸⁰

Al respecto se puede decir que “*el primer ensayo conocido hasta hoy, intentado para dividir la vida del niño en periodos, lo encontramos ya en Hipócrates que fragmentaba el desarrollo del hombre hasta los 21 años en tres fases de siete años cada una: una primera infancia, una segunda infancia y la adolescencia. En adelante, el niño no debe ser ya considerado como un adulto en miniatura, sino como una entidad que tendrán en cuenta los pedagogos protestantes, de Jan Blahoslav (siglo XV) a Pestalozzi (1746-1820) y que se impondrá de una manera más general más cerca de nosotros.*”⁶⁸¹ En otras palabras cuando se habla de educación soteriológica hacemos referencia precisamente a esta separación, división, esquizofrenia de separar las edades de manera evolutiva y por gradaciones cada vez más superiores. Así se plantea que la responsabilidad de la educación corresponde, según la edad del niño, a los diferentes miembros de la familia. A los padres, a los padrinos, a los ‘ancianos’ de la Iglesia, de donde surge la gran importancia de la educación dada en el seno de la familia, subordinada al fin mismo de la Iglesia. Lo importante de

⁶⁷⁸ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁸⁰ El método educativo todavía vigente muchas veces en nuestros tiempos, fomenta un cerrado individualismo. Una parte de la familia humana vive como sumergida en una mentalidad que exalta la posesión. Cf. *Hombre, cultura y educación*, Enchiridium de los Documentos eclesiásticos sobre educación. Al respecto la iglesia católica en México sentaba sus críticas no solo a los protestantes sino al mismo Estado.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 29.

tener en cuenta en una educación proyectiva, es que ésta por tanto, está programada, está fijada, está establecida de una vez. La moral, y la ética, y por tanto el deber ser de obediencia. Es claro que en el caso del sistema cristiano-histórico *“los deberes de los padres y de los hijos están fijados por la Iglesia. Los cuidados paternales justifican el respeto debido al padre, y si el padre falta a sus deberes dictados por la Iglesia, puede serles retirado todo respeto tanto por sus hijos, como por sus correligionarios. En esto se ve bien el carácter colectivo de la educación; cada grupo de la comunidad ejerce una misión educativa: con el fin de hacer eficaz el trabajo espiritual, se recurre a diversos medios para que el hombre sepa cómo alcanzar la vida eterna, y permanezca fiel a la verdad que se le ha enseñado.”*⁶⁸² Es interesante este aspecto pues nos permite distinguir que el individualismo o el colectivismo no es privativo de una cultura en particular, sino el énfasis en la proyección, control y prescripción futura de cómo se debe actuar para llegar a la felicidad. Es la manera en la cual se hace uso de ese aspecto sea individual o colectivo. Ciertamente con la educación cristiana se tecnifica el ideal de la igualdad, más que el ideal del diálogo de la diversidad, pero esta igualdad una vez más está condicionada en un futuro y en una promesa, ya que *“dirigiéndose necesariamente a todos, puesto que la educación protestante debe satisfacer un imperativo de salvación, logra conjugar lo que ninguna educación había realizado hasta entonces: satisfacer a la vez la exigencia del poder (siempre religioso en este caso, accesoriamente político en los Estados protestantes) y la busca de las masas.”*⁶⁸³ He aquí una de las grandes diferencias de la educación cristiana frente a los rasgos que hemos dado de la educación del sistema étnico-indígena. Se es colectivo, se es moralista, pero se es proyectivo y busca la igualdad de todos a través de la búsqueda de la felicidad en el cielo (en un ideal) a través de la jerarquía social de la tierra. Después claramente estos ideales se transfigurarán en el Estado.

Lo anterior duda es uno de los elementos más importantes de la educación protestante, pues el sentido de la igualdad se basa en la interpretación de la Biblia de cada cual, en la conducta individual que traduce la ética moral y determina el orden social, de donde surgen la disciplina y el altruismo específicos de la pedagogía de inspiración protestante.⁶⁸⁴

Ahora bien es de destacarse que con el cristianismo se le da importancia al aprendizaje de las lenguas maternas, convirtiéndose en la piedra angular de la instrucción religiosa. De hecho *“Ratke en su Memorial de Francfort, en 1612, quiere hacer de su lengua materna, el alemán, la lengua de Europa; Comenio coloca la enseñanza de las lenguas en el corazón de su pedagogía; Rousseau, y a través de él Pestalozzi, buscan en el ‘primer desarrollo del lenguaje’ el hábito de expresarse con precisión. La educación reviste entonces un carácter general, espiritual, cultural,*

⁶⁸² *Ibid.*, pp. 34-35.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁸⁴ Guy Avanzini (2003), *Op. cit.*, p. 36.

profesional, vinculado a las nuevas técnicas que habrán de imponerse en el siglo XVIII. En el siglo XVI, la diferencia entre educación e instrucción, pedagogía y escuela, está bien marcada en los medios reformados: la forma nueva de educación al servir a la salvación, abre el camino a una instrucción general, al conocimiento del hombre y de las ciencias que habría de desembocar en el sistema hegeliano, la Ciencia de la lógica. Ya, según Comenio, ‘las lenguas deben ser enseñadas como los medios de adquirir la erudición de la ciencia y de comunicarla’; la escritura aparece como la ‘condición necesaria’ de la ciencia, del conocimiento.’⁶⁸⁵ He aquí la segunda diferencia con respecto a la educación étnico-indígena, es decir, la importancia otorgada a la escritura como fuentes de saber, a la buena precisión y control de expresarse a través de ella y del lenguaje.

Soteriología educativa en México

Estos substratos proyectivos sin duda llegaron con la Conquista espiritual y dóxica de México. Basta con señalar las consignas que plantean que la educación cristiana es definida “*como la formación integral del hombre entre núcleos principales, asumidos a conciencia por el educando: formación académica, formación religiosa y formación social. El ideal de esa educación es la del humanismo actual del que la Iglesia mexicana no puede sustraerse, a no ser que quisiera ir contra corriente, contra los signos de los tiempos. Y en ese mundo nunca estuvieron tan cercanos en la historia, en lo social y en lo evangélico.*”⁶⁸⁶ Es decir, a pesar de que se trata de evocaciones de la Iglesia, se sigue hablando en la actualidad, de proyecciones humanistas, de un humanismo que antes requería el amor y la atención a todo el que lo necesite y, sobre todo, al que más lo necesite; y después de un humanismo de los derechos primero humanos, y después culturales, y particularmente los derechos individuales. De ahí viene efectivamente el discurso de igualdad y de la erradicación de la pobreza. Coincide “*fuertemente con lo que el magisterio de los últimos años señala como el apostolado preferencial por los pobres*” de donde para el estado, resulta que los más pobres en bienes son también los más pobres en educación “*la razas indígenas del país, el lumpen proletariat de nuestras ciudades, los no alfabetizados y los de educación precaria: he aquí el gran reto de la Iglesia.*”⁶⁸⁷ En otras palabras se piensa en la salvación de las almas, sea de la pobreza sea de la imperfección de este mundo, pero poco se piensa si realmente todos quieren ser salvados, o la manera en la que les gustaría ser salvados. Estos dos aspectos: el de la salvación de la pobreza, y la manera de cómo debe hacerse es característico de esta educación soteriológica de la que hablamos y que sin duda la vemos concomitantemente en la educación cristiana y en la del racionalismo secular del Estado.

⁶⁸⁵ Guy Avanzini (2003), *Op. cit.*, p. 39.

⁶⁸⁶ *Iglesia y educación en México* (1987), *Op. cit.*, p. 82.

⁶⁸⁷ *Iglesia y educación en México* (1987), *Op. cit.*, p. 83.

Sin duda planteamos una verdadera paradoja pues siempre se sabe de la relación Iglesias-estado y de su diferenciación en términos de educación, particularmente si se piensa en las querellas entre las dos instituciones, y en especial en México. Empero como es posible observar se trata solamente de una querella por la apropiación de la producción legítima del sentido simbólico, en donde la interpretación de lo sagrado sólo es transfigurado bajo los mismos principios.

Bien lo dicen documentos en esta larga querella entre Estado y educación secular: “*El principio de acción subsidiaria, una de las piedras claves de la doctrina social de la Iglesia, que se opone a todas las formas de colectivismo posee un relevante peso en el terreno de la educación, el cual puede expresarse así: ‘data educativa pertenece fundamental y prioritariamente a la familia. La función del Estado es subsidiaria; su papel es el de garantizar, proteger, promover y suplir’ (Libertatis conscientia, no.73).*”⁶⁸⁸ Se discute en torno al rol que debe tener cada institución y no en función de la manera en la cual se debe vincular a las poblaciones diversas a la interacción cotidiana que se da en el aula todos los días. La Iglesia siempre ha discutido el papel subsidiario del poder público en materia educativa pero derivado únicamente de las necesarias limitaciones de ese poder, para que los maestros del Estado se reduzcan a ejecutar lo que los particulares no pueden llevar a cabo por sí solos.⁶⁸⁹ Pocas son la críticas que hace la Iglesia sobre la proyección que se ofrece en el aula y la disciplina y obediencia que se debe tener en el aula. Y esto es normal pues son aspectos que la misma Iglesia está de acuerdo. El control y el vacío son los elementos esenciales de la educación soteriológica.⁶⁹⁰

Más aún declara la Iglesia que la educación se remite únicamente a la familia, esa es la verdadera educación. Lo cual implica más que la formula inversa a la secularización de lo público y lo privado. Para la Iglesia en México “*las sociedades superiores han de ser educativamente subsidiarias, como dijimos, porque la familia posee el derecho y el deber prioritarios de la educación, por encima del Estado, de la Secretaría de Educación Pública, de la Iglesia y de la diócesis; por encima incluso de la escuela, como instituciones que han de subsidiar a la familia en el menester de la educación, y no tienen, ninguna, la función de suplirla.*”⁶⁹¹ Esto no es más que aplicar una teleología absurda al desarrollo histórico y ya no se diga del proceso educativo, sino incluso al desarrollo del *homo sapiens*, pues sin ir más lejos, y siguiendo este desarrollo teleológico *ad absurdum*, sería posible afirmar que, en última instancia, esta utópica familia no necesitaría

⁶⁸⁸ Llano Cifuentes, Carlos, *La doctrina de la Iglesia en materia educativa y el programa nacional de educación 1984-88*. Universidad Panamericana, México, 1988, p. 100.

⁶⁸⁹ Llano Cifuentes Carlos, *Op. cit.*, p. 101.

⁶⁹⁰ De hecho *la negación del principio de subsidiariedad adquiere una modalidad de gran importancia en nuestro país, cuando se asume falsamente que sólo los entes públicos tienen un fin social, sin atender a que la iniciativa responsable de los ciudadanos posee la capacidad de alcanzar –y muchas veces con más fuerza que la del propio Estado– objetivos de indudable interés público. Cf. Ibid.*, p. 101.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 103.

siquiera de Dios para educar a sus hijos, por lo que tales “sociedades superiores” deberían permanecer en los tiempos politeístas donde no hay necesidad de Estado, ni de instituciones educativas, de religiones instituidas de Estado, y vivir evidentemente a través de la intuición de la empatía expresadas en un *hic et nunc* sin consecuencias históricas lineales ni proyectivas, aunque si cotidianas, como lo afirma el siguiente pasaje: “*Si dijimos que la educación familiar es rigurosamente pre-escolar, ahora ha de afirmarse que la influencia de los padres en las escuelas de sus hijos es, en el mismo sentido, pre-jurídica, se encuentra allende toda codificación legislativa.*”⁶⁹² Así el lugar principal de la educación, para la doctrina de la Iglesia, es la familia donde el Estado debe preservar ese espacio educativo, pues para esta doctrina, el fin de la educación es el de la persona. La precedencia educativa está en la persona. “*La precedencia educativa recae sobre la persona misma, que es la destinataria de todo quehacer pedagógico, y, al propio tiempo, el factor decisivo de toda educación verdadera.*”⁶⁹³

Se plantea así que “*en la Iglesia, en cuanto a su misión específica, debe promover e impartir la educación cristiana a la que todos los bautizados tienen derecho, para que alcancen la madurez de su fe.*”⁶⁹⁴ Independientemente de lo que proyectivamente nos ofrece estas declaraciones, resulta, por lo demás, contradictoria esta misión de la Iglesia, en tanto que como hemos visto previamente señalaba que la familia tiene precedencia, prácticamente, por sobre cualquier institución humana. Cabría preguntarse, con el mismo razonamiento soteriológico del que hemos hablado, de qué manera podría la familia, y probablemente la institución humana más básica, no ser demolida por esta teleología ya señalada, si la familia no necesita siquiera de instituciones como la propia Iglesia. Esta mencionada precedencia de la familia resulta un absurdo sin sustento teórico-práctico alguno, y aboga en el sentido de un regreso a lo negado que son los sentimientos de pertenencia y los sentidos de la acción fundamentados en el espacio privado de la familia. Es claro entonces que se trata de una inversión propuesta por la Iglesia católica en México, y por el cristianismo en general, en el sentido que es la familia la que debe gobernar sus destinos, como si todas las familias fueran iguales y se comportaran de igual modo. Lo mismo sucede con el racionalismo-secular al proponer una educación donde la Ley sea la ley del estado, por lo que privacidad de las familias debe quedar en casa y sólo aprender lo que se dice que es y debe ser el proceso de aprendizaje, como si todos aprendieran de igual modo y todos fueran iguales en el aula escolar. Por tanto se trata de una querrela de enfoques inversos, pero en el fondo con el mismo principio de división. Es una lucha traer los renos de la educación. Así lo que se pelea es la función educadora. Al respecto no hay más que citar a la misma iglesia quien afirma que “*la esencia misma*

⁶⁹² *Ibid.*, p. 105.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁹⁴ *Hombre, cultura y educación. Enchiridium de los documentos eclesiásticos sobre educación*, p. 111.

*de la misión de la Iglesia pertenece el educar. Tanto por su misión propia evangelizadora como por su tarea de informar lo temporal con el espíritu de Cristo o de construir junto con todos los hombres la ciudad terrena, tiene la iglesia, a través de sus miembros, laicos, sacerdotes y religiosos, una permanente función educadora.*⁶⁹⁵

Pero la Iglesia no se pelea el derecho del Estado en lo “*atingente a la educación que derivan del bien común, tales como el mantenimiento del orden público, el respeto a la constitución, a la moralidad pública, y promover la educación en todos los niveles, colaborando con la familia y la Iglesia, incluso a erigir institutos educativos en todos los niveles cuando lo juzgue necesario.*”⁶⁹⁶ Lo cual marca claramente que no se cuestiona incluso su administración educativa, sino el derecho de dictaminar y decidir la manera en la que se enseñe tal o cual valores. Al respecto basta con citar la consigna que refiere al hecho de que “*si en algunas circunstancias extraordinarias la autoridad civil considerase que en el modo de impartir la enseñanza católica se lesiona gravemente ese orden público, no corresponde, por parte de la autoridad civil, proceder unilateralmente la solución del problema, sino procurar con los pastores de la iglesia, el acuerdo necesario infructuoso que permita un armónico desarrollo de la tarde educativa. Proceder de otra manera implicaría el riesgo de impedir a la Iglesia el ejercicio del derecho suyo inalienable de predicar a los fieles la verdad revelada en toda su integridad y con todas sus consecuencias.*”⁶⁹⁷ Es así que lo que es claro es la lucha por ganar los espacios de designación de la verdad, es decir, de designar una moral de comportamiento a través del espacio privilegiado para hacerlo como lo es la escuela. De ahí que tan claramente la iglesia insista en el rol de la Iglesia para generar el sentido del deber ser. Se trata de acarrear a la gente a los designios de una supuesta verdad. Par la Iglesia “*la educación cristiana debe ser integral, es decir, debe extenderse a toda clase de deberes. Por consiguiente, también debe mirar a que en los fieles brote y se robustezca la conciencia del deber que tienen de ejercer cristianamente las actividades de contenido económico y social.*”⁶⁹⁸

La educación es un proceso complejo, centrado en la persona, pero que en buena parte depende de la interacción con otras personas. La visión cristiana de la educación prefigura una sociedad más humana y más justa, porque se basa en una fundamental confianza en la persona y en la comunidad, en su capacidad de crecimiento, en su capacidad de transformación de la naturaleza y de las relaciones sociales. Desde esta perspectiva, se entiende la educación como una actividad que contribuye a la creación de un hombre y una mujer nuevos y de una sociedad nueva.⁶⁹⁹ Al respecto

⁶⁹⁵ *Ibid.*, pp. 111-112.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, pp. 130-131.

⁶⁹⁹ *Presencia de la iglesia en el mundo de la educación en México* (1989), *Doc. cit.*, p. 11.

es necesario tener en cuenta que el proyecto educativo católico se apoya en la doctrina y en la gran tradición educativa de la Iglesia, pero especialmente quiere ponerse en continuidad con la obra evangelizadora de integración sociocultural realizada por los grandes misioneros del siglo XVI: Pedro de Gante, Juan de Zumárraga, Bartolomé de las Casas, Toribio de Benavente (Motolinía), Bernardino de Sahagún, Vasco de Quiroga, Alonso de la Vera Cruz, Junípero Serra y tantos otros, que con sus sabias enseñanzas y actividad incansable sembraron las bases de la actual cultura del pueblo mexicano.⁷⁰⁰ “Soledad Loaeza, por ejemplo, sostiene lo siguiente: ‘El Secretario General del CEM, Manuel Pérez Gil, afirmó hace poco que el hombre es un ser ‘ eminentemente político’, sugiriendo con ello que, para él, los problemas del poder anteceden a los de la espiritualidad del hombre. Declaraciones como ésta pueden despertar muchas suspicacias. Dada la comprobada vocación del clero mexicano a ejercer liderazgos naturales, no es descabellado temer que algunos de sus miembros estén pensándose nuevos elegidos’.”⁷⁰¹ De hecho ya connotados pensadores dudan de que las sociedades y para nuestro caso la educación esté realmente fuera de los ámbitos cotidianos de los ciudadanos. Por ejemplo “Henri Desroche señala por lo menos dos conclusiones de lo anterior, las cuales son de nuestro interés: 1) La existencia de la religión en el nivel del Estado no es necesaria para la vitalidad de la religión en la sociedad, y 2) la supresión de la religión en el ámbito del Estado no es suficiente para la supresión de la religión en la sociedad.”⁷⁰² En este sentido es claro que no porque haya separación Iglesia-Estado signifique que se separen los valores de las costumbres en el aula, sino todo lo contrario es claro que las críticas y las querellas entre Iglesia y Estado es precisamente porque se impone en el educación mal llamada laica una forzada separación entre las costumbres, las creencias y los valores de los comportamientos de los individuos, y ese es el gran dilema. La doctrina del Iglesia nos presenta la educación como un complejo proceso psicosocial que tiene por objeto perfeccionar al ser humano en todos sus aspectos y dimensiones: físicos, psicológicos, intelectuales, morales, sociales, religiosos como para desarrollar en él una infraestructura de conocimientos, destrezas y hábitos mentales y morales que le permitan enfrentar con rectitud moral e inteligencia el mundo físico y social que lo rodea y asimilar creativamente el universo de los valores.⁷⁰³

La educación protestante en México en la mayoría de los casos, tenía bastante buena reputación pues era vista en los sectores sociales en transición como un medio para facilitar el acceso a la educación, sobre todo porque los Estados liberales no cuidaban mucho de la educación

⁷⁰⁰ Proyecto educativo de la Iglesia en México. Conferencia del Episcopado Mexicano. México, 1992, p. 6.

⁷⁰¹ Soledad Loaeza, *Iglesia-Estado: ¿La guerra terminó?*, Nexos, vol. 10, núm. 113 (mayo de 1987), p. 6. en Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, El Colegio Mexiquense, a.c., FCE, México, 1993, p. 16.

⁷⁰² Blancarte, Roberto, *Op. cit.*, p. 18.

⁷⁰³ Proyecto educativo de la Iglesia en México (1992), *Doc. cit.*, p. 35.

ni en el medio rural ni en el obrero. Por regla general, la educación en el ambiente urbano era mejor que en el rural, y se tenía más cuidado de la educación superior que de la primaria. Ahora bien, las sociedades presbiterianas, bautistas, congregacionalistas y metodistas dirigieron sus esfuerzos, en primer lugar, a la primaria y la secundaria, con lo cual ayudaron a sectores descuidados por el Estado.⁷⁰⁴

Ciertamente el proyecto educativo protestante se distinguía en algunas medidas del católico y del llamado positivista. En primera instancia porque rechazaba la visión *“neotomista del mundo, la cual consideraba la sociedad como un orden natural, corporativo, integral y vertical. En el segundo criticaba su cientismo y su ateísmo que pretendía eliminar el problema moral, y fundar la modernidad meramente en la fuerza unificadora de la ciencia, la cual iba a permitir un progreso económico que acabaría por conducir a la democracia. Mientras que el positivismo fortalecía los valores corporativos autoritarios de una cultura política forjada a través de signos de catolicismo, las prácticas democráticas se relegaban ad calandas graecas, cuando las masas al fin supieran leer y escribir.”*⁷⁰⁵ Sin embargo a pesar de estas diferencias el proceso soteriológico de énfasis en el individualismo, de salvación, y la promesa de un mejor estado del alma y el cuerpo en algún lugar del entorno espiritual del hombre seguía vigente. En esto ninguno se diferencia. De hecho los maestros de escuela, pastores y misioneros protestantes estaban también convencidos de que América Latina debía asimismo, buscar el camino del progreso través de las transformaciones económicas que aseguraba el capitalismo. *“Pero esta búsqueda del progreso económico debía cimentarse en la democracia, y ésta en el individualismo-ciudadano, sujeto de una soberanía nacional por construirse y fortalecerse en las urnas. La gran importancia que la pedagogía protestante daba al individuo vinculaba la práctica de los principios transmitidos por los preconizadores anglosajones de la pedagogía activa, como John Dewey y Georges Coe, con la transmisión de las ideas políticas liberales, fundamento de la libertad de conciencia, y los principios teológicos del libre examen, exaltados en un contexto antidemocrático.”*⁷⁰⁶ Es sin duda a partir de estos elementos que vemos con mayor fuerza la semejanza entre el proyecto liberal educativo del proyecto republicano y el protestante. De hecho es importante mencionar que la aportación fundamental de la pedagogía protestante, practicada tanto en los templos como en las escuelas a partir de los años setenta del siglo XIX y hasta los treinta del presente siglo, se caracterizaba porque inculcó una cultura política antiautoritaria. Esta cultura política democrática se cimentó en la conversión del individuo, signo del acceso a la responsabilidad religiosa y moral

⁷⁰⁴ Bastian Jean-Pierre (Compilador), *Protestantes, liberales y francmasones*. FCE, CEHILA. México, 1989, p. 130.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 136.

mediante libre examen. Se aliaba al liberalismo radical y anticatólico pero no antirreligiosa, antipositivista, pero sin rechazar el valor de la ciencia y de la razón para investigar el progreso.⁷⁰⁷

Lo anterior ciertamente da cuenta de la influencia del protestantismo en la educación sea de manera clara o intrínseca, pero también de las querellas que contuvieron los protestantes con los católicos, pues lo que se proponían las sociedades protestantes era lograr un cambio global en los valores, *“una reforma religiosa que llevará a una sociedad impregnada del catolicismo así una sociedad nueva, en la que los actores religiosos y sociales ya no fueran los actores colectivos de la sociedad corporativista, sino el pueblo, considerado como conjunto de individuos, de ciudadanos. Por lo tanto, las congregaciones, en cuanto sus sesiones donde se enseñaban en estos conceptos nuevos del mundo-centrados, no en el orden natural preestablecido por derecho divino, sino sobre el individuo como sujeto de la vida religiosa y política-fueron verdaderos laboratorios de inculcación de prácticas democráticas. Con sus selecciones, sus asambleas, sus mesas directivas, las asociaciones protestantes propiciaban un espacio donde se podía experimentar lo censurado en la práctica por el gobierno porfirista, aunque formalmente existieran los derechos democráticos de la constitución.”*⁷⁰⁸ De ahí que se pueda decir que la relación educación protestante gobierno mexicano siere han estado estrechamente vinculados. De hecho las enseñanza protestante ha sido un acento sobre las prácticas democráticas a partir de su énfasis sobre el individuo como gente de progreso, en la medida en que su acción se fundaba en una moral cristiana forjadora del carácter y de la responsabilidad individual.⁷⁰⁹

*“En la educación, la postura protestante se elaboraba en oposición a la visión católica. Ese antagonismo tenía hondas raíces históricas, y la afirmación del libre albedrío del sujeto cristiano era en sí misma una negación del corporativismo católico. En las escuelas protestantes no se intentaba defender la existencia de un orden natural al que el individuo se incorporaba a su nacimiento; en ellas el alumno debía ‘estudiar la constitución de la patria, saber cómo está gobernado y cuáles eran sus derechos y privilegios como individuo y ciudadano’.”*⁷¹⁰ De esta forma, si bien había una cierta oposición entre la pedagogía protestante y la católica, así también tomaba sus distancias con la enseñanza oficial, en particular frente un positivismo que pretendía prescindir de toda base moral,⁷¹¹ no significó que el protestantismo tal y como sucedió con el liberalismo económico y con la racionalización de las formas de trabajo se hayan separado, al contrario terminaron por integrarse y fortalecerse unos con otros.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁷⁰⁸ Bastian Jean-Pierre (1989), *Op. cit.*, p. 143.

⁷⁰⁹ Bastian Jean-Pierre (1989), *Op. cit.*, p. 144.

⁷¹⁰ Bastian Jean-Pierre (1989), *Op. cit.*, p. 144.

⁷¹¹ Bastian Jean-Pierre (1989), *Op. cit.*, p. 145.

III.3. Sistema de Creencias Racionalista-Secular

“Son los intereses materiales e ideales, no las ideas (Weltbilder), quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las ‘imágenes del mundo’ creadas por las ‘ideas’ han determinado, con gran frecuencia, como guardagujas (Weichensteller), los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses’.”

Max Weber.⁷¹²

Sobre la razón y el racionalismo

El interés que porta esta cita extraída de Max Weber tiene que ver no sólo con el hecho de que ésta resume claramente la manera en la que el sociólogo alemán ha llevado toda su reflexión tanto teórica como metodológica sobre el advenimiento del mundo moderno, y que sin duda es marco de referencia en esta investigación, sino también por el hecho de que esta frase sustenta en cierta medida la tesis sobre la importancia de las “imágenes del mundo” o lo que nosotros hemos apelado como el imaginario y su importancia en la conformación de los sentidos de la acción (identidad). Ciertamente no será aquí efecto de discusión si las imágenes del mundo son “creadas por las ideas”, o si como lo hemos establecido aquí en rubros anteriores. Es el imaginario el que contextualiza y conforma las ideas, pues no haríamos más que entrar en el centro del debate de lo que denominamos la *Guerra epistemológica de los dos mil años* (empezando por Platón y Aristóteles) y del cual no compete en este espacio. Simplemente basta con retener que estas imágenes del mundo *han determinado como guardagujas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses*. Aquí encontramos sin duda un aporte importante para la comprensión de la conformación de las ideologías y los valores, tanto como de los sistemas de creencias. No obstante habría que interrogarnos en el marco de esta investigación, qué sucede cuando estas acciones impulsadas por ciertos intereses se imponen al total de los demás intereses. En otras palabras estos intereses (encarrilados por las imágenes del mundo) se establecen como únicos e universales sobre todos los demás existentes en un espacio dado. Es precisamente desde este enfoque que se plantea que es a través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura que se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables.⁷¹³ Aún más, estos valores e ideologías se vuelven incuestionables en su universalidad al punto que terminan por constituirse en las creencias de todos los grupos (esta es la lógica de interrelación entre habitus socio-históricos diferenciados que denominamos Conquista dóxica). En el capítulo anterior planteamos las características y elementos esenciales de lo que se puede denominar una creencia. Faltaría ahora saber si hablar de la

⁷¹² Weber, Max, (2003), *Op. cit.*, p. 33.

⁷¹³ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 82.

Modernidad ilustrada occidental, del capitalismo moderno y junto con éstos la noción de Desarrollo conforman lo que hemos denominado un sistema de creencias racionalista-secular característica de nuestra época, a la par de lo que son los sistemas de creencias étnico-indígena y cristiano histórico. Más aún faltaría ver si este sistema de creencias encuentra el desenvolvimiento y expresión de sus diferentes iglesias en la noción de desarrollo, donde las políticas de educación no son más que una forma concretizada de difusión y promoción de dicho sistema de creencias.

Lo anterior no nos invita más que a hacer una serie de diferencias en torno a lo que se refiere este racionalismo-secular, y enfocar nuestra atención a ellas. Hablar del sistema de creencias racionalista-secular es hablar entonces, al igual que los otros dos sistemas evocados aquí, de una diversidad enorme de tendencias, corrientes, doctrinas, dogmas enmarcados en sus propios contextos socio-históricos y espaciales (creencias menores), pero consolidados por una Creencia común (Creencias Mayores). Sin duda, se pueden encontrar las raíces del racionalismo-secular en la larga data que sustentan sus principios. Para algunos autores *“la razón se manifiesta por el poderío de sentir (en griego, el intelecto, **noûs**, que quiere decir primeramente “le flair”), es decir, el hecho de juzgar, de decidir, de actuar al observar la justicia, cualquiera que sea el precio a pagar. También puede dejarse seducir y actuar por el cálculo, en vistas de fines injustos.”* Por tanto ciertamente se trata de una instancia interior al ser humano, un proceso mental como lo hemos descrito en el capítulo anterior, que termina siempre por ser instrumentalizado para beneficio de unos y perjuicio de otros. Como vimos en la gráfica sobre la constitución de los sistemas de creencias; el miedo, el temor, el deseo, la empatía, las “perturbaciones del alma” invocan a la necesidad de la construcción de una serie de elementos que den sentido a la acción que nosotros realizamos individualmente o en grupo. Ahora bien lo más importante a destacar en lo que a la noción de razón compete y que es central en nuestra investigación es que ella significa ante todo la facultad de argumentar, de calcular y de elegir en una situación de la vida cotidiana y referida a los aspectos trascendentales de sí mismo y del grupo de pertenencia. Asimismo es interesante observar que en la tradición filosófica occidental, se considera que la razón puede verse afectada por las pasiones y las emociones, pues éstas pueden infectarla y corromperla (Montaigne). Estas características prejuiciosas para la razón serán sin duda la base del establecimiento y justificación del sistema de creencias racionalista-secular sobre los demás en la llamada Modernidad.

En efecto, una serie de elementos, interpretaciones y preconociones han rodeado la noción filosófica de razón. Una de estas asociaciones es aquella relativa a la noción de individualismo, individuación –sin que esto signifique el desdén de la importancia de la interacción que existe entre individuos. A la razón también se le ha asociado la noción de voluntad (es decir, de ir hacia adelante), y de una forma de funcionamiento universal en todos los individuos. Es sabido que la

noción de *impulso* ha sido más bien asociada a las emociones y las pasiones, contrariamente a la de voluntad. Por lo que el impulso y la voluntad a pesar de ser complementarias, se han visto diferenciadas por este proceso de dicotomización característico del pensamiento racionalista-secular. Ahora bien, ciertamente Weber ha marcado la diferencia que existe entre diferentes racionalidades de las cuales la magia sería una de tantas, tal y como se planteó en el capítulo anterior, pero eso no significa según los autores que el proceso mental inscrito en la razón (y no en la racionalidad) no exista igual en todos los seres humanos.⁷¹⁴ Independientemente de lo que opinemos al respecto, lo anterior es de suma importancia para nuestro análisis, pues esta supuesta universalidad hace que la razón se vea instrumentalizada y se le atribuya ser la propietaria de la verdad, y más aún de la verdad que legítimamente se puede imponer a otras posibles verdades. Heráclito, ya nos lo hizo saber desde hace tiempo al citar a Sextus Empiricus cuando “*afirma que la razón es el criterio de la verdad: no hablando de cualquier razón, sino la razón común y divina [...] Y según Demócrito: Del ejercicio de la razón preceden estas tres cualidades: deliberar bien, hablar sin equivocarse y actuar como se debe.*”⁷¹⁵ He aquí precisamente las premisas de un tipo de juicio particular perteneciente a una época y a un lugar específicos. No es coincidencia que la razón como noción de verdad absoluta empezará a esbozarse en los siglos IV y VI a.c. en el mundo occidental helénico, justo en el momento del advenimiento de los primeros signos de monoteísmo y racionalidad euclidiana (pensamiento del Uno). Es precisamente en la reducción del pensamiento de la operación matemática donde “*se halla implícita la sanción del mundo como su propia medida. Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos. [...] De este modo, la Ilustración recae en la mitología de la que nunca supo escapar.*”⁷¹⁶ De esta manera el modo de procedimiento matemático se ha convertido, para decirlo de manera tajante, en ritual del pensamiento racionalista-secular.⁷¹⁷ Tampoco es coincidencia que en la misma Génesis del Antiguo Testamento (la Torah-la ley) ya por esas épocas se argumente sobre la razón (divina) y sobre la universalidad de ésta. “*Los conceptos filosóficos con los que Platón y Aristóteles exponen el mundo elevaron, mediante su pretensión de validez universal, las relaciones por ellos fundadas*

⁷¹⁴ Aquí es importante hacer una primera diferenciación entre razón y racionalidad. La primera es el acto mental característico de todos los seres humanos, la segunda es una forma de fundamentar los diferentes procesos mentales, entre los cuales están la razón. Puede haber así diferentes racionalidades como la magia, la racionalidad religiosa, la racionalidad mítica o la racionalidad instrumental de occidente. Ahora bien el racionalismo son las doctrinas que emanan de una cierta racionalidad. De ahí que se hable del sistema de creencias racionalista-secular.

⁷¹⁵ Bertrand Saint-Serin, *La Raison*, PUF., Col. Que sais-je ?, 2003, París, p.5

⁷¹⁶ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 80.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

*al rango de realidad verdadera.*⁷¹⁸ Ciertamente, la razón es un proceso mental común a todos los seres humanos, pero la racionalidad de la razón (divina primero, secular después) que se plantea como universal e indivisible porque proviene de aquello que es sobre-natural, que viene del más allá, de los factores externos al ser humano, y por tanto de las mismas fuerzas divinas del mundo que lo construye no es por tanto tan cierto. La cuestión interesante para nosotros es que esta trascendencia es retomada y va a ser apropiada a lo largo del tiempo por la lógica monoteísta de la que ya hemos hablado. Se dice que *“la explicación más antigua, que se encuentra tanto en la Biblia como en la filosofía griega, es que la razón proviene de una fuente no humana. Según el libro de la Génesis, Dios fabrica a los animales y hombres de la misma manera con la tierra. Pero él agrega, cuando se trata de hacer el hombre, un ingrediente suplementario: lo dota, a través de su soplo (rouah), de un espíritu que lo hace similar al mismo Dios.”*⁷¹⁹ Recordemos que estas premisas calificadas por el racionalismo secular como religiosas no dejan de tener efecto y huella sobre este mismo racionalismo, pues no hay que desdeñar que las primeras frases del Antiguo Testamento que dice: *“Al principio Dios creó el cielo y la tierra. [...] Dios vio que la luz era buena: y Dios separó la luz de las tinieblas”* son signo y huella también de la ciencia ilustrada aún presente en la actualidad, y por tanto signo y herencia de la manera de conceputar las políticas públicas a los grupos humanos. Lo anterior sin duda es lo que ha llevado a tantas reflexiones a asociar el racionalismo secular, que tuvo su mayor auge con la Ilustración con el monoteísmo y la tradición judeo-cristiana. Al respecto baste con dar cuenta que al decir que la tierra estaba vacía (*chiffre* en árabe), se alude a una forma de interpretación del mundo. Así al ser vacía la tierra es designio y responsabilidad de Dios; después de los hombres y de la ciencia ilustrada. La tierra es controlable y nominable y por tanto dominable. Véase entonces el lazo de la razón con la *palabra* en tanto que es poder de nominación. Y la ilustración no es más que esta exacerbación del proceso de nominación del mundo entero. *“La Ilustración, en cuanto nominalística, se detiene ante el nomen, el concepto indiferenciado, puntual, el nombre propio. [...] El mundo desencantado del judaísmo reconcilia la magia mediante su negación en la idea de Dios. La religión judía no permite ninguna palabra que pudiera consolar la desesperación de todo mortal. Esperanza vincula ella únicamente a la prohibición de invocar como Dios a aquello que no lo es, de tomar lo finito como infinito, la mentira como verdad. La garantía de la salvación consiste en apartarse toda fe que intente*

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁷¹⁹ Bertrand Saint-Serin, (2003), *Op. cit.*, p. 5. No es aquí espacio para debatir sobre la importancia del *Rouah* en la reflexión sobre la noción de razón, sólo nos permitimos invitar al lector a vislumbrar las cercanías etimológicas y teológicas entre el *rouah* (viento, soplo, creación), con la del rey (aquel que está en contacto directo con Dios).

*suplantarla.*⁷²⁰ He ahí la base de la propuesta soteriológica pues no sólo se trata de referir a la salvación en un momento futuro, sino de nominar el tiempo y lugar de esa salvación. Así la razón al venir de Dios, es Una y se reparte entre los seres humanos. Pero como lo dice el libro de la *Génesis*, la luz es *buena* por lo que la separación entre lo bueno y lo malo se establece a través de la luz (lo bueno) de la Ilustración y de las tinieblas de la noche (lo malo). Este es el principio de la moral, es el principio de la *esquizo* (separación), de la división, que a la postre se transfigurará en la separación de lo público y lo privado. Nos preguntamos ahora si el día existiera sin la presencia de la noche. ¿Qué sería de la humanidad ensombrecida en años infinitos de luz?

Se establece de esta manera que es precisamente que con la razón el ser humano negocia, calcula, argumenta, mercanta, es decir, tiene que ver con todo aquello relativo a lo material y a la producción de lo material. Razón es sinónima pues de la *ratio* que significa cálculo, y por extrapolación significa pensar, estimar, juzgar. De esta manera no vemos cómo un mago no utilizaría la razón desde su racionalidad para negociar con las divinidades o las energías del más allá. Es sabido que los ritos del chamán se dirigen al viento, a la lluvia, a la serpiente en el exterior o al demonio en el enfermo, y no a elementos o ejemplares. No es uno y el mismo espíritu el que practica la magia; varía de acuerdo con las máscaras del culto, que deben asemejarse a los diversos espíritus. “*El mago se asemeja a los demonios: para asustarlos o aplacarlos, él mismo se comporta de forma aterradora o amable. [...] Imagen y semejanza del poder invisible. Pero el carácter sagrado del hic et nunc, la unicidad del elegido, que adquiere el sustituto, lo diferencia radicalmente, lo hace –incluso en el intercambio– insustituible.*” En efecto, la diferencia entre racionalidad mágica y racionalidad ilustrada es precisamente que en la primera se observa la ausencia de esta esquizofrenia, de esta Unidad y de esta supuesta universalidad que le atribuye el racionalismo secular a la razón que éste instrumentaliza. La ciencia pone fin a dicha racionalidad mágica tal y como en su tiempo los profetas lo hicieron para reivindicar su religión unitaria. El cambio fue que en la ciencia no hay *sustituibilidad* específica: hay víctimas, pero ningún Dios. La sustituibilidad se convierte en *fungibilidad* universal.⁷²¹ Por tanto el problema aquí, no es la razón en sí misma, sino el racionalismo, es decir, el trato que se hace de un proceso mental propio del ser humano. Así, al plantear que la razón viene de un solo Dios, al plantear que tiene que ver con lo material, con el fabricar (*faber*), pierde todo su carácter aldeano y politeísta que pudiera contener en otros contextos para volverse un elemento del discurso de la Unidad. Precisamente al asociar la razón a la acción de Dios, es decir, que a través de su acto de creación y fabricación Dios puso orden al caos, se promueve la idea de una sola entidad ordenada del mundo. “*En la sustitución de*

⁷²⁰ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998). *Op. cit.*, p. 77. Los subrayados son míos.

⁷²¹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 65.

la herencia mágica [...] se expresa la organización de la vida **ordenada** mediante el comando y determinada por los hombres libres. El sí mismo, que aprendió el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, identificó muy pronto la verdad en cuanto tal con el pensamiento **ordenador**, sin cuyas firmes distinciones aquélla no podía subsistir. [...] Las divinidades ctónicas de los aborígenes son desterradas **al infierno**, en el que la tierra se transforma bajo la religión solar y luminosa de Indra y Zeus.”⁷²² Dios puso así, orden a la lucha entre los dioses, siendo él, el vencedor, o al menos el propietario legítimo de la producción del sentido. Así llega la era de la Luz, la era de la Ilustración. “El Dios supremo entre los dioses emerge con este mundo burgués, en el que el rey, en cuanto jefe de la nobleza armada, somete a los vencidos.”⁷²³ Ante esto, es posible imaginarnos quizá, lo que sucedería cuando se contraviene a la insignia conocida que dice: *Cuando los dioses están en lucha, los hombres estarán tranquilos*. Esto no es más que la socio-historia de la Modernidad y de la que denominamos Conquista dóxica.

No nos abocaremos a hacer una genealogía de la razón, pues ya muchos estudios lo han y lo están haciendo; sólo vale dar cuenta que cuando se habla de racionalismo es hablar de una forma de apropiarse del sentido que la razón ofrece, a través de una serie de técnicas características a una tradición. Dicha tradición puede favorecer la magia, otra el mito, otra lo religioso, pero todas pasan y translucen con la razón. Ésta es la síntesis de las tres. De ahí que cada una pueda considerarse como una racionalidad en sí misma. La problemática surge cuando esta racionalidad impone y plantea que su forma de instrumentalizar la razón es la única posible, y no sólo eso, sino que ésta se vuelve incuestionable y aparentemente lógica y natural para todos (Conquista dóxica). “La Ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del mito y constituirlos en señores. [...] El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia [...] todas estas actitudes y otras semejantes han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas. [...] Por tanto, la superioridad del hombre reside en el saber. [...] Hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad; pero si nos dejásemos guiar por ella en la

⁷²² *Ibid.*, p. 69. Los subrayados son míos. No vale insistir aquí en el carácter henoteísta al que hacen alusión los autores. Por el contrario sí podemos citar cuando dice que “como la cosa o el instrumento material, que se mantiene idéntico en diversas situaciones y así separa el mundo –como lo caótico, multiforme y disparatado– de lo conocido, uno e idéntico, el concepto es el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar donde se las puede aferrar. [...] Pero en la medida en que la Ilustración tiene razón contra todo intento de hipostasiar la utopía y proclama impasible el dominio como escisión, la ruptura entre sujeto y objeto, que ella misma impide cubrir, se convierte en el índice de la propia falsedad y de la verdad. La condena de la superstición ha significado siempre, a la vez que el progreso del dominio, también su desenmascaramiento.” p.92.

⁷²³ *Ibid.*, p. 68.

invención, entonces podríamos ser sus amos en la práctica.”⁷²⁴ He ahí la relación que hacemos con la noción de creencias, es decir, este proyecto se ha vuelto incuestionable en sus principios, aunque se hayan puesto en duda (por las diferentes iglesias del desarrollo) la eficacia de sus modos de aplicación. ¿Quién se atrevería a negar, que se es hombre o mujer del progreso? Así, el confinamiento en este mundo, de la racionalidad mágica y luego del politeísmo, primero por parte de los profetas de las antiguas tradiciones históricas de salvación, así como tiempo después el confinamiento que hizo el racionalismo de la Ilustración con la racionalidad teológica, no son más que descripciones históricas de una larga lucha por la apropiación legítima de la producción de lo simbólico y del Sentido de la acción (identidad -Sentido de la acción-). En las grandes mutaciones de la civilización de Occidente, “*desde la transición a la religión olímpica hasta el Renacimiento, la Reforma y el ateísmo burgués, siempre que nuevos pueblos o clases reprimieron más decididamente al mito, el temor a la naturaleza incontrolada y amenazadora, consecuencia de su misma materialización y objetivación, fue degradado a superstición animista, y el dominio de la naturaleza, interior y externa, fue convertido en fin absoluto de la vida.*”⁷²⁵ La cuestión efectivamente en todo ello es que estas luchas resultan precisamente en genocidios culturales, en destrucciones de otras formas enriquecedoras de darle sentido a la acción. Verbigracia el mundo de la magia contiene diferencias, cuyas huellas han ido desaparecido incluso en la forma lingüística. Las múltiples afinidades entre lo existente han sido reprimidas por la “*relación única entre el sujeto que confiere sentido y el objeto privado de éste, entre el significado racional y el portador accidental del mismo. En el estadio de la magia, sueño e imagen no eran considerados como meros signos de la cosa, sino como unidos a ésta mediante la semejanza o el nombre. No se trata de una relación de intencionalidad, sino de afinidad. La magia como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no en una creciente distancia frente al objeto. La magia no se fundamenta en la «omnipotencia del pensamiento». [...] La «imperturbable confianza en la posibilidad de dominar el mundo», que Freud atribuye anacrónicamente a la magia, corresponde sólo al dominio del mundo, ajustado a la realidad, por medio de la ciencia más experta. Para que las prácticas localmente vinculadas del brujo pudieran ser sustituidas por la técnica industrial universalmente aplicable fue antes necesario que los pensamientos se independizasen frente a los objetos.*”⁷²⁶ Esta *independización* es la que se conoce como proceso de secularización. Así, la cuestión no es saber si la razón es más eficaz sobre la naturaleza que la magia, o si la ciencia nos

⁷²⁴ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, pp. 59-60.

⁷²⁵ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 85.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 66, Véase también R.H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York, 1940, p. 344 y Sigmund Freud, *Totem y Tabu*, en *Obras completas*, trad. de López-Ballesteros, vol. V, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, pp.1804 y s. Los subrayados son míos.

evita caer en el error y llegar a la verdad (Cf. *El mito de la Caverna* de Platón), sino que el mundo al ser y estar lleno en su vastedad, al ser complejo en su diversidad, contiene una multiplicidad de sentidos de la acción que acontecen todos los días en el aquí y el ahora. De ahí la imposibilidad de un solo Dios, de una sola forma de instrumentalizar la razón (racionalidad) a dar sentido absoluto a la acción. Ha ahí “el monoteísmo como problema político.”⁷²⁷

Esta lucha llegó de igual modo al área de lo que ahora es México a través del proceso de la Conquista española, teniendo los mismos resultados conocidos por todos en otras esferas y contextos del mundo; resultados de imposición y desdén sobre otras formas de racionalidad, sobre otros sistemas de creencias. Precisamente lo que aquí se quiere dar cuenta de manera panorámica es la forma en la cual este racionalismo que llamamos secular ha instrumentalizado la razón; proceso mental característico de todo pueblo y ser humano. De ahí que se trate de un análisis no de la razón en sí misma, sino del análisis socio-histórico del racionalismo-secular, que tuvo ciertamente sus raíces hace ya dos mil quinientos años, pero que tomó fuerza, se consolidó y se impuso como legítimo hace apenas quinientos años; justo por coincidencia o no, en el momento del encuentro entre dos mundos en el continente americano. No es por casualidad que en los capítulos anteriores hayamos hablado de la “*desmagización del mundo*” más que del conocido *desencantamiento del mundo* para dar cuenta no sólo de lo que ha significado el advenimiento de la incertidumbre en el mundo, sino también lo que significa la evacuación de la racionalidad mágica del mundo público de los hombres, al menos si hablamos de occidente. Así, “*el desencantamiento del mundo es la liquidación del animismo. Jenófanes ridiculiza la multiplicidad de los dioses porque se asemejan a los hombres, sus creadores, con todos sus accidentes y defectos, y la lógica más reciente denuncia las palabras acuñadas del lenguaje como falsas monedas que deberían ser sustituidas por fichas neutrales. El mundo se convierte en caos y la síntesis en salvación. [...] En el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. [...] Las cosmologías presocráticas fija el momento del tránsito. Lo húmedo, lo informe, el aire, el fuego, que aparecen en ellas como materia prima de la naturaleza, son precipitados apenas racionalizados de la concepción mítica. Mediante las Ideas de Platón, finalmente, también los dioses patriarcales del Olimpo fueron absorbidos por el logos filosófico.*”⁷²⁸ Ciertamente la Ilustración reconoció en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica a los antiguos poderes y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales. No obstante a partir de ese momento *la materia* se volvió la dominadora en el espacio de lo simbólico sobre la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes y de cualidades ocultas terminando por establecer que “*lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es*

⁷²⁷ Sin duda hacemos referencia al ya clásico libro de Eric Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Ed. Minima Trotta, Madrid 1999.

⁷²⁸ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, pp. 61-62. Los subrayados son míos.

sospechoso para la Ilustración.”⁷²⁹ He aquí la gran particularidad heredada de la Ilustración y que es muy observable en el llamado Desarrollo del mundo.

Varios autores han recalcado la importancia de esta manera de apropiarse de la razón, de este proceso mental, como la característica de un momento y espacio particulares, es decir, la modernidad ilustrada. Así el racionalismo-secular no es una forma de producción universal para todos los grupos humanos como se ha elaborado dóxicamente en los últimos quinientos años. Es aquí en donde toma sentido la necesidad de entender el racionalismo de la época moderna secular occidental como un sistema de creencias que se ha impuesto a otros, y que al designarse como la lógica única del sentido simbólico de la acción incuestionable y universal, por tener el justificante mismo de que precisamente no tiene nada de religioso, entra en esta socio-historia de la lucha por la imposición de creencias y doxas del mundo (lógica del habitus socio-histórico). *“La fe se revela continuamente como del mismo carácter que la historia universal, que ella quisiera dominar; en la época moderna se convierte incluso en su instrumento preferido, en su astucia particular. Imparable es no sólo la Ilustración del siglo XVIII, como Hegel reconoció, sino también, como nadie supo mejor que él, el movimiento mismo del pensamiento. [...] La paradoja de la fe degenera el fin en vértigo, en el mito del siglo XX, y su irracionalidad se transforma en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie.”*⁷³⁰

Así lo importante en este apartado *“es conocer las características peculiares del racionalismo occidental, y, dentro de éste, del moderno explicando sus orígenes [...] el desarrollo de una conducción de vida económica racional (die Entwicklung einer wirtschaftlich rationalen Lebensführung) que también encontró la oposición de fuertes resistencias internas. Entre los elementos formativos más importantes de la conducción de vida (Lebensführung) se cuentan, en el pasado, la fe en los poderes mágicos y religiosos y la consiguiente idea del deber ético.”*⁷³¹ Ahora bien lo importante para nuestro estudio de caso es dar cuenta que el sistema de creencias racionalista-secular, no es un sistema desconectado o completamente diferente de los dos precedentes. En este sentido ciertamente un católico al ser *“más tranquilo; dotado de menor impulso adquisitivo, prefiere una vida bien asegurada, aún a cambio de obtener menores ingresos, a una vida en continuo peligro y exaltación, por la eventual adquisición de honores y riquezas”*,⁷³² pero ello no significa que no haya vínculo entre cristianismo, incluso catolicismo y racionalismo-secular. Esto es lo que nos llevará por consiguiente a entender el vínculo entre individualismo,

⁷²⁹ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁷³⁰ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 74.

⁷³¹ Weber, Max, (2003), *Op. Cit.*, pp.65-66.

⁷³² *Ibid.*, p. 84.

cristianismo y racionalismo-secular. Bien ha sido argumentado de manera sólida al decir que el racionalismo-secular, es una ideología que encuentra sus raíces en el individualismo cristiano e incluso en el proceso de protestización del mundo, si se toma éste como la exacerbación del contacto individual de cada ser humano con la fuerza divina. Esta protestización del mundo significa entre otras cosas según el juicio tanto de la Ilustración como del protestantismo, que “*quien confía en la vida directamente, sin relación racional con la autoconservación, recae, en la prehistoria. [...] La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientados a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. [...] La exclusividad de las leyes lógicas deriva de esta **univocidad** de la función, en última instancia del carácter coactivo de la autoconservación. Ésta termina siempre de nuevo en la elección entre supervivencia y ocaso, que se refleja aún en el principio de que dé dos proposiciones **contradictorias** sólo **una** puede ser verdadera y la otra falsa.*”⁷³³

De esta manera es evidente que habría que dar cuenta de que “*se trata de un ‘racionalismo’ específico y peculiar de la civilización occidental. [...] Hay, por ejemplo ‘racionalizaciones’ de la contemplación mística (es decir de una actividad que, vista desde otras esferas vitales, constituye algo específicamente ‘irracional’), como las hay de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada una de estas esferas puede ser ‘racionalizada’ desde distintos puntos de vista, y lo que desde uno se considera ‘racional’ parecer ‘irracional’ desde otro. Procesos de racionalización, pues, se han realizado en todos los grandes ‘círculos culturales’ (Kulturkreisen).*”⁷³⁴ He ahí el meollo del asunto, saber si el racionalismo-secular ha terminado por establecer lo que es o no es error y verdad, lo que existe o no existe en una realidad, lo que se puede o no puede expresar en el espacio público de la sociedad.

⁷³³ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 83. Los subrayados son míos.

⁷³⁴ Weber, Max, (2003), *Op. cit.*, pp.65-66.

III. 3.1. Racionalismo y modernidad: cómplices de una época anunciada

“Hoy, que la utopía de Bacon de «amos de la naturaleza en la práctica» se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la constricción que él atribuía a la naturaleza no dominada. Era el dominio mismo. En su disolución puede ahora agotarse el saber, en el que según Bacon residía sin duda alguna «la superioridad del hombre». Pero ante semejante posibilidad la Ilustración se transforma, al servicio del presente, en el engaño total de las masas.”

Max Horkheimer, y Theodor W. Adorno.⁷³⁵

“Piensa que, según el refrán, un buen pagador es dueño de la bolsa de cualquiera. [...] Nada contribuye tanto a hacer progresar en la vida a un joven como la puntualidad y la justicia en todos sus negocios. Por eso, no retengas nunca el dinero recibido una hora más de lo que prometiste, para que el enojo de tu amigo no te cierre su bolsa para siempre.”

Max Weber.⁷³⁶

¿Y el *ahorita* qué?

Controlar la naturaleza, crear responsabilidad y confianza a través del cumplimiento de la palabra; eso es la insignia que forma parte de los principios del desarrollo para llegar al bienestar de todos. Acaso se trata de un cotidiano visible y vivible en la realidad del mexicano. Es claro que nuestras formas de comportamiento no van de la mano con un ascetismo y moralidad intra-mundana. El *ahorita* ¿es parte de la tradición mexicana o es una creencia? En realidad todos saben que se trata de una estrategia, de una respuesta construida quizá no de manera consciente pero que refleja claramente lo opuesto a aquello esperado por un sistema de desarrollo de tipo soteriológico. Es en este sentido que las reflexiones que vienen de ser esbozadas en los últimos dos apartados dan cuenta indudablemente de una relación harto intrínseca entre el racionalismo de tipo secular y la Modernidad como espíritu del tiempo que ésta hace énfasis en la marca de un tiempo específico en la historia de la humanidad occidental.

El racionalismo-secular, inscribiéndose en un individualismo y teniendo sus raíces en el cristianismo histórico, se ha ido constituyendo en un sistema de creencias. Precisamente, se puede establecer que dicha constitución de creencias tomó forma en el momento en que sus principios pudieron establecerse y dominar sobre otros sistemas de creencias. Ha sido en el momento en el que el núcleo duro común de su Creencia mayor pudo dominar sobre otras creencias que se dio de manera más clara su advenimiento. Este momento ha sido aquel que se ha denominado como la era de la Modernidad occidental.

Denominada como tal, la Modernidad constituye un *Espíritu del tiempo (Zeitgeist)* que ha favorecido el establecimiento del racionalismo secular durante siglos de historia en una creencia

⁷³⁵ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 95.

⁷³⁶ Weber, Max, (2003), *Op. cit.*, p. 93.

legítima y verdadera. La Modernidad como tal se ha sostenido y se sigue sosteniendo entonces a partir de este sistema de creencias. Diciéndolo de manera esquemática, se ha basado y fundamentado a partir de la sacralidad que se ha constituido en el racionalismo-secular. Como veremos, dicho sistema invoca particularmente el arribo del progreso de todos los pueblos a partir de un tipo de lógica y calculabilidad específicas de la técnica como únicos instrumentos para alcanzar dicho progreso; sea que se hable de la técnica en términos de política, de economía, de materialidad, de lo social. Es en este sentido que se plantea que el reino de la libertad termina por encontrar su valor de manera cuantitativa, mecánica, donde la naturaleza, afirmada como enteramente extraña, termina por convertirse en la primera mitología totalitaria y terminar por absorber la libertad a la cual le han apostado como forma de emancipación del individuo. Por paradójico que sea, cuando el sistema racionalista-secular termina por monopolizar la palabra, es decir el poder de nominación, termina por renunciar al pensamiento. Así, la libertad no es forma de consolidación de la elección comunitaria, es decir, forma de comunalización expresada en el espacio público, sino que se vuelve forma deificada fundamentada en las matemáticas y en el material, en la máquina y la organización ordenada de las elecciones humanas, es decir, en la forma deificada de la elección en el consumo. “*La Ilustración ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar a los individuos ha dejado a la totalidad indefinida, la libertad de volverse, en cuanto dominio sobre las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres.*”⁷³⁷ Se trata sin duda no solamente de un cambio en las dinámicas de lo cotidiano sino en un cambio en las percepciones del mundo, cuya cuestionabilidad es inexistente, sino es más que para justificar que no se trata de un sistema de creencias. Se puede entonces reiterar el postulado aquí esbozado, según el cual es posible observar diversas formas de religiosidad según el lugar y el momento en el que se aborde la cuestión sin tener que limitarnos a lo que comúnmente se había denominado como religión, a la vez que se pueden vislumbrar formas de religiosidad antes no percibidas en la dinámica de las sociedades.

Como se ha hecho alusión, esto último tiene que ver de manera muy directa con lo que llamamos el *Espíritu del tiempo* y con la manera en la cual repercute en el cotidiano y en la actividad histórica de cada sociedad. Recordemos que para Weber precisamente la “coincidencia” histórica en la región Norte-este de Alemania, entre una ética intramundana calvinista del trabajo (*beruf*) y un momento específico del mundo occidental, tuvo como acción no deseada el cambio de la trayectoria que ya traía consigo desde tiempo atrás el capitalismo del mundo occidental. Lo anterior sin duda tuvo como factores protagónicos del cambio “una cierta interpretación del sentido de la **predestinación** calvinista y de la división del mundo entre elegidos y condenados, lo

⁷³⁷ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, pp. 93-94.

que condujo a un ascetismo intramundano de racionalismo de dominio del mundo, mismo que suscitó una **ética de trabajo** acorde con una mentalidad económica identificada con el término acuñado por Werner Sombart en 1902 de un 'espíritu capitalista'.⁷³⁸ Precisamente, sin la existencia de todos esos factores no sería posible hablar en la actualidad de un espíritu del tiempo característico de la Modernidad occidental, con la racionalidad secular y el sistema de creencias que le acompañan. En efecto, una de las primeras acciones de este espíritu del tiempo fue la eliminación de la magia como medio de salvación, a lo cual como hemos mencionado se ha denominado el *desencantamiento del mundo*.⁷³⁹ Ciertamente, se puede denominar a dicha Modernidad como la era de la Ilustración, el desencantamiento del mundo, la desmagización del mundo o los umbrales de la secularización (poco importan por el momento las denominaciones que se le asigne); el hecho es que este *espíritu* marca una lógica que es propia a la Modernidad occidental y el racionalismo-secular que la sustenta. Se trata de formas en las cuales el ámbito de lo sagrado toma otros matices que parecen distanciarse de los anteriores sistemas de creencias dominantes. Esto refleja lo que tanto hemos hablado sobre la transfiguración de la religiosidad. Se trata de formas, precisamente, que al transfigurarse legitiman otros procesos interpretativos y de representación, que es necesario vislumbrar. Se trata por tanto del paso de una forma de legitimación y dominación de lo simbólico, a otra actualizada o contextualizada en el tiempo y el espacio. Como hemos insistido en reiteradas ocasiones esta problemática plantea sin duda la cuestión de la apropiación legítima de dictaminar lo que es o no válido de sacralización (moral), lo que es válido o no de expresión (religiosidad).

Por tanto, nada nos impide pensar que incluso en la Modernidad existen formas de religiosidad implícita fuera de las tradicionales esferas denominadas sagradas. Esto no significa más que tomar en cuenta la dimensión social de los hechos colectivos y analizar su permanencia simbólica. De ahí la importancia de observar en los fenómenos de la religiosidad el conjunto de creencias colectivas que conforman unidad del grupo, que imponen *comunalización* y que aluden a la legitimidad y la incuestionabilidad del discurso de verdad. Lo que se busca, aquí, es dar cuenta, primero en términos teóricos y después empíricos, de la manera en cómo se pueden leer estas transfiguraciones, estos cambios de religiosidad, y sobre todo cómo se van legitimando, particularmente tomando como objeto de estudio la era de la llamada Modernidad, constituida en su sacralidad por supuestos valores universales, que se expresan, mantienen e imponen a partir de lo que representa la lógica institucional del desarrollo (religiones e iglesias), el discurso mítico del progreso (mito), y el carisma que ejerce la parte tecnológica de este desarrollo (magia). Lo anterior nos lleva, efectivamente, a esbozar una clave de lectura sobre la Modernidad, en tanto que *Espíritu*

⁷³⁸ Weber, Max, (2003), pp. 26-27. Los subrayados son míos.

⁷³⁹ Weber, Max, (2003), *Op. cit.*, p. 188.

del tiempo de la época en la cual vivimos, como reflejo de un sistema de creencias que contiene elementos que le permite legitimarse a partir de factores mágicos, religiosos y míticos como discurso universal frente a otros sistemas de creencias existentes.

Se insiste al decir que la gran problemática que se plantea con este enfoque es que precisamente el discurso de la Modernidad occidental se ha construido bajo el lema de contener principios que se separan tajantemente de cualquier aspecto de religiosidad, es decir, se ha constituido a través de la capacidad de separar las formas tradicionales de lo religioso y las creencias (lo privado), de establecer las formas simbólicas modernas seculares, así como a partir de la legitimación de las formas sacralizadas de la razón (lo público). Al respecto, Horkheimer y Adorno concuerdan con el diagnóstico de Weber, al definir la Modernidad y la Ilustración como un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, proceso que comporta, a la vez, la progresiva funcionalización e instrumentalización de la razón, con la consiguiente pérdida de la libertad y su sacralización.⁷⁴⁰ De esta manera no hay duda de que a lo largo de la consolidación de este espíritu del tiempo otras formas de religiosidad han encontrado su cauce en el discurso mismo de la Modernidad. Se puede recurrir a la metáfora al plantear que la transfiguración de la que hemos de dar cuenta aquí es la que hace referencia a la transfiguración moderna de la trinidad cristiana católica donde el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, encuentran sus analogías con la Ciencia, el Progreso y la Razón, todo ello inscrito en un espíritu del tiempo que comenzó hace ya dos mil quinientos años pero que se consolidó con la llamada Ilustración. Para entender lo aquí expuesto es necesario entender que *“el mana heterogéneo y fluido es consolidado y violentamente materializado por los hombres. [...] Pero lo mismo viene a ser también los conceptos universales, incluso cuando se han liberado de todo contenido figurativo. La misma forma deductiva de la ciencia refleja jerarquía y coacción. Lo mismo que las primeras categorías representaban la tribu organizada y su poder sobre el individuo singular, así el entero orden lógico, dependencia, conexión, extensión y combinación de los conceptos está fundado en las correspondientes relaciones de la realidad social.”*⁷⁴¹ Como veremos más adelante, estos analogismos no son más que ápices de relaciones mucho más estrechas de las que nos podemos imaginar entre el judeocristianismo y el racionalismo secular. Esto será lo que llamaremos la tradición soteriológica de la existencia.

Con esta reflexión ciertamente no hacemos más que proseguir, desde un ámbito re-actualizado con la propuesta durkhemiana del “divino social”, o bien con aquellas experiencias bien analizadas por muchos sociólogos donde el advenimiento de la Ilustración, a mediados del siglo

⁷⁴⁰ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 23.

⁷⁴¹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, pp. 75-76. Los subrayados son míos.

XIX y principios del XX en Francia, se vio acompañada claramente de una transfiguración de sacralidades partiendo de las grandes religiones universales (catolicismo, judaísmo, protestantismo) y desembocando en un tipo de religión civil fundamentada en la diosa razón y los emblemas sagrados republicanos (bandera, himnos, héroes) que han fungido como entidades legítimas de la interpretación de lo social.⁷⁴² Sin duda esta transfiguración ha sido denunciada e incluso se puede pensar que ha sido relativizada,⁷⁴³ pero esto no significa que bajo el mismo espíritu del tiempo otras formas de sacralización no se estén dando, como sería el caso de la sacralización a la emancipación individual en el paraíso terrestre, y la sacralización del desarrollo con su promesa de una mayor libertad y bienestar, sea generacional (futuro) y/o sea en el presente con la llamada sociedad de consumo.

En la actualidad, no es de desdeñar que ha habido críticas muy fuertes de lo que la Modernidad significa, incluso se advierten cambios en el discurso que unos han llamado como la Crisis de la Modernidad que nos limitaría en cierta medida a afirmar que el Desarrollo, el Progreso y la tecnología siguen siendo los valuartes sagrados de un sistema de creencias enmarcado en el espíritu del tiempo de la Modernidad. No obstante, como veremos más adelante, estos elementos también se han transformado, en el seno mismo del discurso y sistema de creencias de la Modernidad, en creencias equivalentes, o bien se han desplazado a otras formas de religiosidad, que se han adecuando a los tiempos que exigen y apelan a otras formas de socialidad, y por tanto a otras formas de sacralización de lo simbólico. Lo anterior, reitera que el ser humano moderno de ayer y de hoy, no es un ser esencialmente *a-religioso*, por lo contrario se reitera su carácter de *homo-credus*.⁷⁴⁴ Plantear lo contrario no sería más que continuar reproduciendo la representación que el discurso de la época moderna construyó sobre su a-religiosidad, y mantener la tergiversación secular que se ha hecho en cuanto a la definición de las cuestiones de lo sagrado que fueron exclusivamente confinadas al ámbito de lo privado y referidas únicamente a instituciones religiosas eclesiales o a sociedades exóticas y/o llamadas premodernas. El meollo del asunto es dar cuenta que la religiosidad puede existir fuera de cualquier institución histórica universal de salvación especializada en lo sagrado, como contrariamente se había negado durante tanto tiempo en la historia secular. La religiosidad no es sólo privativa de las llamadas religiones de salvación o de las instituciones religiosas llamadas locales o autóctonas, sino que es un proceso constante y necesario en todo grupo y ser humano. El meollo es observar su instrumentalización, que permite precisamente establecer relaciones asimétricas de poder legítimas,

⁷⁴² Véase Durkheim sobre el divino social, (1960), *Op. cit.*, y Jean Baubérot, (2005), *Op. cit.*

⁷⁴³ Esto no nos impide observar cómo, al menos para el caso de México, en cada evento deportivo una emocionalidad colectiva resurge al escuchar el himno nacional y situar la mano derecha (la de Dios) al corazón bajo la forma típicamente militarizada.

⁷⁴⁴ Se quiere evitar usar los términos de agnóstico y ateo por el hecho que ya en la actualidad son considerados como otras formas de religiosidad.

que parecen normales, naturales y universales (doxas). Atender semejante embrollo con el desdén, no sólo daría cuenta de una respuesta reaccionaria al mundo en el que vivimos, sino negar una blasfemia corroborada por la historia.

Por tanto, no sería más que sensato pensar que la Modernidad como espíritu del tiempo contiene en su dinámica interna un aspecto de religiosidad tal y como aquí se ha definido. Si nos posicionamos desde este enfoque no tendríamos problemas en observar que la Modernidad se sostiene con la ayuda de categorías que rechazan considerar que elementos pertenecientes a los sistemas de creencias forman parte de su especificidad. Estos elementos son, como ya se han mencionado, la magia, el mito y la religión, entendida esta última desde su sentido clásico durkheimiano. Una vez daremos cuenta que elementos estructurales de los sistemas de creencias no cambian, se transfiguran junto con sus *formas* y modo de expresión.

Si es difícil de admitir que las sociedades industriales, ya no digamos las tecnológicas, son esencialmente sistemas de creencias con sustratos de religiosidad, es porque nos hemos acostumbrado, tal y como se esbozó en el Capítulo II, a pensar en la Modernidad y la secularización, fuera del contexto sacralizado de las religiones de las que tanto se quiso separar y confinar. El sistema de creencias racionalista-secular al vaticinar la muerte de Dios argumentado por Marx, Freud y Nietzsche, creó un discurso instrumentalizable para negar su propia religiosidad. Ciertamente, a partir de inicios del siglo XVIII la Religión cristiana o judía o protestante como institución ya no organiza el espacio del sentido de lo social, y los sentimientos de religiosidad que existen se pretende encasillarlos al ámbito de lo privado. Lo anterior significó que la religión pasó a ser una superestructura y ya no una intra-estructura. Es durante esta modernidad que se pasa del lazo comunitario de las antiguas instituciones sagradas (etnia, iglesia, etc.) a la constricción del lazo social en el ámbito externo. Se deja de actuar en un mundo intra-social. Se pasa de un pasado fundador, al origen de un futuro indeterminado. De la razón teológica a la razón ideologizada, instrumentalizada y simbolizada. De un pasado común y *comunalizado* a un futuro diferenciado, en donde los seres humanos terminarán por ser definidos iguales en la tierra y ya no precisamente en el cielo. La igualdad es el núcleo duro común de este sistema de creencias soteriológico. *“De aquí que tanto para la justicia mítica como para la ilustrada, culpa y expiación, felicidad y desventura sean como miembros de una ecuación. [...] Su instrumento es la igualdad. Ésta regula el castigo y el mérito en la civilización. [...] Antes, los fetiches estaban bajo la ley de igualdad. Ahora, la misma igualdad se convierte en fetiche.”*⁷⁴⁵ Se fomenta así la creencia en el porvenir y cultivándose el pasado como nostalgia de la existencia. La historia funciona como entidad proyectiva, y deja de ser prospectiva, la historia funciona para la construcción del futuro y no para el mantenimiento de los

⁷⁴⁵ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 71.

lazos de los diferentes pasados. Se pasa así de la sacralización de lo colectivo a la agregación de las creencias individuales. La modernidad funciona en la dinámica soteriológica del Futuro + producción + Igualdad = Fe a lo transitorio. De esta manera podemos decir que la Modernidad disimula la primacía de la religiosidad bajo las apariencias de lo irreligioso, cultivando la tradición a lo nuevo, que es contraria a la re-actualización permanente del orden colectivo originario. Ciertamente la modernidad contrariamente a otras instancias religiosas simula el reavivamiento del mito antiguo multiplicando prácticas que construyen sus mitos fundadores sus mitos de origen constantemente y de manera siempre renovada. Hay sin duda una invocación a la razón, contraria a una fe religiosa que se refleja en su rechazo al tradicionalismo.

Así, considerar la Modernidad como un sistema de creencias no es más que admitir que se trata de una violencia simbólica o una violencia totalitaria que se ha impuesto a lo largo de más de quinientos años, y que rige en la actualidad las modalidades y los proyectos de sociedad. La Modernidad antes de la reconstrucción de los elementos pertenecientes al sistema de creencias es ya una creencia en sí. Si pensamos en el elemento del Mito contenido en la Modernidad podemos hacer referencia al paso que hubo de las mitologías tribales, al mito de la Historia que en la actualidad nos remite a los mitos de las historias vividas y de vida, y en torno a la noción de progreso. La Historia no sería más que una variación secular de los mitos encontrados en las ritualidades mitológicas de antiguos tiempos (Lévi-Strauss), y que afloran ahora con los tiempos denominados posmodernos, y que el racionalismo-secular encarnado principalmente en el Estado-nación no deja de reiterar y repetir. Así, la Historia permite, como las mitologías, dar sentido a las interpretaciones de la acción y a la acción misma, estructura los lazos del ser humano con su alrededor, con su pasado y con quienes antecedieron un grupo o un individuos dados.

La repercusión en todo esto la podemos ver cuando se cultivan al mismo tiempo los saberes utilitarios, funcionales, renovados y constantemente puestos al día. *“Pues la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella el proceso está **decidido** de antemano. Cuando en el procedimiento matemático lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aún antes de que se le haya asignado un valor. La naturaleza es, **antes** y **después** de la teoría cuántica, aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo indisoluble y lo irracional, es invertido por teoremas matemáticos.”*⁷⁴⁶ Esto es lo que varios autores decían sobre la tragedia de la cultura de donde *“la modernidad deriva, en buena medida, de la transfiguración de los medios*

⁷⁴⁶ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 78. Los subrayados son míos.

*instrumentales que acaban por pervertirse en fines en sí mismos, y que con ello generan opresivas estructuras para los individuos a los que los medios debían, en principio, servir pero que acabaron por oprimir.*⁷⁴⁷ Entender todo lo anterior es comprender que se trata de una separación en el acto de creer y el objeto de la creencia, pero no en la evacuación de la religiosidad ni en el espacio público ni en el privado. De esta manera, con su gramática del lenguaje de las prácticas sociales, el sistema de creencias inscrito en la Modernidad crea su propia tradición de lo nuevo en el presente mismo a partir de su promesa en el futuro, o bien a partir de manera separada o conjunta en su sacralidad en el presenteísmo del consumo. Incluso se puede hablar hoy en día de tradicionalismo objetual que se fundamenta en la sacralidad del objeto consumido. Es así como el sistema de creencia vela por el porvenir y la eficacia de sus principios.

Todo lo anterior va acompañado y sustentado por la profesionalización (*beruf*) de las actividades diarias, la especialización de la producción tanto en términos de saberes como en términos de producción material. La profesionalización y especialización no son más que procesos de la llamada individuación. Nos encontramos, como bien lo ha dicho Weber, con el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, donde *“la formación del ‘especialista’ como elemento dominante de la cultura, es algo que sólo en Occidente ha sido conocido. Producto occidental es también el funcionario especializado, piedra angular del Estado Moderno [...] ningún país ni ninguna época se ha visto tan inexorablemente condenado como el Occidente a encasillar nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, económico y técnico de nuestra vida, en los estrechos moldes de una organización de funcionarios especializados, de los funcionarios estatales, técnicos, comerciales y especialmente jurídicos, como titulares de las funciones más importantes de la vida social.”*⁷⁴⁸ Este carácter es algo que se enseña e instruye desde tempranas edades, pues se trata efectivamente del pilar sobre el que se sostiene toda la armadura simbólica: el individuo. Se crea así su historia en el presente y de la proyección del individuo hacia el futuro, se vuelve en un mito vivo. *“La ciencia, la reflexión, [...] han sido afectadas por el proceso global de producción y han cambiado no menos que la ideología a la que*

⁷⁴⁷ Weber, Max, (2003), *Op. cit.*, p. 37.

⁷⁴⁸ Weber, Max, (2003), *Op. cit.*, pp. 55-56. Al respecto, el ejemplo de la literatura austriaca decimonónica y su relación con la crisis del Imperio Austrohúngaro estudiada por Claudio Magris resulta paradigmática; la llamada *Kakania* por Robert Musil (en *El hombre sin atributos*, su Opus mágnum inconcluso, que narra a detalle esta burocratización extrema) en los albores del siglo XX, pasando incluso por Franz Kafka (sus novelas y cuentos dan detalle de esta misma burocratización, cuyo extremo se halla narrado en *El proceso*), demuestran la pesadez enorme y la inmovilidad irracional de esta especialización burocrática. Magris señala con claridad cómo esta especialización burocratizada prácticamente paralizaría las actividades del Imperio Austro-húngaro en sus postrimerías, y cómo la muerte del emperador deja literalmente en un estado de desamparo total a la población, al grado que los mencionados Musil y Kafka, pero también Hermann Broch, Thomas y Klaus Mann, Heimito von Doderer, vagan por el mundo como espectros al perder una figura rectora que los conduzca. Para una revisión de este aspecto, cfr. C. Magris, *El mito habsbúrgico en la literatura austriaca moderna*, UNAM, México, 1998.

*se debían. Les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor.*⁷⁴⁹ La Modernidad es sin duda el espíritu del tiempo que promueve el racionalismo-secular como creencia y como sacralidad conteniendo en su seno una variabilidad de iglesias del desarrollo en donde se generan formas particulares de organizar la sociedad y de trabajar en ella. Como sistema de creencias, el racionalismo-secular contiene entonces un habitus específico, una forma concreta de manifestar los principios de su dogma que se puede ver reflejada con lo que ya se mencionó aquí de la ética del trabajo. Lo importante en todo esto que vale la pena retener es que al igual que el individualismo, esta ética del trabajo ha estado vinculada con la historia del protestantismo, particularmente con el calvinista. *“La religión calvinista es uno de los muchos ejemplos [que se encuentran en la historia religiosa] de la relación que con el comportamiento práctico-religioso guardan ciertas consecuencias deducidas lógicamente y psicológicamente de determinadas ideas religiosas. Parece natural que la consecuencia lógica de la predestinación fuese el fatalismo. Sin embargo, la consecuencia psicológica fue precisamente la opuesta, en virtud de la idea de la comprobación práctica.”*⁷⁵⁰ El sentido del fatalismo mexicano (pensamiento trágico) encontrado en las creencias indígenas y el catolicismo colonial es muestra de este distanciamiento de los sistemas de creencias de los pueblos indígenas con las formas de desarrollo imperantes. Lo anterior nos da pauta para entender que se ha suscitado una ética del desarrollo en constante confrontación beneficiando a una mentalidad económica particular. De ahí que se hable de un ‘espíritu de la desigualdad social’ en la llamada era de la modernidad.

⁷⁴⁹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1998), *Op. cit.*, p. 52.

⁷⁵⁰ Weber, Max, (2003), *Op. cit.* 187.

III.3.2. Racionalismo, individualismo y religiosidad

“La expresión ‘individualismo’ comprende los elementos más heterogéneos imaginables. Las indicaciones siguientes permitirán ver más claro qué es lo que nosotros queremos decir al emplear esa palabra. ‘En otro sentido de la palabra se ha llamado ‘individualista’ al luteranismo porque no conoce la reglamentación ascética de la vida.”
Max Weber⁷⁵¹

“En los sistemas de ideas y de los valores, se pueden ver los diferentes tipos de sociedades como representando tantas elecciones diferentes, entre todas las elecciones posibles. Empero una vista semejante no es suficiente para establecer la comparación, como para formalizarla en lo poco que sea posible. Es necesario para ello, dar cuenta, en cada sociedad o cultura, de la importancia relativa de los niveles de experiencia y de pensamiento que ella reconoce, es decir, poner en juego de manera más sistemática, los valores, lo cual no es algo muy común hasta ahora. En efecto, nuestro sistema de valores determina todo nuestro paisaje mental.”
Louis Dumont⁷⁵²

La asociación que comúnmente se hace entre comportamiento individualista y racionalismo tiene sus raíces especialmente en el hecho de que se asocia un modo de eticidad particular que influye en los modos de concebir el mundo y el entorno. Refiriéndonos al apartado anterior es claro que el racionalismo secular de la llamada Modernidad es el que comúnmente se vincula con el individualismo andante. Y tal y como ha sido preconcebido por la tradición de pensamiento del racionalismo-secular la Modernidad y su espíritu del tiempo al suponerse estar alejados de todo sistema de creencias y religiosidad, lleva a que la ideología del individualismo no reconozca sus raíces evidentes en una religión o creencias particulares. *“El individualismo es una evidencia semejante para nosotros que en el caso actual está de manera común tomando sin problemas mayores formas, como una consecuencia de la rutina de la polis griega y de la unificación del mundo que se hizo –Griegos y extranjeros o bárbaros todos juntos, estuvieron bajo el poder de Alejandro.”*⁷⁵³ Así, la Unidad del mundo ha tenido sus efectos, al punto que el individualismo es una forma dóxica de actuar en el “él”, donde no se necesitan Iglesias visibles para su emancipación o consolidación, pues forma ya parte de un sistema de creencias incuestionable. Ya varios autores han planteado, que no sólo se trata de Iglesias y de dar cuenta de religiones, sino de creencias y de imágenes del mundo, pues ya en ellas se canalizan e influyen los valores e interpretaciones de lo simbólico que terminan por repercutir en los comportamientos de los grupos, sea de manera deseada o no. *“De ahí que exista la imposibilidad de separar ideas y valores en las formas de pensamiento no modernos y nos conduzca a hablar de ideas-valores”*⁷⁵⁴, y esto va para todos los

⁷⁵¹ Weber, Max, (2004), *Op. cit.*, p. 168. Nota de Gil Villegas

⁷⁵² Dumont, Louis, (1985), *Op. cit.*, p. 18. Los subrayados son míos.

⁷⁵³ Dumont, Louis, (1985), *Op., cit.*, p. 41.

⁷⁵⁴ Dumont, Louis, (1985), *Op., cit.*, p. 304.

grupos en cuestión. Ahora bien, bajo el término de valores es sabido que se hace referencia en cierta medida a aquello que se llama jerarquía. La cuestión con nuestro objeto de estudio (comunidades indígenas) es que los valores están segregados en la ideología moderna como lo es la del individualismo, cuando que, como vimos en el apartado sobre lo étnico-indígena son los valores los que forman parte integrante de la representación de las ideologías holistas de su mundo de vida.⁷⁵⁵ Se trata por tanto del hecho que el individualismo ha estado acompañado de esta desmagización del mundo, de esta eliminación de la magia de la racionalidad occidental llamada universal. Al respecto podemos recordar que en esta investigación se ha hablado en reiteradas ocasiones de la desmagización del mundo (*Entzauberung der Welt*) como la eliminación de la magia como medio de salvación. Dicha noción refiere sin duda “*al mayor grado de racionalización y ‘desencantamiento’ del ascetismo intramundano calvinista frente a los diversos elementos ‘mágicos’ que conserva el catolicismo: el canibalismo de la Eucaristía, la eliminación de los pecados mediante la absolución del ‘mago’ encarnado en el sacerdote y, en general, todas las fórmulas mágicas de los sacramentos católicos.*”⁷⁵⁶ Lo cual nos permite advertir que no se trata sólo de formas que corresponden a una racionalidad particular con respecto a la magia del catolicismo, sino también se trata de una racionalidad que va acompañada de una ética particular que no está alejada del individualismo al que hacemos referencia. La desmagización del mundo significa por tanto, la intensificación del individualismo, de la salida del ser humano hacia el mundo, de su autonomía. Ciertamente, “*aunque originalmente Weber usa el término en el sentido religioso de la eliminación de la magia para alcanzar la salvación, en un proceso creciente de racionalización que culmina con el ascetismo intramundano, pronto extenderá su significado al proceso de racionalización occidental en general, donde diversos ámbitos culturales son despojados de sus orientaciones normativas últimas para relativizarse en el politeísmo de valores o en la secularización de la técnica y la ciencia, característica de la modernidad. El proceso de la creciente racionalización occidental culmina así, como lo hiciera notar Kart Löwith, en un ‘desencantamiento del mundo mediante la ciencia’, donde ya no hay valores últimos que den un sentido teleológico o de orientación normativa al proceso creciente de racionalización y secularización.*”⁷⁵⁷ Es aquí precisamente donde encontramos los elementos de reflexión importantes para la comprensión de esta transfiguración de religiosidad secular de la que hemos estado hablando. Se trata de una transfiguración de religiosidad pues no se trata de un sustrato nuevo, sino de un modo de pensamiento con sus valores ya establecidos, pero donde una particular racionalidad lleva a que este modo de pensamiento se intensifique. Bien lo dice Gil Villegas en su revisión y

⁷⁵⁵ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 305.

⁷⁵⁶ Weber, Max, (2004), *Op., cit.*, p. 333. Nota de Gil Villegas

⁷⁵⁷ Weber, Max, (2004), *Op., cit.*, p. 326.

crítica al libro del sociólogo alemán al afirmar que “*el aspecto concreto de esta tercer invocación [desencantamiento del mundo] reside en que para Weber son los calvinistas quienes llevan el proceso del ‘desencantamiento’ hasta sus últimas consecuencias, precisamente porque desvalorizaron radicalmente los sacramentos como medio de salvación, y con ello consuman un proceso de racionalización consecuente. Al considerar como una superstición mágica a la eucaristía, o un engaño el truco de ‘magia’ del sacerdote católico que ‘absuelve’ de sus pecados al pecador los calvinistas por un lado ‘desencantaron’ radicalmente al mundo, pero por el otro lo volvieron más racional para los propósitos prácticos del ‘racionalismo de dominio del mundo’ (Rationalismus der Weltberherrsung), del ‘ascetismo intramundano’ (innerweltlichen askese) distintivo del calvinismo.*”⁷⁵⁸ Así nos encontramos con un individualismo exacerbado, que ciertamente ha existido en la lógica mágica, en la mítica y en otras, pero quizá no con los tintes y peculiaridades con los que el calvinismo los condujo, y que después retomarían auge con el racionalismo-secular. De hecho el problema que plantea el individualismo sobre sus orígenes “*es el de saber de qué manera, a partir del tipo general de las sociedades holistas, un nuevo tipo ha podido desarrollarse contradiciendo fundamentalmente la concepción común*”⁷⁵⁹ ya establecida. Así, lo que se quiere plantear es que el individualismo finalmente corresponde a un modo de accionar diferente de lo que se pudiera denominar en una sociedad tradicional, en el sentido que se trata de una forma donde el individuo busca la salida de sí mismo de este mundo, considerando incluso las diferencias en el contenido de las representaciones.

De hecho, es claro que esta salida del mundo se encuentra de una u otra manera en el tipo sociológico de las nuevas castas en la India e incluso en el mismo cristianismo alrededor del cual comienza nuestra era.⁷⁶⁰ En otras palabras el individualismo es una característica de Occidente en cuanto su exacerbación, pero no significa que no existan, aunque de manera intrínseca en las demás sociedades. La particularidad como veremos es que esta característica del individualismo ha sido exacerbada en mayor medida por Occidente, incluyendo desde el cristianismo helénico.

La cuestión es que a partir de una cierta época la aceptación de relacionarse con un otro allá cambia en una sociedad pagana, en una cristiana, y en una secular donde ninguna dejó de ser holista, pero donde las tendencias y las técnicas hacia el intercambio se han transformado. “*Esta figura, donde la referencia primaria, la definición fundamental engloba como su antítesis la vida mundana, donde el individualismo fuera-de-este mundo subordina el holismo normal de la vida social, es*

⁷⁵⁸ Weber, Max, (2004), *Op., cit.*, p. 342.

⁷⁵⁹ Recordemos que holismo designa una ideología que valoriza la totalidad social y desdeña o subordina al individuo humano; véase lo opuesto que sería el Individualismo. Por extensión, un sociología es holista si ella parte de la sociedad global y no del individuo supuesto dotado independientemente. Cf. Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 303. Cf. Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 37.

⁷⁶⁰ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 39.

capaz de contener económicamente todos los principales cambios subsecuentes tales como los que Troeltsch formula. Lo que llegará en la historia, es que el valor supremo ejercerá una presión sobre el elemento mundano antigitico que ésta circunscribe. Por etapas, la vida mundana estará así contaminada por el elemento extra-mundano hasta que finalmente la heterogeneidad del mundo se desvanezca enteramente. Entonces el campo entero estará unificado, el holismo habrá desaparecido de la representación, la vida en el mundo estará concebida como pudiendo ser enteramente conformada a la manera del valor supremo, el individuo fuera-de-este mundo se convertirá individuo-en-el-mundo."⁷⁶¹ De esta manera las sociedades occidentales moderna dejarán de ser holistas en la práctica, aunque en el sustrato de las creencias continúen con algunos elementos identificables a este holismo. Aquí encontramos la importancia de reconocer las tendencias que cada época y contexto favorece. Para nuestro caso es evidente que el sistema de creencias del racionalismo-secular ha favorecido la tendencia al individualismo, desde tiempos ya del cristianismo primitivo.

Del renunciamiento del mundo al individuo fuera de sí

Lo anterior nos da a entender la importancia de lo que se llama *el ser fuera de sí* para el individualismo. En otros capítulos hemos denominado dicha dinámica como la lógica mística (Halbwachs). La salida de sí, lo extra-mundano, lo ascético (entrega castizada e individual hacia las encomiendas con el otro allá) ha sido el núcleo duro del racionalismo-secular, pero eso no significa que sus raíces no se encuentren más allá del advenimiento de la secularización. "No hay duda sobre la concepción fundamental del hombre nacido de la enseñanza del Cristo: como lo dijo Troeltsch, el hombre es un individuo-en-relación a Dios, lo que significa a nuestro uso, un individuo esencialmente fuera-del-mundo."⁷⁶² Aspecto contradictorio y paradójico, pues complejiza la asociación del cristianismo con el racionalismo-secular, y sin embargo es un hecho hasta el momento firme y concreto. Se trata de la consolidación del llamado individualismo, que no es otra cosa más que el de encontrar sentido a la acción saliéndose del sentimiento de pertenencia que lo ha hecho simbólicamente existir. La salida del mundo es la salida de la primera institución antropológica que es la familia. Es salir de la comunidad. Así la institución que se vuelve individualista es aquella que proclama y promueve la salida de sí mismo. He ahí una de las características del individualismo en el mundo de vida secular, lo cual es volverse *persona* en lo público. De ahí la importancia de la Cité, de la polis griega, pues desde entonces, se trata de la salida de sí mismo para participar de las decisiones políticas de la comunidad. La familia antes que

⁷⁶¹ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, pp. 45-46.

⁷⁶² Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 39.

nada es el mundo social; al salir de sí, es salir particularmente de ese mundo. *“Está claro que el primer paso del pensamiento helenístico fue el de dejar atrás de sí, el mundo social”*⁷⁶³, lo cual ha significado en la llegada del mundo de lo político. Aspecto paradójico pero coherente, ya que significa dejar de ser dependiente de la familia, para estar apto a la participación política. Las decisiones ya no son la representación de un acuerdo colectivo, sino la decisión de una autonomía que está fuera de sí, está en el mundo público. De ahí que coincida la secularización con la necesidad de la separación de lo sagrado (la familia) y lo político.

No es por casualidad que en la actualidad el mundo llamado individualista también se asocie al mundo del liberalismo, y por tanto a la llamada creencia en la libertad como programa de emancipación. La libertad es parte de dicho sistema de creencias racionalista-secular, sobre todo por que sólo es cuestionado cuando se trata de miembros que no pertenecen a dichos sistemas (Iglesias religiosas, grupos étnicos cerrados) donde precisamente no hay elección. Y hemos visto lo que la dinámica de los sistemas de creencias en pugna da como resultado. En este sentido es claro observar que el sistema del racionalismo-secular, además de sustentarse en la salvación individual, ha sido el encuentro a la libertad, donde sólo algunos quizás logren encontrar dicho camino. De ahí que *“el camino de la liberación se abre solamente a quien sea que deje el mundo. La distancia con respecto del mundo social es la condición del desarrollo espiritual individual. La relativización de la vida en el mundo. Solo los Occidentales han podido hacer el error de suponer que ciertas sectas de renunciación hayan podido cambiar el orden social.”*⁷⁶⁴ En efecto, la libertad sin comunidad, aunque sea occidental, no existe, bello sueño ha sido el pensar el liberalismo individual como posibilidad del paraíso terrenal. He ahí a nuestro parecer la característica de Occidente: la renunciación del mundo llevado a su extremo conlleva a un modo de actuar particular e intransigente, y ello conlleva a crear un imaginario según el cual la libertad puede ser únicamente individual. *“La sociedad impone a cada uno, una interdependencia estrecha que sustituye ciertas relaciones constrictivas al individuo tal y como nosotros la conocemos, pero por otro lado la institución de renunciación al mundo permite la plena independencia de cualquiera que haya escogido esta vía.”*⁷⁶⁵ En este sentido el pensamiento del ser libre es sin duda parecido al del individuo moderno; la gran diferencia de ello es que se puede vivir fuera del mundo social. Esta es la seguridad que se tiene, saber que solos, sin el Otro se puede vivir. Esta es la característica del mundo moderno, pues en el mundo llamado tradicional se concibe la existencia en relación al Otro, donde la parte extra-mundana es resguardada en su interior. He ahí el cambio esencial perceptible con el proceso de la llamada secularización: lo extra-mundano es parte de su interior, de su

⁷⁶³ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 40.

⁷⁶⁴ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 38.

⁷⁶⁵ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 37.

privacidad, de su individualidad, mientras que lo intra-mundano es parte de lo público y exterior. Su parte emocional, su parte no deseada es la que se confronta a la comunidad, a lo público.⁷⁶⁶ Hablar entonces del individualismo como uno de los elementos del núcleo duro común del sistema de creencias racionalista secular es designar “*el ser moral independiente, autónomo, y por consiguiente esencialmente no social, que porta nuestros valores supremos y se encuentra en primer lugar en nuestra ideología moderna del hombre y de la sociedad. Desde este punto de vista hay dos suertes de sociedades. Ahí donde en el caso opuesto, el valor se encuentra en la sociedad como un todo*”⁷⁶⁷ que es lo que podemos designar como holismo, y aquel en donde el mundo está formado por partes, el llamado individualismo. Estos dos modos de pensar si bien marcan las características de las unidades culturales y por ende de los sistemas de creencias que puedan existir, no significa que desaparezcan de alguno de ellos. De hecho, tal y como lo hemos comentado en el capítulo anterior cada uno se alimenta mutuamente. Es una lógica de interdependencia que por algunos pensadores ha sido esclarecida, por otros simplemente desdeñada.

De ahí que se pueda ver en el individualismo la permanencia o supervivencia de elementos premodernos y más o menos generales –como la familia. Empero estos elementos premodernos tienen también lo que la puesta en obra misma de los valores individualistas significa y que hicieron surgir como una dialéctica compleja que dio como resultado en los diversos campos, y para algunos desde fines del siglo XVII, y principios del XIX, una serie de combinaciones donde se mezclan sutilmente los opuestos.⁷⁶⁸ En suma, para entender la relación entre racionalismo, individualismo y religiosidad en la llamada Modernidad es necesario tener en cuenta el proceso de secularización que lleva precisamente a éste *fuera de sí*, fuera de la familia, a trascender de manera proyectiva fuera de ésta, es decir, proyectarse al aspecto político de la separación entre lo privado y lo público, de la separación de los valores (como los de la familia) del ámbito público del Estado. Al representarse el Estado como la instancia máxima (casi divina por ser supuestamente imparcial) de gestión del gobierno de la diversidad termina por imponerse como el único legítimo para designar lo que públicamente se puede expresar. Lo anterior se resume con el clásico adagio, de que el vínculo entre Buda, el Estado-nación y Jesucristo es la preocupación exclusiva del individuo como unidad y como fundamento sobre una devaluación del mundo. Es así que las diferentes religiones unitarias se proponen verdaderamente religiones universales que se han extendido en el espacio y en el tiempo aportando el consuelo a los hombres innumerales.⁷⁶⁹ De ahí que se hable de seres mundanos, al

⁷⁶⁶ *C'est pourquoi j'ai appelé le renonçant indien un « individu-hors-du-monde », des individus mondains, il est un individu extra-mondain.* Cf. Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 38.

⁷⁶⁷ Dumont, Louis (1985), *Op. cit.*, p. 37.

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ Dumont, Louis (1985), *Op. cit.*, p. 44.

referirse al individuo-fuera-del-mundo, donde algunos de ellos llegan hasta el extra-mundano, de donde la adaptación al mundo se ha obtenido a través de la relativización de los valores.⁷⁷⁰

Del helenismo cristiano como orígenes de la soteriología individualista

En efecto no podemos solamente resignarnos a pensar en torno al individualismo como una ideología del mundo moderno, sino como un sistema de creencias que tiene sus raíces en los cambios referidos a las divinidades y a las técnicas de acercamiento y ofrendas establecidas, ya que de otro modo no se encontrarían las bases de su consolidación y su legitimación a lo largo de estos siglos, sobre todo porque dichas ideas y categorías de pensamiento, particularmente la del individualismo no se aplican de manera tan fácil a todas las sociedades. Hay algo del «individualismo moderno presente desde los primeros cristianos y en el mundo que les rodea, aunque no sea exactamente el individualismo que no es familiar y conocido».⁷⁷¹ Se trata en efecto de un tipo de individualismo que conforme se ha ido confrontando a los diversos avatares históricos ha terminado por agudizarse encontrando lo que en la actualidad define dicho carácter cultural. De ahí que se plantee que la religión haya sido el fermento cardinal primero en la generalización de la fórmula del individualismo, y enseguida en su evolución.⁷⁷² Lo anterior precisamente hace referencia al hecho de que con el individualismo y la monoteización de las religiosidades transformadas en una sola religión, el entorno termina por ya no definirse como un mundo lleno al que se debía entender por su complejidad, sino que el mundo ya encuentra otra forma de conceptualización, como es la del vacío (*al-cif*) el cual cada individuo debe y puede controlar, y debe y puede superar, con tal de llegar al paraíso prometido, o para decirlo en términos metafóricos poder salir de la Caverna primitiva donde todos se encuentran. El mundo es cuantificable, es contable pues está vacío. Así encontramos un lazo endeble pero sólido entre las religiones sobrenaturales (monoteístas), el individualismo, el racionalismo cuantificador, y la materialización del mundo. Los dioses ya no son extraídos del mundo concreto y natural, sino que se vuelven un solo Dios, un solo concepto, pasando a ser un Dios sobre-natural, artificial, material. La vida ya no está aquí, en el presente, sino en el mundo del más allá, en la proyección de uno mismo, de sí mismo hacia el futuro, el otro allá. No es en este mundo presente, en el aquí y en el ahora donde se encuentra el mundo por el cual vivir, sino en las próximas generaciones, o en el paraíso de la *Ciudad de Dios*. Llegamos así a un mundo donde se oponen (lucha por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico) creencias aldeanas, llamadas naturales y/o agrícolas, mágicas, y creencias urbanas materiales, sobrenaturales, institucionales, donde el proceso de secularización

⁷⁷⁰ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 40.

⁷⁷¹ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p.36.

⁷⁷² Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 36.

ha tenido como avatar la separación, la jerarquización de dichas oposiciones sobre la definición del mundo. Ahí encontramos la relación de oposiciones formuladas y constituidas magia-religión, institución-instituyente, formal-informal, legítimo-ilegítimo, sagrado-profano, público-privado. Así, “razón y religión proscriben el principio de la magia. [...] La naturaleza no debe ya ser influida mediante la asimilación, sino dominada mediante el trabajo.”⁷⁷³ De ahí la importancia e interés de estudiar de manera específica el nacimiento y lugar o función de estas categorías mentales y su forma de instaurarse, de legitimarse. Dato histórico para recordar, que “la Iglesia de los primeros siglos, junto con su extrapolación sobre la Reforma, mostró de qué manera el individuo cristiano, extranjero al mundo, al origen, se encuentra progresivamente cada vez más profundamente implicado en este mundo. Él sigue primero la enseñanza del Cristo, y después de Pablo sobre el hecho de que el cristiano es un «individuo-en-relación-a-Dios». El alma individual recibe el valor eterno de su relación filial con Dios.”⁷⁷⁴ Lo anterior no hace más que reafirmar la ya conocida fórmula de un Nicolas de Cuges sobre la *Concordantia Oppositorum* como fórmula de comprensión del mundo. Es decir la siempre ida-y-venida de los opuestos en una simbiosis siempre existente en la realidad presente de los social. El monoteísmo tuvo entre tantos resultados la división, la separación de las dos esferas del mundo aquí enunciadas, designando el individualismo como punta de lanza de la emancipación y promoción de las creencias.

Individualismo e institución estatal

Para Troeltsch lo importante en este asunto radica precisamente en la consideración del aspecto relacional que se establece entre la construcción del mundo a partir de la razón y la individuación de éste y la aplicación de dicha razón a las instituciones reales. Lo anterior sin duda genera la justificación de dicha concreción a partir de un tipo de moralidad, o bien produce una cierta condenación de dichas instituciones a partir de las fuerzas contrarias llamadas de la naturaleza, o incluso aún produce la legitimación de temperar o corregir dicha concreción institucional con la ayuda de la razón.⁷⁷⁵ Aquí encontramos la importancia tiempo después de un San Agustín para el avance del individualismo en el mundo occidental, particularmente, cuando termina por afirmar que el Estado es una colección de hombres unidos por el acuerdo sobre los valores y la utilidad común.⁷⁷⁶ Esta ha sido la consigna, la lógica y el fundamento sobre la cual se ha llevado a cabo el progreso del individualismo, a partir del siglo XIII, que no ha sido más que, a través de la emancipación de una categoría que es lo político y que significa el nacimiento de una institución

⁷⁷³ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op., cit.*, p. 73.

⁷⁷⁴ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 43.

⁷⁷⁵ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 49. Los subrayados son míos.

⁷⁷⁶ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, pp. 58-59.

que se llama el Estado.⁷⁷⁷ En otras palabras con el establecimiento del Estado se consolida la conformación de la lógica dominante del individualismo sobre el holismo pre-moderno antes imperantes. El proyecto surgido del cristianismo primitivo, avanzado por el platonismo helénico, y el establecimiento del Estado, se consolida la institucionalización de la doxa individualista en el mundo occidental. Así a partir del estudio de los textos antiguos se observa el proyecto de dicha institucionalización, que se ve emparentada con la búsqueda de la Verdad última, de esa verdad que en el Mito de la caverna se pretendió dilucidar, y que se ve claramente asociada al abandono de la vida social, para buscar dicha Verdad última, que se traduce en la actualidad en la consagración a su progreso y a su destino prometido.⁷⁷⁸ En lo sucesivo es conocido el advenimiento tiempo después del Estado-nación cuya institucionalización se consolidó a partir de la imposición de una etnia sobre las otras, de la aglomeración de la diversidad de etnias en una sola.⁷⁷⁹

En efecto, en los últimos doscientos años este sistema de creencias e ideología de larga data tomó forma bajo una sola entidad que hasta el momento había mantenido de una u otra manera su legitimidad. *“La nación es precisamente el tipo de sociedad global correspondiente al reino del individualismo como valor. No solamente viéndose acompañada históricamente, sino que se genera una interdependencia entre los dos, de manera que se pueda decir que la nación es la sociedad global compuesta de personas que se consideran como individuos. Se trata de una serie de lazos de este tipo lo que nos autoriza a designar con la palabra individualismo la configuración ideológica moderna.”*⁷⁸⁰ Ciertamente, vale señalar que no se trata de una reflexión nueva o particular, pero sí vale recalcar que resalta un enfoque que da cuenta de la idea del individualismo como forma de pensamiento conformándose a lo largo del tiempo en forma de núcleo duro común de un sistema de creencias que aquí denominamos racionalismo-secular. De hecho el mismo Durkheim ya había visto en el *“individualismo un valor social, pero éste no se construyó de manera indeleble en su vocabulario, por lo que no se ha suficientemente acentuado la distancia que este valor penetra en los modernos y los demás, fue sólo así que pudo en su momento, en el pasaje de las formas elementales que Descombes acentuó, imaginar para los modernos una «efervescencia» comunitaria a la manera de las tribus australianas.”*⁷⁸¹ Es esta efervescencia de la que Durkheim da cuenta en su conocidas *Formas elementales de la vida religiosa* que se caracterizarán los sentimientos de comunalización de las sociedades llamadas modernas. Con ello no se quiere decir que el individualismo significa la pérdida de los comunitarismos o de los sentimientos de

⁷⁷⁷ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 27.

⁷⁷⁸ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, pp. 37-38.

⁷⁷⁹ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 51.

⁷⁸⁰ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 22.

⁷⁸¹ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, pp. 29-30.

pertenencia, sino la fragmentación de la acción colectiva. De hecho recordemos que “*el totalitarismo expresa de manera dramática algo que se encuentra siempre de nuevo en el mundo contemporáneo, a saber que el individualismo es por una parte todo-poderoso y por el otro perpetuamente e irremediabilmente hostigado por su contrario.*”⁷⁸² En otras palabras el individualismo no significa la pérdida del sentido familiar sino la proyección del ser humano hacia un mundo exterior de la familia, la trascendencia y el sentido de la acción están relacionados con las posibilidades del individuo a *proyectarse* en su propio destino. La comunidad de destino se vuelve el destino individual de cada persona. Y viéndolo desde este punto se trata de una dirección que nos es familiar, a nosotros como modernos, pues es conocida la distancia que se genera entre la naturaleza y el hombre, una tendencia a consolidar, bajo el ejido de un orden querido por Dios, un mundo de hombres considerados esencialmente como individuos y no teniendo más que una relación indirecta con el orden establecido.⁷⁸³ Insistamos de manera concreta, lo que ha significado en términos sociológicos la emancipación del individuo ha sido la trascendencia de la actitud personal, la trascendencia de la actitud de los individuos-fuera-del-mundo que de forma agregativa se conforman en una comunidad que encuentra en la tierra su agregación, pero su proyección del alma está en el más allá, particularmente en el lugar de predilección que la tradición soteriológica ha legado, que ha sido la del paraíso en el mundo de arriba. He aquí en donde se encuentra la fórmula que el cristianismo ha legado al mundo entero.⁷⁸⁴ De este modo parece que el cristianismo primitivo se ve más apegado a lo que el protestantismo, y particularmente el calvinismo plantean que la misma constitución de la Iglesia católica. De ahí que en términos genealógicos se encuentren tantas divergencias entre el cristianismo Reformado y la misma Iglesia católica. Así también, del mismo modo que se encuentren más similitudes y puntos de negociación entre el mismo protestantismo y el capitalismo moderno occidental, que podemos designar como capitalismo individualista.

Es así que no se pueda solamente hablar de “individuo” como un valor en el seno de un sistema de creencias sino también como un objeto materializable en la lógica de la salida de este mundo.⁷⁸⁵ En otras palabras, con individualismo se designa en términos reflexivos sociológicamente hablando, y en oposición al holismo, un proceso mental inserto en una ideología que valoriza al individuo, es decir, que el sentimiento de pertenencia del individuo fuera del grupo cobra un sentido mayor a partir de la acción primordial del individuo en sí, y por lo tanto se desdeña la totalidad social, el sentido simbólico de la totalidad social. De ahí la importancia en

⁷⁸² Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 30.

⁷⁸³ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 60.

⁷⁸⁴ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 45.

⁷⁸⁵ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 37.

término metafóricos que se hace entre el individuos-en-el-mundo y el individuo-fuera-del-mundo.⁷⁸⁶

La Creencia mayor en el individualismo

Ahora bien lo importante de dar cuenta, al igual que sucedió con las creencias étnico-indígenas es conocer la manera en la cual los valores y sustratos del racionalismo-secular han podido sobrevivir y continuar a transmitirse a lo largo de la historia. De qué manera el individualismo no sólo se ha expandido a la historia de las culturas, sino, cómo ha sobrevivido de manera legítima hasta convertirse en una doxa. Se trata de una Conquista dóxica pero de mayor envergadura. Weber planteó con respecto al capitalismo que una vez encarrilado no se necesitaba ser calvinista para entender su expansión en occidente, pero en dicho argumento no planteó de manera detallada de qué manera el tren continuó con una velocidad constante, es decir, no habló mucho de cómo se continuó con la transmisión de las creencias del individualismo propio del racionalismo-secular. Sobre todo cuando se trata de una Creencia mayor como que aquí se esta arguyendo. Lo anterior es comprensible si se recuerda la dinámica esbozada entre Creencias mayores y creencias menores. A propósito de este tema, el mismo Dumont nos confirma sobre el hecho de que *“las ideas y valores individualistas de la cultura dominante, a medida que se expanden a través del mundo, sufren localmente modificaciones o dan nacimiento a formas nuevas. Ahora bien, y es el punto no tomado en cuenta, esta formas modificadas o nuevas pueden pasar de regreso en la cultura dominante y figurar ahí como elementos modernos de pleno derecho. La aculturación a la modernidad de cada cultura particular puede de la misma suerte dejar un alcance duradero en el patrimonio de la modernidad universal”*.⁷⁸⁷ Es precisamente a través de esta reabsorción de elementos heterogéneos provenientes de otros sistemas de creencias, a través del cual el valor del individualismo ha podido pasar y atravesar todas las formas posibles de diversidad cultural. De ahí proviene uno de sus más seductores elementos de adhesión. Pues el individualismo parece adaptarse a toda forma colectiva de expresión, reciclándola e incluyéndola en el sistema dominante. Se trata por tanto de esa posibilidad de absorber los elementos extranjeros por parte del sistema preponderante, lo que representa a partir de una intensificación de este proceso de homogenización en una creciente poderosa de la ideología que termina por convertirse en creencia, y en la representación de lo que algunos gustan en llamar realidad. Para algunos autores esta lógica es la misma que se traduce en los procesos de los totalitarismos, es decir, en un proceso de combinación involuntaria,

⁷⁸⁶ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 304.

⁷⁸⁷ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 31.

inconsciente, muy tensa entre el individualismo y el holismo.⁷⁸⁸ Y lo anterior es de suma importancia pues marca claramente que las ideologías se tejen en la interacción de las culturas, combinando diferentes sistemas de creencias, que si bien pueden ser establecidos como opuestos, esta misma oposición otorga los elementos necesarios para su legitimación. Y así sucedió con el mundo ideológico contemporáneo que se tejió en la interacción cultural que tuvo lugar desde finales del siglo XVIII, que se desarrolló de las acciones en reacciones del individualismo y su contrario.⁷⁸⁹ Por tanto la tarea tiene que ver con el hecho de analizar estas representaciones que se darán, como veremos con las poblaciones indígenas, de manera más o menos híbridas. Lo anterior significa que lo que se estudia no son los actores sociales en sí, sino las interacciones de donde surgen estas hibridaciones. De ahí, la importancia de estudiar en términos de sistemas de creencias diferenciados, junto con sus núcleos duros, la problemática de la desigualdad social en las comunidades indígenas de México. Más aún, se trata de hacer dicha investigación a partir del momento de la instauración del sistema racionalista-secular (los últimos doscientos años) surgido de los valores y los principios legados por la llamada época de la Ilustración.⁷⁹⁰

El sistema racionalista-secular y la herencia de la Ilustración

Para entender la manera como se dio el proceso de la Ilustración y su linde con el cristianismo a partir del elemento del individualismo hay que tener presente que al cristianizar la justicia en los primeros periodos del cristianismo primitivo, es decir, al darle un formato normativo de punición cristiano, significó no solamente obligar a la razón a inclinarse frente a la Fe, sino también hacerle reconocer un parentesco con la Fe, lo cual llevaría a esta razón portada por los hombres a reconocer que tanto la Fe como la razón son instancias de un poder superior.⁷⁹¹ Lo anterior designa como fundante en el pensamiento racional, la experiencia con el Dios único que se realizó con el cristianismo. Para entender lo anterior, hemos de recordar tal y como el pensamiento racional lo ha hecho notar en su tradición de pensamiento, que en la conformación del mundo moderno ha habido un paso, una transfiguración del establecimiento de la relación de los hombres con un Dios, a la relación privilegiada de los hombres con las cosas, sin olvidar el paso que hubo de la relación Dios-hombre a las relaciones únicamente entre los hombres.⁷⁹² Si analizamos bien estos preludios observamos que en el plano de la historia universal estamos lidiando con el suceso que dio paso que

⁷⁸⁸ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 31.

⁷⁸⁹ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 32.

⁷⁹⁰ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 32.

⁷⁹¹ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 56.

⁷⁹² Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 51.

con la invocación de un solo Dios, era moderna se vio en la necesidad de esforzarse para reducir el abismo inicialmente otorgado entre razón y experiencia.⁷⁹³

En otras palabras la influencia que tuvo San Agustín, en su connotada *Ciudad de Dios* estuvo basada en su lucha milenaria, siempre naciente entre la razón y la experiencia con Dios, lo que modificará a la postres la relación entre el ideal y lo real. La materialización de Dios con el proceso de conceptualización, llevó a que esta experiencia se fuera abstrayendo poco a poco al proceso de transfiguración de las divinidades, de donde la ilustración es el producto a través de la divinización de la relación de los hombres y su razón sagrada. Si el hombre ha podido conceptualizar un solo y único Dios todo poderoso, por qué no conceptualizar así su propio paraíso en la tierra. He ahí el paso enorme que se da en la experiencia de la individualidad conceptual con un solo Dios y el proceso del individualismo exacerbado llevado a cabo en el Occidente de la llamada Ilustración. Es esto lo que San Agustín inaugura para la Ilustración: el paso de una experiencia individual trascendental, a una individual procedimental.⁷⁹⁴ Así el mito de antaño es ya Ilustración y la Ilustración recae en mitología de la modernidad. Es su momento fundacional.

Para decirlo de manera más sociológica, la transfiguración que ocurre entre cristianismo y racionalismo-secular se puede observar en este proceso de individuación de la sociedad donde todo ser humano sale de sí mismo para abandonar la caverna que le diera existencia. Y ello significa que sólo se reconoce como principio aquello que se puede reducir a la Unidad. Esto son los principios mismos de la Ilustración a partir de los cuales todavía fundamentamos nuestros saberes y haceres. Así, *“la Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas. En ese punto no hay distinción entre sus versiones racionalista y empirista.”*⁷⁹⁵ Y es precisamente esta experiencia de la unificación la que encuentra sus huellas desde el cristianismo hasta llegar al cientismo andante. La racionalidad monoteísta de desmagización presente desde los primeros profetas, no es más que los albores de la llamada lógica formal, la cual no ha sido más que la punta del alba de la gran escuela de la unificación. Esta escuela fundada desde los primeros tiempos del cristianismo *“ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo. [...] El número se convirtió en el canon de la Ilustración. Y las mismas equiparaciones dominan la justicia burguesa y el intercambio de mercancías. [...] Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russel. Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y las*

⁷⁹³ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 57.

⁷⁹⁴ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 57.

⁷⁹⁵ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op., cit.*, p. 62.

cualidades.”⁷⁹⁶ Y es evidente que la mayoría de las políticas de desarrollo, incluso aquellas apelando por el connotado desarrollo sustentable van en esa dirección, es decir, a la reducción de las grandezas abstractas, como lo es el progreso, al menosprecio de lo que se considera apariencia y no puede ser cuantificable, y a la destrucción de la multiplicidad de dioses: en suma a la *desmagización del mundo*.

Así no se trata como se ha querido dar cuenta de una convergencia hacia la interacción de una diversidad de racionalidades, sino la transfiguración de una imposición de una racionalidad que era la de las Iglesias históricas de salvación, a la imposición de la racionalidad racionalista-secular, donde el “*cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar.*”⁷⁹⁷ Hecho que se desvaneció con la imposición de otras maneras de representar, fijar, explicar la realidad. Una diferencia se puede aludir, mientras que el mito busca la conformación de una representación de la sociedad, para regular la individualidad de los miembros del grupo, el cientismo o la racionalidad secular busca encontrar la Realidad, y explicarla para regular la interpretación individual de cada persona. Así, el paso fue la disolución del mito en “*Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas.*”⁷⁹⁸ He ahí la gran revolución de pensamiento que se cristaliza con el advenimiento de la Ilustración pero que encuentra sus raíces en el individualismo del cristianismo primitivo. Así, como bien sucede en toda transfiguración todo el material que ha recibido el racionalismo secular, lo recibe de los mitos y la magia para después destruirlo y crear los suyos. Así, “*la Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo.*”⁷⁹⁹ El Mundo es en realidad magia, mito y religión transfigurados, pues la individualidad no agota la esencia de los dioses, como se pudiera pensar en una religión monoteísta o bien con la misma era de la secularización. Incluso en la misma individualidad se guarda el maná, es decir, la religiosidad propia de cada ser humano. Es precisamente en este maná de donde se encarna la naturaleza como poder universal. En esta negación misma de la religiosidad contenida en cada ser humano, y su necesaria expresión en el espacio de los hombres es que la Ilustración, el pensamiento racionalista secular se difumina, pues

⁷⁹⁶ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op., cit.*, p. 63. Los subrayados son míos.

⁷⁹⁷ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op., cit.*, p. 63.

⁷⁹⁸ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op., cit.*, p. 64.

⁷⁹⁹ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op., cit.*, p. 67. Los subrayados son míos.

ello lleva en sí a la negación de la diversidad *per se*. Precisamente lo que se llama la *Crisis de la Modernidad* no es más que la autodestrucción de los remanentes de lo que legó la Ilustración y su racionalidad específica. “*La Ilustración, [...] se autodestruye porque, el dominio sobre la naturaleza, sigue, como la Ilustración misma, una lógica implacable que termina volviéndose contra el sujeto dominante reduciendo su propia naturaleza interior, y finalmente su mismo yo, a mero sustrato de dominio. [...] El dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres.*”⁸⁰⁰ Y este dominio se ve justificado por otro de los elementos importantes en la historia de la transfiguración del individualismo cristiano en la modernidad racionalista-secular, y es precisamente la universalidad que se establece con la noción de la igualdad. Individualidad e igualdad van de la mano en esta promesa soteriológica de la existencia sea que se hable del mundo cristiano como del mundo secular.

Igualdad e individualismo

La igualdad entre los seres humanos ha sido el acento que se le dio a la consolidación de la individualidad, pues “*Dios «no quiso que la criatura dotada de razón hecha a su imagen tuviera el control sobre otras criaturas salvo aquellas dotadas de razón, ya no se trataba del hombre por arriba del hombre, sino el hombre por encima de las bestias. De esta manera los primeros hombres justicia fueron aquellos pastores de manadas y no reyes de los hombres.*”⁸⁰¹ De esta manera si lo anterior lo extrapolamos a los medios y modos de organizar socialmente y económicamente a las sociedades, el asunto es simple en el sentido de que la aplicación del principio del individualismo hace que el liberalismo, se vea obligado a introducir medidas de salvavidas social, desembocando finalmente en un liberalismo a ultranza

Así ciertamente; racionalismo (secular), individualismo y religiosidad están juntos en este imperio de la cosmovisión moderna del mundo frente a las demás, al punto de ver como lo dice Polanyi que “*la modernidad, bajo la forma del liberalismo económico, se sitúa en los antípodas de todo el resto*”⁸⁰² de los sistemas de creencias que se establecieron previamente o existentes en otros pueblos. En este sentido estamos de acuerdo que no sólo “*la ideología moderna es individualista – el individualismo está definido sociológicamente desde el punto de vista de los valores globales,*”⁸⁰³ sino que sus creencias y formas de accionar, de interpretar el mundo también. Más aún, no sólo la ideología moderna sino todo su sistema de creencias y formas de organizar el mundo

⁸⁰⁰ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op., cit.*, p. 30.

⁸⁰¹ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 57.

⁸⁰² Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 15.

⁸⁰³ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 21. Los subrayados son míos.

que no es más que el último bastión de un soteriologismo antiguo de más de dos mil quinientos años de advenimiento. Lo que es importante de recalcar, es que para muchos pensadores será a partir del siglo XVII, que se llevará a cabo la emancipación de la categoría económica, política que representarán al individualismo moderno, y que se transfigurará por su parte de lo que significará la religión y la política, a lo que significó la Iglesia y el Estado. De ahí surge el progreso del individualismo.⁸⁰⁴ En todo ello, es perceptible cómo este individualismo se traslapará con el tiempo en el conocido racionalismo económico característico del capitalismo moderno occidental del cuál Max Weber aunó de manera sempiternamente debatida. “*El racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de 'conducta práctica racional' [...] de la relación de la religión 'con cuestiones sociales'.*”⁸⁰⁵. Y esta referencia es sin duda la referencia a la salvación que indica claramente que se trata de aquí del nivel supremo de codificación. Precisamente lo que desdeñamos en los análisis sociológicos modernos es el nivel de consideración que se desplaza de las alturas de la salvación a la baja de las cosas de este mundo⁸⁰⁶ donde el paraíso de Dios termina siendo el paraíso del consumo y del desarrollo del progreso.

En este sentido, consideramos que habría que ir un poco más allá de lo que Weber nos plantea con respecto a la vocación como elemento central de los principios intramundanos calvinistas que dieron pauta al re-encarrilamiento del capitalismo del siglo XVI. Ciertamente *Beruf*, la vocación, es la marca de Occidente, pero este *Beruf* no habría sido posible sin la antelación del llamado individualismo. El individualismo es precisamente la marca del cristianismo que se estableció en Occidente. Pero fue solamente hasta los siglos XVI y XVII que se pudo emancipar con un ascetismo particular. Ha sido el individualismo el que realmente se ha podido establecer más que la *Beruf* en las sociedades occidentales; es eso lo que permite que el capitalismo moderno avance y no el *Beruf*. De ahí que las pretendidas comprobaciones ulteriores de la tesis weberiana hayan caído en el tautologismo. Eso es lo que explica que no importa que se trate del catolicismo o del protestantismo o de cualquier otro tipo de religiosidad para indagar los orígenes del modelo de desarrollo capitalista, pues la importancia radica en este individualismo que encuentra sus raíces en el cristianismo primitivo. Catolicismo o cristianismo reformados los dos encuentran en sus raíces el individualismo aquí enunciado.

Demos cuenta de qué manera el individualismo es maleable (como el capitalismo occidental moderno), he ahí la paradoja: el cristianismo se acercó al politeísmo característico de todas las épocas, se moldeó y después se reapropio de ciertas características, lo que le ha permitido

⁸⁰⁴ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 27.

⁸⁰⁵ Weber, Max, (2004), *Op., cit.*, p. 14.

⁸⁰⁶ Dumont, Louis (1985), *Op., cit.*, p. 64.

expandirse como casi ninguna otra religión occidental. El éxito del cristianismo primero, después del capitalismo occidental moderno no ha sido más que la característica propia del politeísmo versada en el individualismo. La diferencia entre el politeísmo y el cristianismo primitivo seguido de los cristianismos reforzados (protestantismos) es que si bien los dos son individualizados en su contacto directo con cada dios, en uno se trata de un solo Dios mientras que en el otro se trata de un trato directo con varios dioses. Esa es la diferencia de este individualismo, que el individualismo conocido evita, es decir evita la interculturalidad, el diálogo, el parentazgo. Cada quien para su cada cual. Así, el *Beruf* representaría metafóricamente los raíles que hacen que el individualismo existente desde hace milenios cambie su rumbo, haciendo que repercuta en un capitalismo moderno conocido por todos, que tiene como consecuencias la polarización de la sociedad en términos jerárquicos verticales que se puede clasificar en lo que comúnmente se llama ricos y pobres. Esto significa que no se trata de saber si una sociedad es protestante, con todas sus derivaciones que esto trae, para garantizar un desarrollo. La cuestión es entender que toda sociedad cuyo principio de ordenamiento societal (sistema de creencias) no esté organizado alrededor de un individualismo, o que se trate de una sociedad cuya organización depende de las decisiones colectivas, pocas posibilidades tiene de aprovechar las virtudes que un capitalismo influenciado por un individualismo específico. Aquí la vocación calvinista efectivamente cambió el rumbo del capitalismo existente, y lo cambió particularmente de un capitalismo que tenía tendencias comunitarias, y lo llevó a un capitalismo individualizante. Vale la pena insistir en que el individualismo no sólo es una característica del cristianismo, sino que es un factor de ordenamiento en el politeísmo de valores. La diferencia con el politeísmo es que los procesos de secularización, es decir la separación (“lo esquizo”) de la pasión con la razón, de las creencias con los actos no existe sino por lo contrario, la homeostasis (el punto de equilibrio) se fundamenta en la interacción en el espacio público y privado, en la relación entre creencias y acciones. Esto quizás nos permita establecer algunas pistas de investigación que clarifiquen lo que algunos autores llaman los cien años de la lucha académica (Gil Villegas) y plantear que la cuestión no tiene que ver con un ascetismo intramundano sino la manera en cómo este ascetismo intramundano reavivó el individualismo que desde los tiempos del cristianismo se había forjado. Vale insistir que la gran revolución del cristianismo tuvo que ver con la reconciliación entre un monoteísmo (judío) cada vez más presente y un paganismo (politeísmo) que no tuvo como consecuencias más que la individuación de las creencias. Este es el umbral primitivo de la secularización que empezó con la aparición de las creencias divinas en el espacio público. Al respecto, basta mencionar las complejas negociaciones que un tal Constantino tuvo que hacer entre el mundo judío y el paganismo romano. La constantinización del cristianismo no fue más que una política pública de armonización entre

este monoteísmo y el paganismo, que dio como resultado la activación de un individualismo enarbolado entre la intransigencia de un solo dios y la interacción de muchas divinidades. Lo interesante en todo ello es que este individualismo se traslapará con el tiempo en el conocido racionalismo económico característico del capitalismo moderno occidental, del cual Max Weber aunó de manera sempiternamente debatida. *“El racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de 'conducta práctica racional' [...] de la relación de la religión 'con cuestiones sociales'.”*⁸⁰⁷

Al respecto, no queda más que preguntarnos si la magia quedó como albacea de este momento histórico, considerando que la magia tiene como lógica la activación de un clientelismo individual dentro de un mercado de pluralismo divino. La cuestión tiene que ver con las consecuencias que un segundo umbral de secularización tuvo con la magia al verse expulsada de manera unánime tanto con el monoteísmo judaico (profetas) como con el cristianismo primitivo (sacerdotes, Iglesia). ¿No habrá sido una negociación entre dos instancias en pugna (judaísmo-cristianismo) por la apropiación legítima de la producción de sentido que ha conllevado a que la magia solo sea considerada el pasado exótico de sus propios mitos fundacionales?

⁸⁰⁷ Weber, Max (2003), *Op. cit.*, p. 14.

III.3.3. Socio-historia del desarrollo: las iglesias del racionalismo secular

“Si las sirenas conocen todo lo que sucede, exigen a cambio el futuro como precio, y la promesa del alegre retorno es el engaño con el que el pasado se adueña de los nostálgicos.”

“Los instrumentos de dominio, que deben aferrar a todos: lenguaje, armas y, finalmente, máquinas, deben dejarse aferrar por todos. [...] Hoy, con la transformación del mundo en industria, la perspectiva de lo universal, la realización social del pensamiento, está de tal modo abierta, que por su causa el pensamiento es negado incluso por los que dominan como pura ideología.”

“La maldición del progreso imparables es la imparables regresión. Esta regresión no se limita a la experiencia del mundo sensible, ligada a la proximidad física, sino que afecta también al intelecto dueño de sí, que se separa de la experiencia sensible para sometérsela.”

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W.⁸⁰⁸

Hasta el momento se ha podido reflexionar en torno a las diferencias entre razón y racionalismo, la primera como parte de un proceso mental, la segunda como una manera de conducir dicho proceso mental hacia un tipo particular de aplicación del pensamiento al mundo concreto. Esta particularidad tiene su marca en el individualismo y la religiosidad que conlleva. Lo anterior se ha traducido en aquello que algunos han denominado el Espíritu del capitalismo y la modernidad occidental: cómplices de un espíritu del tiempo anunciado. Asimismo se observó de qué manera esta particular manera de llevar la razón a un fin y objetivo específicos se asocian con el contexto simbólico que la Modernidad estableció, siendo así cómplices de una época anunciada. Al respecto se puede establecer de qué manera la ética del racionalismo de la modernidad occidental ha estado vinculado con una forma particular de procesar los intercambios, especialmente los económicos.

Ahora bien, faltaría en todo esto indagar la (s) institución (es) encargada (s) de difundir, fomentar y organizar la ritualidad alrededor de los valores, creencias y visiones del mundo contenidas en dicho racionalismo secular. En otras palabras estamos hablando de las Iglesias encargadas de gestionar la liturgia del racionalismo secular moderno, de los principios de la Modernidad, del mantenimiento de los valores inscritos en el individualismo, el capitalismo y la igualdad. Lo anterior no hace referencia más que al llamado proceso de Desarrollo con su aliciente del progreso, tal cual se han venido conceptualizando en los últimos cincuenta años en los organismos de solidaridad internacional y la manera como se ha venido aplicando en las estrategias político-económicas de desarrollo de la gran parte de los países del mundo. Es aquí donde podemos dar cuenta la manera en la cual concretamente se ven conformados los sistemas de creencias del que aquí en este apartado nos convoca.

En este sentido el *Desarrollo* como concepto parece designar un estado de cosas, un proceso de construcción del bienestar que el progreso supone fundamentar en tanto discurso.⁸⁰⁹ Con ello se

⁸⁰⁸ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., (1998), *Op. cit.*, p. 88.

aúna la justicia social, el crecimiento económico, y la producción. Así el proceso de desarrollo describe las representaciones, las estrategias y las políticas que se ha venido realizando en los últimos cincuenta años, tanto por las entidades gubernamentales, como las organizaciones internacionales de solidaridad, así como por las ONG y expandido actualmente hasta las mentalidades individuales más fragmentadas. El concepto de Desarrollo puede ser visto desde un sentido vecino al de crecimiento, de esparcimiento, de extensión, de expansión, de futuro. Verbigracia un país en donde su economía no ha alcanzado el nivel comparativo de otro país: por ejemplo del la América del Norte (EE.UU.), o el la Europa occidental. Se trata sin duda de la consideración que llamaremos racista de la inteligencia, en donde la desigualdad y la pobreza se miden en relación a las capacidades de integrar el sistema económico social y político imperante a las circunstancias locales. En otras palabras es una definición que mide el grado de legitimación de la Conquista dóxica. En este sentido, esta definición parece ilustrar un eufemismo de la noción de subdesarrollo.

Por otro lado la Comisión Sur definió el desarrollo como un proceso que permite a los seres humanos desarrollar su personalidad, la posibilidad de tomar confianza en ellos mismos y de llevar una existencia digna y liberada. Este proceso libera las poblaciones del miedo de la necesidad y de la explotación, haciendo retroceder la opresión política, económica y social. Es a través del Desarrollo que la independencia política se adquiere y toma su sentido verdadero. Se presenta como un proceso de

⁸⁰⁹ La idea de progreso es un concepto que indica la existencia de un sentido de mejora en la condición humana. La mera consideración de tal posibilidad fue fundamental para la superación de la ideología feudal medieval, basada en el teocentrismo cristiano (o musulmán) y expresada en la escolástica. Desde ese punto de vista (que no es el único posible en teología) el progreso no tiene sentido cuando la historia humana proviene de la caída del hombre (el pecado original) y el futuro tiende a Cristo. La historia misma, interpretada de forma providencialista, es un paréntesis en la eternidad, y el hombre no puede aspirar más que a participar de lo que la divinidad le concede mediante la Revelación. La crisis bajomedieval y el Renacimiento, con el antropocentrismo, resuelven el debate de los antiguos y los modernos, superando el argumento de autoridad y Revelación como fuente principal de conocimiento. Desde la crisis de la conciencia europea de finales del siglo XVII y la Ilustración del siglo XVIII pasa a ser un lugar común que expresa la ideología dominante del capitalismo y la ciencia moderna. La segunda mitad del siglo XIX es el momento optimista de su triunfo, con los avances técnicos de la Revolución Industrial, el imperialismo europeo extendiendo su idea de civilización a todos los rincones del mundo. Su expresión más clara es el positivismo de Auguste Comte. Aunque pueden hallarse precursores, hasta después de la Primera Guerra Mundial no empezará el verdadero cuestionamiento de la idea de progreso, incluyendo el cambio de paradigma científico, las vanguardias en el arte, y el replanteamiento total del orden económico social y político que suponen la Revolución Soviética, la Crisis de 1929 y el Fascismo. En política, la idea de progreso se identifica desde la Revolución Francesa con la izquierda y la transformación, siendo los defensores del Antiguo Régimen (?) la derecha y la reacción (ver reaccionario). Los términos progresista y progresismo también se oponen a conservador y conservadurismo. El surgimiento del movimiento obrero organizado desde mediados del siglo XIX produce un cambio en la ubicación política que convierte a las izquierdas en derechas y a los revolucionarios (la burguesía ahora en el poder social y político) en conservadores. El lema que figura en la bandera de Brasil *Ordem e Progresso*, que en toda América Latina se aplicó a las llamadas dictaduras de orden y progreso, simboliza perfectamente el vaciamiento semántico del concepto.

crecimiento, en movimiento que encuentra su fuente prima en la sociedad que ella misma está en vías de evolucionar.⁸¹⁰ Lo anterior parece invocar una extrapolación constructivista en donde la adaptación a una forma de desarrollo tiene que ver con un proceso concatenado subjetivo y de absorción. En suma, como la anterior se trata de una definición en donde se hace referencia a un estado anterior no muy óptimo que terminará por mejorar la situación de los seres humanos. Se pasa de un estado perjudicioso para el ser humano a otro que promete ser mejor (Teodicea).⁸¹¹ Finalmente, el *Reporte mundial sobre el Desarrollo Humano* 1991 publicado por el PNUD, cuya proyección desde ese año ha marcado la tendencia hacia la concepción del desarrollo. Es peculiar observar de qué manera han proliferado diferentes iglesias del desarrollo desde entonces. Así el desarrollo se define como “*el principal objetivo del desarrollo humano, con el fin de extender la gama de elecciones ofrecidas a la población, que les permita realizar el Desarrollo más democrático y participativo. Esas elecciones deben comprender las posibilidades de acceder al ingreso y al empleo, a la educación y a los cuidados de salud. El individuo debe tener igualmente la posibilidad de participar plenamente a las decisiones de la comunidad y de disfrutar de las libertades humanas, económicas y políticas.*”⁸¹² Esta definición sin duda no esconde las propuestas de un premio Nóbel de economía de la región de la India que promueve una visión desarrollista del mundo enfocada a la satisfacción de la percepción de posibilidades de elecciones individuales (ups!). En otras palabras si bien no es desdeñable el interés por las satisfacciones individuales, pensamos que poco o nada se le ha dado como importancia al aspecto de las elecciones y emancipaciones comunitarias, comunalizadas, colectivas.

Sin duda las anteriores definiciones nos permiten observar diferentes percepciones del Desarrollo. Es decir diferentes liturgias e iglesias del desarrollo, ya sea que se trate de una doctrina evolucionista-social cuando se hablan de países retrasados o subdesarrollados, de tipo individualista cuando se habla de desarrollarse cada uno a partir de su elección, o bien economistas cuando se refieren al crecimiento y al acceso a mejores oportunidades salariales y de consumo. Sin embargo, estas diferentes concepciones no significan que el concepto esté definido, en la medida que no nos permite conocer sus características y la dinámica de sus prácticas. Es un proceso de abstracción bien conocido que tiene su mejor emblema con el advenimiento del monoteísmo religioso. Es la lógica del

⁸¹⁰ *Reporte de la Comisión Sur*, París, Economica, París, 1990, pp.10-11.

⁸¹¹ Teodicea es un término empleado actualmente como sinónimo de Teología natural. Fue creado en el s. XVIII por Leibniz como título de una de sus obras: «Ensayo de Teodicea. Acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal», si bien Leibniz se refería con Teodicea a cualquier investigación cuyo fin fuera explicar la existencia del mal y justificar la bondad de Dios. Es una rama específica de la Filosofía que se ocupa de conciliar la existencia del mal en el mundo con la presencia de un dios benévolo. Etimológicamente hablando, Teodicea es "justificación de Dios." El objeto de estudio de la Teología natural es más general. Podría decirse que la Teodicea es sólo parte de la Teología natural. Cf. Max Weber (1999), *Op., cit.*, y Blancarte, (2004), *Op., cit.*, p. 169.

⁸¹² PNUD, *Rapport mondial sur le Développement humain*, 1991, Paris Economica, 1991, p. 1.

no cuestionamiento en los principios pero sí en la forma. Como diría Simmel la vida está llena de *formismos*. La abstracción como lo hemos ya mencionado lleva a un proceso de interpretación flexible por parte de cada individuo o grupo, por lo que al ser una interpretación “libre”, lo que se cuestiona es su forma de difusión, y no sus principios mismos que conforman dicha ética. Esta es la lógica misma que hizo del monoteísmo crecer, del cristianismo reexpandirse y del capitalismo últimamente expandirse. La cuestión es que con estas tres formas flexibles de interiorizar la exterioridad (interpretación) se instrumentaliza esta “libre” interpretación.

Esta situación de la abstracción dibuja sin duda un paralelismo con las prácticas religiosas (institucionales), pues basta con preguntar a varios creyentes cristianos de definir el cristianismo, quizás nos encontraríamos con una serie de características que nos harían entender a lo que se refieren, pero quizá no encontraríamos una definición contundente, nos permitirían tener una Imagen de lo que es según como ellos lo ven, especialmente a través de la descripción de sus prácticas que llevan a cabo. De ahí incluso lo paradójico que pudiera ser hablar de cristianismo.

Ahora bien lo que nos permite decir que el Desarrollo tanto como el cristianismo, vive a través de sus Iglesias es porque a través de sus acciones e instituciones, como el Banco Mundial, el PNUD, el BID, las ONG, y tantas otras que se dedican al desarrollo se vuelven una superestructura ideológica (Marx), siendo el Desarrollo a través de la mercancía, del consumo una palabra fetiche de la Modernidad,⁸¹³ una palabra elástica que se la han ido apropiando a lo largo de la socio-historia del sistemas de creencias racionalista-secular. El desarrollo tiene múltiples formismos de donde se puede vincular nominativamente el desarrollo de una ecuación, el desarrollo de las especies, y en su generalidad en la actualidad, o al menos en este trabajo hacer referencia a los funcionarios del Estado que apelan al progreso como forma de legitimar el “desarrollo.” Es decir, como forma de legitimar los intereses de una manera de ver el mundo frente a las demás (lógica soteriológica). En suma, el desarrollo al igual que la educación es la manera de encontrar la apropiación de la producción legítima de los simbólico.

Lo interesante del Desarrollo como doctrina que es parte del sistema de creencias del racionalismo secular, es que se trata de un fenómeno global y colectivo, donde las prácticas intervienen en todos los aspectos de la sociedad, económico, social, político y cultural, pero que mantiene un registro de dominación, de dogma de teorema, para no decir teológico que legitima un sistema de mercado (es decir de intercambio) y un tipo de estrategia llamada progreso. El Desarrollo por tanto no es más que una visión y representación del mundo que funciona como albacea de la producción de símbolos de la llamada Modernidad. Así el proceso de Desarrollo

⁸¹³ Marx, Karl, *Introducción para Lineas Fundamentales dela Filosofía del Derecho de W.F. Hegel*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1937, cap. V y VI.

puede ser considerado como un sistema de creencias que se fundamenta a partir del discurso del progreso en tanto que noción eternamente mítica. Vale recordar la función del mito como mediador entre la religión (institución-doctrina) y la magia (instituyente) para dar cuenta de esta asociación. El desarrollo considerado como una doctrina con una infinidad de Iglesias necesita según el esquema planteado en esta investigación de un discurso que no es más que aquel llamado del progreso. Es así, como podremos observar el proceso del Desarrollo bajo la perspectiva del progreso (en tanto que mito), pues contiene en su parte constitutiva elementos mágicos (tecnología), míticos (progreso), y religiosos (escuelas del desarrollo) que lo fundamentan y lo legitiman.

En efecto, uno de los primeros elementos que caracterizan al Desarrollo como sistema de creencias del racionalismo secular es su discurso de seducción soteriológico, en la medida que su punto de apoyo para legitimarse es el de propagar el fin de la desigualdad en el tiempo futuro. No es aquí el momento para ampliar esta idea pero sin duda se trata de una historia que se fue construyendo y que actualmente se considera como una especie de ley ancestral, es decir, una nominación que radica en un mito fundador: progreso. Sin querer alejarnos mucho del tema, cuando se escucha a un político hablar del progreso son pocos aquellos de los ciudadanos que se adhieren a su discurso, pero no porque cuestionen el principio o la creencias del progreso en sí, sino porque no creen que el representante aquel sea mesías del progreso, aquel que los va llevar al progreso que pregoniza. Su adscripción, su adhesión va en el sentido de conciliaciones empáticas, más que racionales como lo es la creencia misma. Siendo éste, un trabajo de especialistas basta con recordar los tiempos de Cristo donde existió tantos profetas que intentaron seducir a las masas bajo el discurso de la Salvación en el progreso (Cf. nota a pie de página sobre progreso). Faltaría analizar aquí si el discurso de Cristo ha tenido seducción por el hecho de que apelaba a una interacción que más adelante llamaremos intercultural, o bien porque llamaba a un discurso del progreso y el desarrollo. La respuesta es cuestión de la hermenéutica.

Podrá parecer banal actualmente sostener un discurso de esta índole, pero hay que recordar que a parte de una concepción miserable y limosnera de la pobreza mantenida durante muchas centurias, ninguna entidad política se había preocupado por erradicar el mal paupérrimo de todos a través de los factores simbólicos e interpretativos de los actores. Recordemos que una civilización está definida por su estado social, por el conjunto de conducciones y actividades de la vida material, intelectual, moral y el ordenamiento político-social del grupo que constituye el estudio.⁸¹⁴ En este sentido el discurso del desarrollo, siempre ha estado fundamento en una proyección progresista y en la mejoría en el estado de las vidas humanas (soteriología). Así entendamos que el Desarrollo siendo ante todo una doctrina, se

⁸¹⁴ Alfredo Niceforo, *El Mito de la civilización, el mito del progreso*, Biblioteca de Ensayos sociológicos Instituto de investigaciones sociales, UNAM, México, 1961, p.72.

actualiza siempre a través de los ritos. Así los ritos según varios sociólogos⁸¹⁵ son el medio de imponer una voluntad al mundo. Al respecto vale recordar que hay mitos sin ritos, pero no hay ritos sin mitos.⁸¹⁶ Es así que el concepto religioso del Desarrollo (doctrina) no es cuestionada en su fondo (como lo harían lo adherentes a una secta o a una religión nueva o como lo haría un cliente que acude al mago para su curación) y es aceptada por la gran mayoría del planeta, ya que a través del rito que emana del mito del progreso y de la tecnología como magia, termina por legitimizarse día con día. Este concepto mítico, concierne tanto a los países en vías de “desarrollo”, como a los países llamado desarrollados. Tantos los países del norte, como los del hemisferio Sur. El Desarrollo sera así un fenómeno en el cual todos los gobiernos se interesan, hasta los que analizan la estructura de los sistemas de creencias.

El desarrollo estando ligado a la prosperidad, abarca todas las esferas de la vida social, desde el medio ambiente, el comercio, la deuda externa hasta las políticas diplomáticas internacionales. Podemos hablar así de la “era del desarrollo”, tanto como se ha llegado a hablar de la “era del cristianismo.” Esta era del Desarrollo, como narración mítica a partir del mito del progreso la situamos en el momento del discurso realizado por el presidente de los EUA Truman, en donde en el Punto IV de su discurso sobre el estado de la Unión se habló por primera vez de países subdesarrollados y de la necesidad de los países poderosos a ayudar a sus amigos a desarrollarse.⁸¹⁷

En este sentido para analizar el desarrollo a partir de nuestro enfoque del sistema de creencias (mito, magia y religión) racionalista-secular habría que tener en cuenta la manera en la que éste responde al interés de una sociedad definida a través de su paso por el “progreso.” Es decir, es necesario situarnos en el nivel del tercer término de los sistemas de creencias como lo es el mito y considerar así la noción de progreso como eternamente mítica. En este sentido, el Desarrollo tendría la característica de construirse como una doctrina con una legitimidad religiosa y diferentes iglesias que lo aparen, descansando a su vez en la noción de progreso que fungiría como un elemento de lo mítico, y en donde cada Iglesia se vería revitalizada a través de la técnica y/o tecnología que funcionaría con una lógica de tipo mágico tal cual la hemos aquí esbozado. Todo ello estará conformado en un espíritu del tiempo como la modernidad. Se trata por tanto de una lógica característica al sistema de creencias que nos permite comprender la manera en que el desarrollo se legitima según los momentos presentados. Al respecto valdría la pena detallar más.

⁸¹⁵ Emile Durkheim, (1950), *Op. cit.*

⁸¹⁶ Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971.

⁸¹⁷ Se trata del discurso del Presidente Truman pronunciado el 20 de enero de 1949, en cuyo Punto IV inaugura la llamada era del desarrollo, en donde el principal objetivo era de hacer avanzar a las “*economically backward areas*” (áreas económicamente atrasadas) a un mundo mejor. Se hablaba así de “*embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas*” (“embarcarse en un sólido nuevo programa; para hacer de los beneficios de nuestros avances científicos y de los progresos industriales disponibles, el mejoramiento y crecimiento de las áreas subdesarrolladas”: el subrayado es mío). Cf. Harry, S. Truman, 1964:118. Para la noción de Desarrollo véase Gilbert Rist, 1996.

El carácter mítico del progreso en los sistemas de creencias permite que la noción de Desarrollo pueda movilizar constantemente diferentes formas, y se generen entonces diferentes iglesias. En otras palabras, el concepto de Desarrollo es a veces demasiado mágico como para que resulte eficaz, o demasiado institucional como para dejar libre-creencia a los grupos e individuos. Así el Desarrollo, tiene un origen sobrenatural que se forja en un deseo por controlar lo natural a través de la tecnología. Como vimos, la idea de mito está ligada a la idea de una pre-religión y a una pos-magización, donde se pasa de un mundo mágico a un mundo “des-mágico” (modernidad).

En otras palabras, existe un término constituido por un sentido latente o sentido propio, como lo sería por ejemplo el substrato del sueño de todos alcanzar el Desarrollo pronunciado por el presidente Truman en 1948 a través del establecimiento a la tecnología (magia). Lo anterior se vería acompañado por el significado del sueño de todos alcanzar el bienestar y la felicidad que se vería reflejado con las diferentes Iglesias del desarrollo establecidas. Finalmente un tercer elemento se vería constituido por la correlación entre los dos primeros Tecnología y Desarrollo que representa el sueño en sí mismo de alcanzar todos la salvación de este mundo, que se ve ilustrado con el mito del Progreso.

Para entender esto de manera concreta y en la conformación de las creencias, se tiene que tener en cuenta que el substrato del sueño es mantenido constantemente a través de la publicidad de nuevos artefactos “mágicos” auspiciados por los poderes de la técnica. En este eje de reflexión diríamos que el significado del sueño se mantiene, en el sentido de que estos artefactos nos proporcionarán la felicidad y el bienestar que se está buscando. Cada individuo se proporciona “ritualmente” los artefactos que más se adapten a sus necesidades anémicas, convirtiéndose así en el aspecto mágico del mundo secularizado de los consumidores. Es precisamente el mito del Progreso lo que permite que la “magia” de la tecnología llegue hasta ámbitos institucionales religiosos en el desarrollo.

En el cuadro de análisis que presentamos al final del capítulo II de este trabajo se comprende la asociación de la Magia al significante, o sea al sentido simbólico momentáneo, la Religión al concepto o al significado (institución) y el mito se relacionaría con la significación que se da a través de su correlación entre el sentido y concepto, entre Magia y Religión. Pero el punto central en todo esto, es que la forma (Religión/Desarrollo), no suprime el sentido (Magia/tecnología), solamente la controla, la aleja, la enriquece o la tiene a su disposición. Así el sentido (magia) pierde su valor, pero se mantiene en vida de donde la forma a través del mito se va a alimentar. El sentido será para la forma como una reserva instantánea de historia, como un stock de imágenes que aparecen imponderablemente, como una riqueza sometida, que es posible de recordar y de alejar en un movimiento de alternancia. Es necesario que la Forma, la representación

(la Religión/ el Desarrollo) pueda sin cesar retomar raíz en el sentido (Magia) y alimentarse en los procesos de transformación de la naturaleza. Se trata de un juego constante de escondidas entre el sentido y la forma y en donde el mito es el escondite (progreso). Para nosotros es un juego de poderes entre la magia y la religión por la apropiación de la producción de símbolos en donde el mito regula, amortigua o arbitra esta relación. La forma del mito no es un símbolo, sino un signo.

El Desarrollo como tal seguirá funcionando como sistema de creencia aunque presente otras forma de religiosidad pertenecientes cada Iglesia del desarrollo con tintes liberales, comunistas, socialistas, ecológicos, etc., Así, tal y como sucede con la emergencia de una secta a través de la contestación de toda forma anterior de imposición religiosa,⁸¹⁸ el espíritu de la modernidad se opusó al pasado, a la antigüedad, a la tradición fundamentándose en el progreso del futuro. En la actualidad, el orden soteriológico establecido con el desarrollo muestra caminos de debilitamiento⁸¹⁹ y quizás no en un tiempo muy lejano una nueva religiosidad secularizada de desarrollo penetre las mentalidades “pos-modernas.” Como hemos visto la Modernidad tiene que ver con la diferenciación entre naturaleza y cultura, que no solía existir en sociedades denominadas como tradicionales.⁸²⁰ La religiosidad inscrita en el Desarrollo “*devalúa todas las manifestaciones éticas basadas en la magia, en la tradición sagrada y la revelación.*”⁸²¹ De ahí que el mismo desarrollo se encuentre en un auto-cuestionamiento constante por parte de cada Iglesia. En otras palabras la tecnología y el progreso se ven cuestionadas pero ello es a la vez lo que permite revivir o solventar la agonía de su credibilidad, pues el auspicio de la ciencia y la tecnología lo legitima en tanto que representación del mundo.⁸²²

El desarrollo siendo religiosamente fundamentado “*desplaza el énfasis de los aspectos ético-espirituales hacia la racionalidad cognitivo-instrumental cuya potencialidad se revela como la más eficaz para dominar el mundo [...] La modernidad sustituye, de este modo, una creencia por otra: la religión por la fe en el progreso. El culto de Dios cede al culto a la ciencia positiva, el caos al orden natural y lo desconocido a la matematización de la ciencia.*”⁸²³ Como se ha descrito con la dinámica de la Religión, el Desarrollo recurre frecuentemente al *concepto* para absorber todo, siendo a la vez histórico e intencional, es el móvil que hace proliferar el mito como una historia que se cuela fuera de la forma. Pasando del sentido a la forma, de la magia a la Religión, de la tecnología al desarrollo. Esta imagen que es narrada (el mito) pierde su saber para mejor recibir la del concepto. El saber contenido en el mito, es un saber confuso, una forma de asociaciones maleables e ilimitadas, es un carácter abierto, es una condensación informe, inestable, nebulosa y no es una esencia arbitraria ni purificada. De

⁸¹⁸ Enzo Pace, (2000), *Op.*, cit.

⁸¹⁹ Alain Touraine, (1994), *Op.*, cit

⁸²⁰ Hector Fernando López A. *El Mito de la Modernidad*, Ediciones Horfe, Colombia, 1997, pp. 211.

⁸²¹ *Ibidem*

⁸²² Jurgen Habermas, *Ciencia y tecnología como ideología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1986, pp. 53-112.

⁸²³ Hector Fernando López A., (1997), *Op. cit.*, pp. 211.

ahí la flexibilidad y el poder de seducción que ejerce la idea del Progreso. El mito es una esencia “mestiza” que permite absorber la tensión que pueda existir entre la magia (tecnología) y la religión (desarrollo). Pues la tensión entre la tecnología y el desarrollo existe, en la medida que el primero factor sigue encantando y seduciendo a los seres humanos, mientras que el segundo va disolviéndose ante la incredulidad y el rencor que la marginalidad le tiene. Así el desarrollo ha descendido del pedestal “divinico” en donde se le colocó en el siglo XIX, para decender al suelo “satánico” donde se le concibe en el siglo XXI. De ahí que digamos que un significado puede tener diferentes significantes, lo que es lo mismo que una religión puede utilizar diferentes magias o lo que quiere decir que la modernidad sustentada en el desarrollo como religión puede acudir a la magia (tecnología) para renovarse. Y esto es también lo que sucede con el mito (progreso).

Este punto es importante pues, no se trata de absolver la tecnología en el proceso de religiosidad, así como no se puede ignorar la magia. Se trata más bien de observar de que manera a través del mito del progreso, la tecnología es deformada en su principio ético, provee de respuestas ante los temores o los sueños que se aparezcan, reflejada una visión como la de la llamada Modernidad. No es casualidad que la época de mayor empuje de esta visión Moderna se haya iniciado con las primeras aplicaciones tecnológicas a las formas de producción del trabajo (Revolución industrial). Sólo a través de una profetización, de una promesa de salvación en este mundo imperfecto⁸²⁴ que se ha podido justificar y obtener la adhesión de los obreros y ciudadanos al proyecto mítico del Progreso.⁸²⁵ De ahí que el mito es un sistema doble, se produce en una especie de ubicuidad.

Como hemos dicho en el mito no hay fixidad en los conceptos, se pueden hacer, alterar, deshacer, desaparecer completamente. Y es precisamente porque son históricos que la Historia puede muy fácilmente suprimirlos. Si queremos descifrar los mitos hace falta entonces nombrar los conceptos, las entidades religiosas. Y los conceptos son creencias. Las creencias actúan de manera eficaz, ya que nos hacen actuar de una forma particular, sin dudar de la validez de algo imposible. El acto de creer es performativo, es “faire”, es decir, actuar. Como lo mencionamos, las creencias son constataciones revivificadas con los ritos. El Desarrollo hace lo mismo en tanto que sistema de creencias, al realizar sus ritos “mágicos” a través de la organización de los Salones del automóvil, de los Salones de los aparatos electrodomésticos., etc. Pero igual sucede con la ritualidad encontrada en los actos de inauguración de puentes y rutas, en las ferias de la tecnología, en las exposiciones gráficas por procedimiento informático y en la expos universales de ciencia, entreteniendo así la idea-mito del Progreso y una dinámica circular en los sistemas de creencias. Aquí es donde mito y magia, tecnología

⁸²⁴ Véase, Max Weber, (1999), *Op. cit.*; Cf. Hector Fernando López A., (1997), *Op. cit.*, pp. 211.

⁸²⁵ Se hace aquí una diferencia entre mito y mitología, en la medida que el primero tiene un registro presente y existente, mientras que el segundo es considerado como lengua muerta tal cual se concibe la mitología griega, o persa o celtica o azteca.

y progreso se ven unidos. El mito juega sobre la analogía del sentido y de la forma, pero no hay mito sin forma motivada. Lo que quiere decir que no hay mito sin religión motivada por un aspecto mágico. No hay Progreso motivado por la tecnología. Dicho en otras palabras, no hay mito del progreso, sin la religión motivada por el desarrollo a partir del aspecto mágico de la tecnología. Es el aspecto arbitrario del signo lo que funda el mito, y en este caso el mito del Progreso. Esto significa que los mitos tratan de interpretar percepciones y darle una racionalidad a los sueños, a los mecanismos internos, al psichismo humano, al lado subjetivo del sistema de creencias (una situación socio-económica mejor, por ejemplo).

Así, se podría postular que el ser humano es primeramente subjetivo y onírico, su mundo nace de adentro. El miedo que le proporciona sus propios mecanismos internos con proyección de imágenes, hace que los sueños se interpreten de manera coherente, a través del mito. Como el miedo a la miseria, al fin del mundo, a la imponderabilidad de los sucesos naturales (enfermedades, clima etc.) y que el mito del progreso permite interpretar con el sentimiento de alivio de manera coherente y posible la capacidad del hombre a vencer sus propios miedos. La potencia del ser humano reside precisamente en vencer sus miedos internos, dentro del cual el mito es una manera de hacerlo. Es en este sentido que consideramos la noción de progreso como mítico, ya que a diferencia de la magia aislada que sólo responde de manera momentánea a estos temores, nunca los absuelve o como sucede con la religión que impone los parámetros interpretativos de los meta-sueños universales sin dar respuesta a los más individuales, fragmentado y momentáneos como lo hace la magia. En este eje de reflexión el mito del progreso se sitúa entre los dos, es decir en una compensación cotidianamente eterna. Cada ser humano tiene sus preocupaciones oníricas y es por esta razón que el mito los une, se vuelve colectivo, ya que permite que una comunidad comparta temores individuales, a través de actividades colectivas. Hay comunalización.

Así el individuo precede el colectivo, pero es el colectivo (racional, organizativo) que después se impone a los individuos. Tal y como se vio en el capítulo II, la gran función de la Religión es en efecto brindar respuestas a los individuos antes de que se tengan los temores, dando reglas de interpretación. Cuando la religión no satisface nuevos temores, es la mentalidad mágica que acude al individuo para resolverla, práctica y efímeramente. Estas operaciones pasan transitoriamente a través de los mitos hasta que terminan por ser formalizadas, legitimadas y organizadas en una mentalidad religiosa. En una definición contemporánea, la hipótesis es que el mito del progreso permite que el registro del mensaje se vaya cambiando, se vaya transponiendo. Los mitos son precisamente los que permiten hacer una regulación, un amortiguamiento entre el tecnicismo y sorpresimiento de la magia de la tecnología y la rigidez de las religiones monoteístas de salvación como se le podría adjudicar al concepto del Desarrollo.

Por otro lado, vale inisistir de qué manera la tecnología tanto como la magia, parecen tener una función social frente a la ignorancia. Es decir la magia y la tecnología pueden crecer o decrecer, pero jamás desaparecer ya que ellas siempre se presentan con gran fuerza en momentos de incertidumbre, permitiendo resolver problemas existenciales diarios de manera práctica y directa. Es sabido que la dinámica mágica y la tecnología se apoya en ocasiones en la ingerencia de productos exógenos que permitan creer en un acercamiento con ese más allá, así, los productos tecnológicos de la comunicación son una manera de ingerir mentalmente un encantamiento mítico hacia el progreso. De esta manera podemos decir que el pensamiento mágico y tecnológico están explícitamente relacionados con el lado subjetivo, superficial y apriorista de las creencias humanas. La naturaleza se ve manejada por entes anónimos (como lo podrán ser los científicos que manipulan la producción de nuevas tecnologías) y se piensa en dominarla a través de ellos o de poderes supuestos que el individuo cree tener (la tecnología controlará la naturaleza). Habría que especificar, que la reflexión no se refiere a cómo se produce la tecnología de manera racional y científica, sino a su impacto y su función social en el sistema de creencias del racionalismo secular con sus diferentes Iglesias del desarrollo.

Así, la magia y la tecnología se vuelven rituales y el individuo se entrega humildemente a la misericordia de ciertos seres invisibles,⁸²⁶ cuando no puede comprender el funcionamiento y necesita resolver temores frente a lo natural, manejando así supuestos, imaginación y seres espirituales.⁸²⁷ La tecnología como el mago, tiene una clientela y los clientes no son forzosamente individuos que comparten la misma creencia en la modernidad, son simplemente consumidores. De ahí que se pueda decir que la tecnología como la magia concierne solamente el aspecto individual de las creencias. La tecnología no pierde su tiempo en puras especulaciones, aunque tiene sus ceremonias para elogiar la grandeza de sus productos, haciéndolo a través de ritos y ceremonias elogiando su encanto pero sin ocuparse de estar persiguiendo a sus creyentes, de hecho no busca realmente creyentes sino seguidores de sus productos, alimentando el fetichismo objeta característico de la Modernidad.⁸²⁸

Al mismo tiempo la magia y la tecnología han estado y están siempre presentes en todas las sociedades del mundo. Así como para Durkheim parece que hay algo de antirreligioso en la magia, hay algo de anti-desarrollo en la tecnología. En suma no existen iglesias mágicas de la tecnología, y es precisamente, tal y como lo hemos visto, este aspecto de la iglesia el más recurrente para distinguir en la sociología durkhemiana la magia de la religión. Las creencias mágicas a pesar de su posible difusión no unen a las personas que se adhieren a esas creencias, “*no existe una Iglesia Mágica.*” Podemos así distinguir entre el mundo natural fundado en la observación y en la razón (que sería la Ciencia) y el

⁸²⁶ Frazer, *La Rama Dorada*, FCE, México, 1956, p. 34.

⁸²⁷ Tylor, Edward Burnett, *Religion in Primitive Culture*, Mc Graw-Hill. NY, USA, 1962, p. 8.

⁸²⁸ Emile Durkheim, (1994), *Op. cit.*, p. 58.

mundo sobrenatural que da lugar a la Fe donde de sitúa el impacto de la tecnología sobre las creencias de los individuos en el desarrollo. Así la tecnología es una respuesta sistematizada al sentimiento de limitación e impotencia ante el peligro, la deficiencia y la frustración, tal cómo es percibida por los actores cuando se refieren a los artefactos producidos por el desarrollo de la tecnología. Así la magia de la tecnología le confiere fines prácticos a los creyentes. Es en este sentido que los dos procesos (tecnología-magia/desarrollo-Iglesia religión) están articulados y completados, es decir la tecnología pragmáticamente completa la religiosidad del desarrollo, a través del mito del progreso. Como la magia, la tecnología no obliga a nadie a creer en los brujos o los magos, la gente sólo acude a ellos cuando encuentra momentos de impotencia, necesidad o resarcimiento que el desarrollo en sí no le puede ofrecer.

Es así, que el mito del progreso es considerado también como la búsqueda de conectar el mundo tangible con lo que se percibe de lo invisible. Es la búsqueda de un control de las representaciones del mundo, tal cual se realiza en los otros sistemas de creencias de los que hemos hablado. En este sentido si analizamos el discurso del desarrollo, nos percatamos que éste, como los mitos, tiene un carácter maleable que permite una apropiación diversificada, es decir, permite en cierto momento a cada Institución, Organismo o Individuo, apropiárselo y contar el discurso a su manera, tal y como la CEPAL lo ha hecho en su momento o el PNUD lo hace cada año con sus reportes mundiales del desarrollo. Lo anterior permite una distribución de las representaciones de manera más diversa y menos rígida que como se ha hecho con las religiones históricas de salvación que terminaban por imperializar toda forma de representación del mundo. Esta necesidad de controlar las representaciones del mundo responde a un ámbito de monopolización de lo simbólico. Cuando se mantiene un orden en la representación del mundo se tiene certidumbre y la certidumbre brinda protección. Esta protección ofrece un sentimiento de poder da motivo a los sistemas de creencias (mágicas, mitológicas, institucionales-religiosas) a su mantenimiento.

En efecto el cambio de conciencias de una creencia mágica a una creencia religiosa y después a una creencia hyper-racional como lo es el desarrollo, pasa a través de un proceso mental mítico. En términos weberianos, la hyper-racionalización ha eliminado el lado mágico, digamos poético de las representaciones sociales llevando al individuo a lo que Lypovesky llama "*La era del Vacío*", pero eso no significa que la magia hubiera desaparecido. Así nos acercamos a una consideración posmoderna del mundo, en la medida en que nos referimos a la combinación de creencias hyper-racionales, y de creencias hyper-mágicas, a la extrapolación de dos esferas que son detectables en una dinámica de Desarrollo. En suma, la Tecnología definido como el aspecto mágico del sistema de creencias del Desarrollo, hace entonces referencia al proceso individual y subjetivo que actúa de manera práctica y directa sobre las necesidades de interpretación cotidiana y efímera del individuo con respecto a entes

anónimos o sucesos sobrenaturales. Tiene así, como función social el resolver los temores individuales y fundamentales e ignorancias relativas que las creencias colectivas no proporcionan, por lo cual es pragmática y responde sistemáticamente al sentimiento de limitación e impotencia ante un peligro desconocido. La tecnología, tal y como lo hace la lógica mágica justifica la incapacidad de resolver el problema de la desigualdad (por ejemplo) de resolver la imperfección del mundo, arguyendo que las herramientas llevados fueron mal empleadas, que no se aplica correctamente la tecnología. En este sentido el grupo de chamanes propietarios de los medios de producción de la magia-tecnología, nunca son cuestionados, continuando con su proceso tecnológico que servirá para renovar constantemente el mito del progreso.

En este sentido la utilización de la magia-tecnológica se ve representada por los únicos que pueden interpretar y utilizar esta magia para el bien de la humanidad a través de los programas de Desarrollo y solidaridad internacional, es decir, aquellos que conforman los G7, los BN, etc., que como sacerdotes del Desarrollo se reúnen para diagnosticar las posibles aperturas a la mejor aplicabilidad de la doctrina para los adherentes, ya sean países u organismos. Así en nombre de la Fe por el desarrollo se reconocen los errores realizados, más sin embargo esto no pone en cuestionamiento el concepto mismo ni el sistema de creencias al que se adscribe, sino que se adjudica que ha habido una mala aplicación e interpretación “de las consignas” las liturgias y las doctrinas del Desarrollo.

Por otro lado tal y como vimos con los magos que para satisfacer a su cliente y no perder su legitimidad repiten las operaciones rituales, cambiado los métodos o los instrumentos hasta que el cliente termine por encontrar satisfacción a sus peticiones, de la misma manera en el sistema de creencias racionalista secular representado por el Desarrollo se repiten fórmulas y maneras de Desarrollar, tratando de satisfacer a toda la clientela. La creencia en las Iglesias del desarrollo se mantiene a través de los de signos (magia), pues nada deja que los logros macroeconómicos se vean como milagros del sistema. Se habla así del milagro de tal o cual economía nacional donde la tecnología termina por ser la responsable de tal milagro. Es así que la magia que contiene el sistema de creencias del desarrollo a través de la tecnología hace que los individuos aunque se adhieran no se unan.

Como ya lo mencionamos, en la breve reflexión sobre la modernidad, el concepto de Desarrollo tiene consigo un moralismo inicial para salvaguardar la esperanza de los más necesitados y es ante todo una tarea colectiva, en la medida que involucra y moviliza a millones de personas. Para decirlo vulgarmente, la narración mítica del Desarrollo se dramatiza o telenoveliza “la sacralidad” de los dioses o mejor de la pobreza.⁸²⁹ Desde este acercamiento, observamos un lado profético y un discurso de salvación, es decir, un discurso soteriológico. De hecho no es por coincidencia que en el

⁸²⁹ Jean Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grece ancienne*, Seuil, Paris, 1990.

análisis semiótico del sistema de creencias se haga la asociación con el término de concepto, pues el concepto es la parte que permite que la Religión se exprese de manera abstracta. Así, desde entonces, el concepto de Desarrollo se ha visto legitimarse a través de diferentes teorías y reformas, así como en un momento dado ocurrió con la Religión católica, con la Reforma protestante, etc.

En este sentido hablamos de diferentes Iglesias representadas en el transcurso de estos años con las teorías basadas y reformadas en diferentes liturgias religiosas como el liberalismo, el comunismo, el marxismo, el keynesianismo y los neos que siguen. Agrupándose así en diferentes Iglesias como podrían ser la de los dependentistas latinoamericanos, la de los de la “self-reliance”, la de los del Nuevo orden económico internacional, la de los de la Comisión Sur, la de los del desarrollo Sustentable, o la más contemporánea como lo es la del PNUD con su noción de desarrollo humano sustentable. Cada una a su manera pretende descubrir la nueva formula, “la formula mágica” que resolverá los problemas técnicos que nos han impedido alcanzar el progreso en la Modernidad. La originalidad de cada proposición plasmada en sus “textos sagrados” busca legitimizar la solución finalmente descubierta a los problemas del Desarrollo. Sin embargo, cada teoría o declaración (doctrinas) constituyen sólo simples variaciones del momento profético en el cual la Santa Globalización o la Santa Producción se hicieron presentes como entidades santificadas, por no decir, satánicas.

El desarrollo como parte del sistema de creencias ha encontrado su modo de realizarse aunque este no sea quizás siempre el más eficiente. Basta con comparar el grado de compromiso que tienen los creyentes-practicantes en una parroquia católica con la práctica de los creyentes al desarrollo, en donde los fieles, hacen ciertas prácticas a las cuales no se pueden desvincular, para no poner en peligro la cohesión del grupo y en lo que creen. En este sentido, la secularización traduce el aspecto religioso de tradiciones y creencias que toda sociedad necesita. Ciertamente la secularización quitó en cierta medida el monopolio a las iglesias en las cuestiones de desarrollo, pero llegó a desplazarse de otra manera, a transfigurarse. La Modernidad en este sentido ha fundado su creencia en “el Gran Partage”, haciendo del Desarrollo una certeza colectiva, donde se combinan las diferentes modalidades mencionadas.

Creemos en el desarrollo porque todos creen, pasamos del carisma progresista a la burocratización donde la creencia en el Desarrollo se ha cimentado. La creencia se construyó colectivamente en la promoción del orden de las cosas. En la comunalización de los procesos de interacción. Es en este eje de reflexión que se considera al Desarrollo como un elemento perteneciente a una Religión moderna, racionalista-secular pero que traduce al mismo tiempo en un sincretismo de creencias mágicas y míticas.

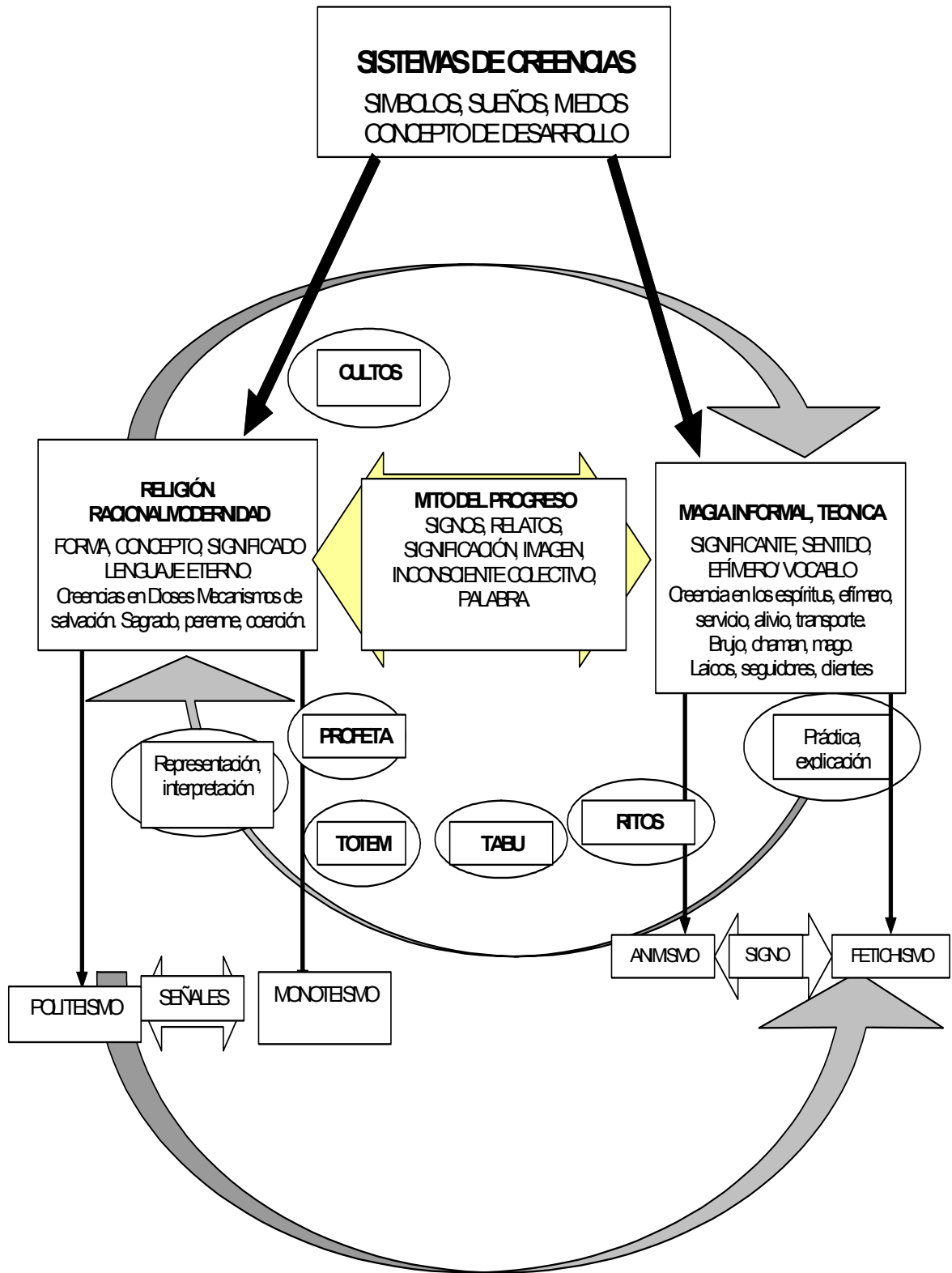
La Modernidad trata así de cumplir con un programa, llegar a la tierra prometida. Hay verdades que se discuten y que se vuelven mitos, como el mito del Progreso, hay creencias que se

reforman y se actualizan como el de la tecnología, la igualdad y la libertad, pero el proceso de Desarrollo cargado de su lenguaje científico, se legitima frente al azar, conformando un núcleo consistente. Es en este sentido que la experiencia del Desarrollo como sistema de creencias ocupa las cuatro operaciones mentales de las que hemos hablado para re-encontrar su legitimidad, compitiendo así por la apropiación de la producción legítima de los símbolos que rijan la interpretación sagrada de nuestra sociedad. Lo anterior se puede resumir de manera, aunque sea fragmentaria, con el Cuadro siguiente.

CUADRO 3
DESARROLLO, SUPERESTRUCTURA IDÉOLOGICA, MUNDO SOBRENATURAL
 (Algunos aspectos religiosos, míticos y mágicos del concepto de Desarrollo)

RELIGIÓN DEL DESARROLLO	MITO DEL PROGRESO	MAGIA DE LA TECNOLOGÍA
<ul style="list-style-type: none"> ° Convence-Impone ° Acude a la tecnología mágica pero no viceversa. ° Forma comunidades como el G7. ° El desarrollo viene de una minoría (véase conformación de religiones Weber, Halbwachs) ° Existe un moralismo inicial por salvaguardar la esperanza de los más desesperados, se sustenta en el mejoramiento de la situación de los pobres, su éxito proviene en la prosperidad de los más ricos. En la soteriología de la Salvación ° Se promulga compartir la abundancia prometida a todos. ° Se cree en la reducción de las desigualdades y se promueven las necesidades de los bienes fundamentales. 	<ul style="list-style-type: none"> ° Es anónimo ° la colectividad se lo apropia ° No hay una imposición sino un deseo ° Se pierde subjetividad y gana racionalidad ° Crea el lenguaje mítico (Internet, progreso...) ° Su historia puede ser contada con una fundamentación de origen 	<ul style="list-style-type: none"> ° Usa fórmulas trascendentales ° Tiene función social frente a la ignorancia, ° Funciona en momentos de incertidumbre ° Existe a través de entes anónimos ° Hay rituales de repetición ° Tiene prácticas de promoción ° No conforma una comunidad, sino una clientela (consumidores) ° Tiene fines técnicos y utilitarios, no obliga a creer en ella

DIAGRAMA VI



CAPITULO IV

SISTEMAS DE CREENCIAS Y DESIGUALDAD SOCIAL EN LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN MÉXICO: EL CASO DE LOS ÑHÑHOS DE QUERÉTARO

“Los “saberes asujetados-sojuzgados” son esos bloques de saberes históricos que estaban presentes y velados en el interior de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha podido hacer reaparecer a través de los medios, bien sabidos, de la erudición. Por “saberes sojuzgados-asujetados” entiendo igualmente toda una serie de saberes que se encuentran descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por abajo del nivel del conocimiento o de la científicidad requerida”
Michel Foucault⁸³⁰

IV.1. Metodología de los sistemas de creencias y la reproducción de la desigualdad social

Como se ha podido observar a lo largo de esta investigación, particularmente en el capítulo anterior se ha tratado de establecer una serie de parámetros interpretativos que nos permitan dar cuenta de los elementos comunes a cada tradición cultural, sea la étnico-indígena, la cristiana-histórica, la racionalista –secular. Asimismo se han tratado de establecer las diferencias en el interior mismo de cada una de ellas y sus perspectivas particulares en torno a la educación, particularmente aquella vinculada con las poblaciones indígenas del país. Véase al respecto los cuadros analíticos de las poblaciones indígenas que se realizaron en el capítulo precedente. Lo anterior responde al hecho de que a partir de dichas esquematizaciones se pudo establecer una serie de elementos valorativos que han dado pauta a la construcción de las técnicas de investigación y estrategias de recopilación de información subsiguientes. En ese sentido para dar cuenta del trabajo de campo realizado habría que esbozar una serie de precauciones metodológicas necesarias de tener en mente.

En primer lugar no hay que olvidar que se trata de un estudio sobre las relaciones de poder, más aún, sobre las relaciones asimétricas de poder, entre los administradores del Estado-nación mexicano y los miembros de los pueblos indígenas de México a lo largo de la socio-historia del México independiente. Por tanto, planteamos que un ejercicio de reflexión y análisis sobre las relaciones asimétricas del poder y su respectivo trabajo de campo que le acompaña, tiene que dar cuenta de aquellos mecanismos de represión conscientes o no, deseados o no que subyacen en el espacio social, en la medida que como bien lo menciona Foucault, “el poder, es esencialmente aquello que reprime”.⁸³¹ Y ello no traduce más que lo que insistentemente hemos aquí planteado sobre la lucha constante por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico. Lo cual ha significado para nuestro estudio que dicha lucha y relaciones de poder se han establecido, en un momento dado de manera histórica, lo suficiente como para ser detectable, al menos

⁸³⁰ Michel Foucault, *Il faut Défendre la société*, Hautes Études, Gallimard, Seuil, París, 1997, pp. 8-9.

⁸³¹ Michel Foucault (1997), *Op., cit.*, p. 15.

simbólicamente. Esta lucha y relaciones de poder se han transfigurado de manera concomitante con el establecimiento de sistemas de creencias dominantes que han hecho que la lucha se haya ido matizando y eufemizado para acordar un supuesto equilibrio armónico de convivencia, cuando que lo que se ha hecho, al menos para lo que refiere a las poblaciones indígenas (las grandes perdedoras de dicha lucha) es volver a inscribir de manera perpetua esta relación de fuerzas, a través de una especie de guerra silenciosa; es decir una dominación simbólica. De ahí que se hable en términos de represión, pues ésta parece no ser más que la consecuencia política, de pasar de las antiguas estrategias de guerra a la política misma, que para nuestro caso significa pasar de una Conquista española a una Conquista dóxica. De ahí que se plantee que los mecanismos de poder serían esencialmente mecanismos de represión (Foucault).

A partir de ello sin duda una serie de precauciones teórico-metodológicas deben tomarse en cuenta para la comprensión del siguiente trabajo de campo que se está presentando en este capítulo. Por un lado tal y como se ha planteado aquí, se analiza el poder y sus procesos asimétricos desde sus extremidades, es decir, en su aspecto más consolidado e incuestionable: ahí donde el poder se vuelve “capilar” a partir del ejercicio de las instituciones, de las instituciones del Estado; ahí donde se prolonga su poder en los instrumentos de las intervenciones materiales y que pueden representarse desde las funciones del maestro, los libros de texto educativos, a partir de tal o cual decisión política. Eso es por tanto, analizar el poder en sus extremidades, es decir, más allá y cada vez de manera más distante de lo que son los ejercicios jurídicos, que son precisamente los discursos que velan dichas funciones del poder.

Asimismo no se trata solamente de analizar al Estado no sólo como poseedor del poder legítimo, o como la extensión de la jefatura del proceso de represión y/o dominación, sino analizar las intenciones desde su aspecto más extremo, y el campo de aplicación de dichas intenciones. Recordemos que intención tiene su raíz en el *interesse* que significa en su sentido etimológico quitarle los pliegues, y es precisamente analizar los pliegues escondidos en los procesos de dominación o del ejercicio del poder que valdría también la pena dar cuenta. Y ahí, las imágenes dadas en las propagandas de las políticas de desarrollo, los discursos de los presidentes, de los subsecretarios de educación, etc., la implementación de las políticas y las formas de dichas políticas que se dan en el espacio social, son el punto de nuestro interés, nuestro *interesse*. Y ahí es donde observaremos la manera en cómo dichas relaciones de fuerza tienen su efecto en el momento mismo de su aplicación, en el momento mismo del procedimiento. Y ello nos conlleva precisamente a ver el poder no como un fenómeno de dominación masivo, liso y homogéneo, o como un proceso que se da de una clase social sobre las otras, de un grupo sobre los demás individuos; sino como bien lo propone Foucault, ver el poder como algo que circula, ejerciéndose

en red donde las dos partes involucradas en dicho proceso pueden ejercer y resentir los avatares de las relaciones asimétricas de poder.⁸³² Y ahí encontraremos más adelante la manera en cómo las diferentes estrategias se llevan a cabo. Esto último es lo que hemos definido como las identidades híbridas en cuanto se refiere a las poblaciones indígenas. Y en este sentido el poder por tanto no es solamente estático, no está solamente incrustado en el centro, proyectándose hacia las periferias, partiendo desde arriba y llegando a las partes más ínfimas de la sociedad. Sino de manera complementaria se trata de dar cuenta de un análisis de abajo hacia arriba, es decir, a partir de esos aspectos ínfimos, cotidianos, presenteístas que ciertamente tienen sus propias lógicas, sus propios métodos y racionalidades; y precisamente se trata de dar cuenta cómo dichos mecanismos se ven “colonizados, utilizados, transformados, desplazados, extendidos, a través precisamente de los mecanismos cada vez más generales y las formas de dominación global”.⁸³³ Esto es precisamente lo que hemos denominado como Conquista dóxica y que será analizada de manera más inmediata a través de los conflictos que se dan entre el aula de la escuela republicana y el hogar de la familia. Y ahí daremos cuenta de la manera en la que dichas racionalidades son englobadas por las diferentes técnicas, procedimientos, como lo han sido las estrategias pedagógicas en la llamada educación indígena, y que sin duda están anexadas a poderes más generales y proceso globales de envergadura.

Y es aquí donde encontramos una de las partes centrales de nuestro acercamiento metodológico, pues es en dichos procedimientos, en dichas técnicas que se encuentran los procesos de exclusión. Se ha visto cómo a partir de la construcción del imaginario del indio y del mestizo se produjo la imagen y el estigma del indígena, como ser indigente, sin posibilidades de inclusión, sin estrategias de respuestas y sin posibilidades de adecuación al sistema implementado. De ahí, lo que sigue es saber de qué manera dicha construcción del imaginario se ha visto acompañada históricamente de los mecanismos de control, de los instrumentos de sometimiento, de una lógica específica. En otras palabras se trata de buscar en la técnica misma y el procedimiento mismo de la exclusión (Foucault) dichas relaciones de poder. De ahí que lo que interesa aquí sea el poder que ciertos mecanismos, en este caso el Estado-nación, tienen sobre las poblaciones indígenas.

Ahora bien, ciertamente hemos dado cuenta de la emergencia y construcción de ciertas ideologías, como la del mestizo, pero ello no nos da cabida a entender cómo se convirtieron en doxa: en formas de actuar y percibir incuestionadas. Y de ahí la importancia en dar cuenta de la constitución de los instrumentos eficaces que movilizan la acumulación de saberes, de métodos planeación y mantenimiento, de acumulación en los saberes dentro de los procesos de verificación.

⁸³² Michel Foucault (1997), *Op., cit.*, pp. 25-26.

⁸³³ Michel Foucault (1997), *Op., cit.*, pp. 26-27.

Ningún sistema de creencias puede establecerse y hacerse eficaz si no va acompañado de la formación, de la organización y la puesta en circulación de un aparato de saberes (Foucault). De ahí que se hable a lo largo del análisis que prosigue de los procedimientos y técnicas de dominación que hemos llamado: *Unidad, Control y Vacío*. Ellos dan cuenta de esos saberes que se vuelven formas de control.

Por otro lado, hay que considerar igualmente que muchas de las problemáticas de partida, aquí esbozadas (creencias diferenciadas y desigualdad social) se pueden encontrar en prácticamente todas las investigaciones académicas que se han realizado en las diferentes disciplinas sobre el tema, y que incluso se han vuelto *vox populi*, y en postulados dados como un hecho. En otras palabras son pocas las investigaciones que sostienen que las poblaciones indígenas no mantienen tradiciones culturales y creencias vertientes de tradiciones ancestrales, y que no se trate de creencias diferenciadas con respecto a las encontradas en sistemas de creencias cristianos con modos de acercamiento de la realidad, es decir, racionalidades, particularmente diferenciadas del pensamiento llamado racionalista secular. Para ello podemos corroborar y comparar, como se ha mencionado anteriormente, los cuadros analíticos realizados a partir de las monografías extraídas de los institutos oficiales como el CDI. Por tanto, los debates en torno a las creencias indígenas están más bien insertados en el ámbito del significativo y el proceso analítico que se puede hacer de la religiosidad popular en las comunidades indígenas. Asimismo poco se habla sobre la manera en la cual los grupos indígenas retoman valores y creencias pertenecientes a la tradición racionalista secular. Finalmente aunque se acepta la continuación de ritos y creencias de la época precolombina, de hecho los trabajos monográficos son excelsos al respecto, poco se ha podido hacer para esbozar claves de lectura que den cuenta de dicha transmisión de religiosidad a lo largo del tiempo.

Por otro lado, no hay documentos e investigaciones que no expresen las condiciones de marginalidad, pobreza y desigualdad en la que viven los grupos indígenas. Lo que se discute al respecto son las técnicas de abordarlas e incluso los métodos para tratar de erradicarlas. En suma, sea que se hable de las creencias diferenciadas, de las condiciones de pobreza, de la educación en las comunidades indígenas, todas las investigaciones confirman las condiciones y supuestos sobre los cuales aquí parte la investigación. En este sentido cualquiera sean éstas las reflexiones, son las interpretaciones o las razones interpretativas las que cambian y las que designan tal o cual manera de abordar el tema. Y este es el verdadero envite que presenta esta investigación, no nada más en términos interpretativos sino en los planteamientos metodológicos, pues la dificultad de estudio de dicha problemática se presenta, precisamente, en la manera de abordar desde una perspectiva etno-socio-histórica un problema, que la mayor parte del tiempo, ha sido tratado e interpretado sólo desde el enfoque que pretende retratar la realidad social. El punto, como se ha dicho, es que estos

procedimientos metodológicos dan como realidades de facto y como hechos verdaderos los resultados encontrados, pues se dice que es lo que las estadísticas muestran, es decir, lo que dicen los efectos agregativos de tales o cuales opiniones, de tales o cuales encuestas, etc. Ciertamente estas metodologías tienen su validez en términos de aportación de información, y pertinencia en el proceso de su generación, pero eso no significa que sean las únicas posibles, e incluso las más pertinentes para dar cuenta de una realidad social, que siempre será de una u otra manera una construcción social. De hecho podemos recordar como bien lo argumentan King, Keohane y Verba (1994) que por diferente que sean los estudios y los modos de abordar las problemáticas se parte de la idea metodológica de que existe una sola lógica en la generación del conocimiento. En otras palabras cualquiera que sea el proceso investigativo se llega a las mismas resoluciones. Lo anterior responde, desde nuestro punto de vista, al hecho de que la generación de conocimiento está estrechamente relacionada con la observancia de la *Representación social* que se construye en un contexto específico del espacio social. Así, los enfoques basados en estadísticas tan precisas puedan ser éstas, dan cuenta, no de una realidad social, sino de la representación social de un grupo específico en un momento dado, sea éste dominante o no. Y por tanto, desde nuestro enfoque, lo que nos proporcionan dichas estadísticas son los supuestos sobre los cuales parte tal o cual grupo para interpretar su situación social. Algunos científicos sociales podrían preferir preguntar a 4000 casos sobre un problema dado con el objetivo de medir una tendencia social; y pensar que ello es mucho más certero y representativo de la realidad social, que el hecho de tomar como estrategia de generación de conocimiento la metodología de las historias de vida, o las de una entrevista a profundidad, que, según la opinión de algunos cuantitativistas, no dan cuenta realmente de ninguna representatividad de la población vinculada con el problema de estudio. Se dice que ciertas técnicas no son el reflejo pertinente de una muestra poblacional.

El problema con ello es que dichas opiniones parten del supuesto que lo agregativo es y representa la realidad social, y no que dichas estadísticas son una construcción social del grupo referido, sea que domine o no, se trata de la conformación de las representaciones sociales de una sociedad. De ahí que exista una cierta reticencia por parte de muchos científicos sociales de tomar en serio los métodos de tipo cualitativo, particularmente cuando hablan de representatividad de una población. En suma, se cuestiona que dichos métodos como los de esta investigación realmente puedan ser representativos de la población estudiada, más aún cuando se reprocha que aquellos que apelan a los métodos cualitativos quieran detectar el llamado sentido común, como si fuera éste la realidad del espacio social. Esta crítica es tautológica pues el objetivo de buscar el sentido común en las técnicas cualitativas de recolección de información no busca encontrar la Realidad social, sino, una tendencia que se tiene en una población específica a representar una parte de la sociedad

en la que se vive. Lo que reflejan dichos enfoques cualitativos es, lo que para el actor significa tal o cual fenómeno, o incluso lo que él considera que él cree que es la representación de la realidad social. Desde nuestro punto de vista, lo que pasa con estos argumentos cuantitativistas, es que parten en su dictamen sobre las técnicas cualitativas, de los mismos parámetros a partir de los cuales elaboran sus juicios cuantitativistas, es decir, sobre el hecho que se busca explicar la Realidad social, y no sobre el punto de enfoque de donde partiría una investigación apoyada por los métodos cualitativos que es aquella que significa que lo que expresan los actores sociales no es ni la realidad social, ni el común de los sentidos, sino la representación que se hacen los actores de su entorno, o la que creen hacerse o tener. Y digo la que se creen hacerse o tener, pues muchas veces en las entrevistas y en las técnicas cualitativas, los actores construyen un discurso que no va a la par con sus comportamientos, pero les genera un sentido de la acción, aunque sea solamente frente al discurso que mantienen con el entrevistador. De esta manera lo que se busca es la comprensión de tales sentidos de la acción y no su explicación. Desde este enfoque, en los métodos cualitativos no siempre se justifica la necesidad de encuestar a 4000 familias para conocer lo que algunos cuantitativistas, llamarían la Realidad social. Más bien se parte del hecho que una entrevista a profundidad de uno o varios casos, permite dar cuenta de los elementos valorativos que “están en el aire”, en la atmósfera en la que se cree vivir el actor social, o en la cual construye su representación social. Y huelga decir que lo que está volando en el aire, es inmaterial, es inaprensible y efectivamente escurridizo para las cuantificaciones agregativas. De ahí que no sea más que pertinente la ilustrativa imagen dada por Berman (1988), donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”, y que no hay muchas formas de determinar lo que es una realidad social, sino más que a través del cambio continuo, que se generan en el seno de las interpretaciones. Al respecto, podemos insistir en el hecho de que muchos de los argumentos de los estudios etnográficos sobre las poblaciones étnico-indígenas más ortodoxos (Galinier, uno de ellos) van en el mismo sentido, pues se arguye que si no se está en el campo de observación, al menos, años suficientes aprendiendo la lengua, las costumbres, etc., ninguna explicación es pertinente, y que no se puede hacer gran cosa para explicar cómo una sociedad interpreta, ve y vive el mundo. El argumento parte del supuesto que lo que se quiere hacer en un proceso investigativo es **explicar** y **determinar** como piensan y como se construyen dichas visiones del mundo, y así poder explicar los comportamientos, los discursos y las narrativas del grupo en cuestión, en este caso el de los pueblos indígenas. No obstante, dicho punto de partida puede caer en un solipsismo u ostracismo no deseado, pues a pesar de que ciertamente se podrá comprender y entender mejor a una cultura, no deja de ser, que las explicaciones en este sentido siguen siendo interpretaciones del mismo investigador. Y este argumento va en el mismo sentido que decir que el hecho de que se viva, por ejemplo, siete años en

la sociedad francesa, aprendiendo su lengua y sus costumbres se pueda explicar cómo piensa un francés, o cómo piensa la sociedad francesa. Y lo anterior se sustenta porque no hay ni un solo tipo de francés, ni un grupo de franceses que represente a toda la sociedad francesa. Ciertamente se podrá decir hacia donde va la tendencia en la representación social de la sociedad de un grupo de franceses (dependiendo del contexto en el que se vivió) pero no se puede decir que esa es la realidad de los franceses, ni la Realidad francesa. Del mismo modo, lo anterior se puede argüir con respecto al estudio de la representación que se hacen los mismos indígenas, o la representación que se hace el Estado y la sociedad mestiza de los indígenas. Sólo se trata de construcciones sociales del significado y de la representación que simbolizan los indígenas, pero no es la única manera de representar la realidad social, ni es en sí la realidad social. Lo anterior no hace un llamado a un constructivismo, ni a un relativismo a ultranza, sino a la toma de conciencia que lo que se puede llevar a cabo en una investigación de esta índole, es la comprensión del sentido de la acción que se dan los actores o los grupos concernidos de una realidad social, a partir de una construcción de la representación social.

Así, lo que se apela en una investigación como la nuestra, en el fondo, es el de comprender gestos, modos de vida, parámetros de significado que se dan o se creen dar los actores sociales. Y eso es válido para un enfoque micro como para uno macro. De ahí la complejidad del tipo de estudio y estrategia que aquí se realiza para la generación de información, pues como se ha mencionado, esta investigación, parte de un enfoque macro, a partir del recurso de herramientas cualitativas, en un campo de estudio micro como lo es el aula y la familia de los grupos otomianos. Es sobre este particular, que lo se ha buscado en primera instancia, ha sido el hilo conductor socio-histórico que ha permeado en la representación que se ha hecho de los indígenas, o que se ha creído haberse hecho de los indígenas a lo largo de la historia. Sin duda estamos de acuerdo cuando se dice que *“sólo los contenidos históricos pueden permitir encontrar la conexión de los enfrentamientos y de las luchas que los reacomodos funcionales o las organizaciones sistemáticas tienen como objetivo, justamente maquillar”*.⁸³⁴ Siendo un poco profano al respecto, lo anterior va en la misma dirección de lo que sería una sociología de lo cotidiano, cuando se dice y se vuelve el sentido común de un grupo específico, que *“detrás del chisme algo de cierto ha de haber”*. Y ese algo de cierto no es lo certero de la realidad social, sino la tendencia de la representación que se hace de un fenómeno, o bien la tendencia que ha tendido a dominar y a constituirse como cierta o verdadera. Y ese es el objetivo de dichos análisis, que es el de encontrar ese arbitrario que se ha hecho universal. Y esto no es algo menor, cuando damos cuenta de tantos estudios de caso que son enunciados, en todos los ámbitos de la vida social, donde se construyen representaciones del

⁸³⁴ Michel Foucault (1997), *Op., cit.*, p. 8.

espacio social, logrando que se vuelvan a partir de una estrategia de convencimiento, de difusión y de rumores una doxa: es decir, una verdad pretendida universal. Y esto no es sólo para los enfoques cualitativistas, sino de igual modo para los cuantitativistas; pues ¿cuánto no esconden las conocidas cifras del ingreso *per cápita* declarado para una sociedad y que se supone es el ingreso de cada individuo perteneciente a dicha sociedad? Como es conocido por todos, dicho cálculo no es más que la suma de todos los ingresos de un país divididos por la cantidad de miembros de dicho país; cuando como se sabe hay algunos miembros de dicha sociedad que superan por mucho, el promedio establecido (supuesto representar el ingreso promedio de todo los miembros), y donde muchos otros están muy por debajo de ese promedio.

El objetivo por tanto tiene que ver con encontrar la solidificación metodológica a partir del seguimiento del hilo conductor socio-histórico de los elementos comunes y recurrentes a la problemática planteada. Estos elementos son los que sustentarán epistemológicamente las interpretaciones que se harán de los factores observados en los estudios de caso. Se trata, entonces, de solidificar a partir de la perspectiva hermenéutica y semiótica el aspecto interpretativo que dará sustento a la investigación. Así, no se trata de construir desde un inicio de manera sólida la batería de preguntas que dará cimiento al cuestionario de partida, y después la interpretación de los resultados, como suele llevarse a cabo en los enfoques más cuantitativistas, sino que de manera inversa se trata de solidificar primero los campos interpretativos y con base en ellos conducir las estrategias de recolección de información. Esta aproximación no es más que lo que Foucault llamaba desvelar los saberes asujetados a partir del saber erudito (*ex=afuera rudis=tosco*: estar afuera de lo rudo y lo tosco). Y el saber erudito significa basarse en diferentes interpretaciones disciplinarias, tener en cuenta todos los enfoques posibles de todas las disciplinas relacionadas y encontrar los puntos comunes entre todos ellos: hacer una convergencia de interpretaciones. Será sobre estas conclusiones que se construirá la armadura interpretativa, que servirá de base para el basamento de la guías de entrevistas semi-estructuradas a profundidad. La manera de parcializar el enfoque y la armadura interpretativa es evitando generar tendencias en las preguntas, que puedan provocar que el discurso de los actores no tenga espacio de libertad de expresión, aunque esta libertad no signifique que los actores vayan a expresar coherencia entre lo que dicen y lo que hacen. Así, lo que se mide en este acercamiento metodológico es la lógica del discurso del actor o del elemento narrativo, es decir, su coherencia interna. Dicha coherencia precisamente se ve guiada por la representación que se tiene del mundo en el que se vive, o en el que se cree vivir. Esta es lo que guía el discurso del actor, y esta representación que conforma la ruta de la narrativa forma parte del imaginario que se ha construido, es decir, las interpretaciones yacientes en los discursos y las narrativas. Así, lo que se quiere decir, es que lo cualitativo trabaja solidamente los marcos

interpretativos y comprensivos de la investigación, y no se fundamenta en las herramientas explicativas. Lo anterior no refleja más que la sempiterna discusión entre la consideración de un mundo vacío y lo que se concibe como un mundo lleno y complejo. El primero apelando a la nominación de los factores constituyentes de la sociedad, pues como la naturaleza y el mundo están vacíos es posibles numerarlos, cifrarlos (de árabe *Al-cif*: vacío), controlarlos y cambiarlos; y el segundo por lo contrario considerando la naturaleza compleja y plena por lo que sólo se puede tratar de entenderla y vivir con ella.

En este sentido, las herramientas que han sido utilizadas a lo largo del trabajo, tienen precisamente que ver primeramente con los datos estadísticos que se dieron al inicio de la investigación, en donde se pudo observar una serie de tendencias de la situación material en la que se encuentran las poblaciones indígenas, y la representación que se ha hecho el Estado de dichas poblaciones a partir de dichas estadísticas. Paralelamente, se trató así de dar cuenta de la importancia que ha tenido la construcción de los imaginarios que se ha hecho del indio y del mestizo a lo largo de varios siglos. Por otro lado, se dio cuenta del impacto que han tenido las explicaciones materialistas en torno a las religiones y las creencias para la comprensión de los fenómenos sociales, donde claramente sólo se ha podido dar cuenta de la lógica que yace en las instituciones religiosas, particularmente de las religiones históricas de salvación. De ahí que se hayan tenido que establecer los puntos de partida teóricos interpretativos de lo simbólico y de las creencias. Del mismo modo parte el haber hecho un trabajo socio-histórico sobre la manera en la que se han constituido los diferentes sistemas de creencias existentes en el espacio social mexicano, donde a partir de dichos análisis y datos encontrados se elaboraron las subsiguientes estrategias de recolección de información. Es así que en este capítulo daremos tanto a los libros de texto gratuitos de primaria emitidos por el gobierno federal, como las entrevistas semi-estructuradas y la observación participante, una importancia mayor. Esta estrategia apela a la interpretación de las imágenes presentadas en cada documento educacional y pedagógico, así como la manera en la que los niños indígenas, los profesores y la comunidad en cuestión los reciben y los aprehenden.

Así se podrá dar cuenta que la metodología utilizada en esta investigación está fuertemente inspirada por la propuesta de la sociología interpretativa encabezada por Max Weber, donde precisamente a través de un estudio filogenético y socio-histórico se plantearon interpretativamente las repercusiones de ciertos comportamientos ascéticos de los grupos calvinistas de la Alemania del este sobre el tipo de capitalismo que ya venía gestándose en Occidente a partir del siglo XVI. Lo interesante de todo ello es que todo este trabajo se llevó a cabo a partir de la indagación de los sustratos valóricos de dicho grupo religioso y después de manera interpretativa se le relacionó con su impacto en el capitalismo. En el trabajo mencionado no hay estadísticas, ni entrevistas

explícitamente esbozadas, y menos aún transcripciones de entrevistas hechas a algunos actores sociales, sino que se trata de un trabajo interpretativo y de asociación de una serie de documentos e inferencia de dichas interpretaciones a fenómenos históricos. Lo importante en todo ello es que dicha asociación, de la cual se puede bien discutir los argumentos ha dado pauta a una serie de indagaciones que después se han querido comprobar de manera estadística, sin mucho éxito, por cierto. Esto es lo que algunos autores como Gil Villegas llaman la batalla de los 100 años. Weber dejó pues toda una serie de propuestas interpretativas que han fungido a la postre a la construcción de nuevos enfoques y técnicas de investigación que han develado factores y relaciones societales antes veladas por los análisis puramente cuantitativistas.

A este respecto es que se esboza aquí, que lo que importa en la investigación son las interpretaciones que se adelantan de la problemática planteada, en la medida que se parte, del hecho que las preguntas hechas o posibles de hacer por otros investigadores, obtendrán la mayor parte del tiempo respuestas similares: como serían la cuestión de la desigualdad, de las creencias diferenciadas, etc. En efecto, cualquier investigador que plantee las mismas cuestiones a algún miembro de las comunidades indígenas, según el contexto en el que se encuentren, tendrán las respuestas englobando el mismo sentido aquí encontrado. Lo que cambiará será precisamente la clave de lectura que se proponga, tal y como aquí se hace, y que surgió de un trabajo hermenéutico de interpretación de una serie de documentos socio-históricos. La importancia de esta investigación no radica entonces forzosamente o únicamente en la pertinencia de las encuestas o en la comprobación de lo dicho por los actores a partir de la citación explícita de sus respuestas dadas en el trabajo de campo, sino sobre los planteamientos interpretativos que se ofrecen y se dan de esas observaciones obtenidas. Ahí radica la diferencia con respecto a gran parte de muchos de los análisis hechos en el tema sobre la desigualdad social y las creencias en las comunidades indígenas.

En esta perspectiva, podemos decir que pocas son las reflexiones que conectan la relación entre creencias diferenciadas de distintos grupos en interacción y el fenómeno de la desigualdad social en las comunidades indígenas. Menos aún, pocos son los estudios que dan como interpretación que la desigualdad social expresa un sistema de creencias impuesto, dominante, legitimado y por lo tanto aceptado por todos, incluso por los dominados, en este caso las poblaciones indígenas. Lo anterior hace referencia entonces al hecho que sólo se cuestionen las formas, y no los principios básicos contenidos en el sistema de creencias dominante poseedor de los medios de producción de lo legítimo. De este modo, sin duda, la manera de medir dicha problemática es a través del estudio de los discursos, en el amplio sentido de la palabra. Discurso orales y escritos, discursos reflejados en las políticas públicas, discursos plasmados en las imágenes, en los imaginarios. Discursos que pueden ser leídos en los libros de texto, en los

discursos presidenciales y de los secretarios de educación. Discursos plasmados en las doctrinas económicas y de desarrollo de las instituciones internacionales de solidaridad. Discursos esbozados en las monografías y en los estudios antropológicos hechos de cada comunidad indígena. Se trata de contextualizar, por tanto, las interpretaciones que se hacen de dichos discursos al estudio de caso. Ese es el sustento particular de los enfoques interpretativos y comprensivos a los cuales esta investigación se adhiere.

Sin entrar en un debate profundo sobre la validez en los procesos metodológicos, lo que se quiere plantear aquí, es que independientemente del tipo de interpretación que se haga de un fenómeno, y lo que signifique en términos de representación, se parte en todas las investigaciones de las mismas constataciones sobre la situación social y cultural de las comunidades indígenas, terminando por llegar a las mismas conclusiones etnográficas-descriptivas. De ahí, después hace falta construir un contexto interpretativo y comprensivo de dichas constataciones. Y es ahí en donde encontramos las divergencias, o las complementariedades entre cada método y cada investigación. Así, todos los investigadores están de acuerdo en decir que hay cosmovisiones diferenciadas entre pueblos indígenas, cristianismo y racionalismo secular. Algunos académicos considerarían que los análisis cualitativos, sobre todo aquellos vinculados con las entrevistas a profundidad, deben mostrar y enseñar las transcripciones de todas las entrevistas realizadas (o al menos citar algunas frases que comprueben las interpretaciones hechas), de otro modo se plantea que no hay manera de comprobar lo que se dice, o lo que se interpreta, considerando así que la aceptación de los postulados y las tesis planteadas en las investigación no reflejaría más que actos de Fe contrarios al espíritu académico de la ciencia social. Lo anterior podría no ser del todo incorrecto si se consideran los actos de Fe tal y como lo hemos planteado aquí en esta investigación, (Capítulo II) como procesos vinculatorios entre grupos humanos que encuentran en ciertos supuestos, elementos que dan sentido a la acción de su cotidiano, y acuerdan en asociarse en la conformación de una institución representativa de dicho proceso vinculante.

Así, lo que se quiere plantear en estos estudios es dar cuenta de las representaciones que se hacen los actores, de manera que en términos concretos y políticos se pueda intentar, ahora sí con políticas públicas, tratar de corregir y vincular dichas representaciones en los modelos de desarrollo propuestos, y no al revés de tratar de cambiar culturalmente a las poblaciones para que se adapten a dichos sistemas de desarrollo. Un ejemplo de ello que podría ilustrar lo dicho, es lo que se refiere a las políticas de anti-discriminación, donde se trata de revertir las visiones, y los imaginarios creados en torno a todos aquellos que salen de la normal o de los discursos establecidos como legítimos: dichas políticas tratan de revertir la mirada que se tiene hacia los marginados (fuera del margen legitimado) y/o hacia los informales (fuera de la normal establecida). He ahí la contradicción, pues

se sigue argumentando que hay que tener tolerancia frente a aquellos que están fuera de lo normalmente establecido, hay que respetar a los Anormales, pues forman parte de nuestra sociedad (mirada por demás no clara del *commiseracionismo* cristiano de la metáfora de “dar la otra mejilla”), y no se plantea que hay que cambiar nuestros sistemas que no están adaptados a la pluralidad, diversidad de normas existentes producto de una multiplicidad de sentimientos de diferencia. Los Anormales son ellos, y no el sistema que gestiona la diversidad, ahí la dificultad para entender que no se trata de explicar, sino de comprender (*vertehen*) dichas diferencias con el fin de constantemente transformar las políticas de gestión de dicha diversidad.

En este mismo sentido, podemos dar cuenta del hecho que, al partir del análisis explicativo aquí mencionado, encontramos que los datos recabados no son muy precisos tanto como las mediciones, por ejemplo en torno a la violencia ejercida hacia las mujeres, sobre todo si se toma en cuenta que sólo se tiene como fuente de información la violencia que llegan a la denuncia. Lo importante en este caso, es que existen violencias a las mujeres cualquiera que sea el grado, y éstas deben ser de una u otra manera estudiadas y develadas. Ciertamente se da cuenta de ello a partir de los golpes visibles que se observan, se comprueban y se evidencian sobre la mujer (enfoque explicativo cuantitativista) en los hospitales, en los llamados de denuncias, etc., pero la formas y los grados de aplicación de la violencia, empiezan a comprobarse a partir de la definición de violencia hacia las mujeres que se establece y es aceptada jurídicamente. Es decir a partir que la política pública cambia, se adapta y toma en cuenta la diversidad de mundos que existen en una sociedad. Y lo anterior toma mayor sentido si se habla de la violencia ejercida de tipo simbólica (violencia presente que no se ve), psicológica, económica, etc. poco importa la tipología establecida, lo que interesa es la construcción que se hace en torno a lo que es definible como violencia hacia las mujeres, y que en lugar de cerrarse se abre. Así no se necesita hacer un trabajo de campo para probar que existen estos tipos de violencia, pues se sabe que existen, son visibles de manera cotidiana a partir precisamente de que se han establecido herramientas interpretativas que definen como violencia tal o cual comportamiento, y eso solo se puede hacer efectivamente cuando el sistemas de creencias encargado de dichas gestiones institucionales se abre, se dispersa y no se concentra en una sola moralidad. Así, continuando con el caso de la violencia de las mujeres se constituyen dichas herramientas interpretativas a partir del análisis que se hace de los factores atribuibles a la sociedad patriarcal, usando como técnica de muestreo el análisis del discurso, de las imágenes y de la ética que se establece en determinado espíritu del tiempo, contexto socio-histórico, o coyuntura espacio-temporal. Construcción interpretativa que apela a estudios socio-históricos de larga data. En otras palabras, antes quizá no era violencia el hecho de gritar o mandar a una mujer, de hecho era legitimado, pero tuvo que llegar la construcción interpretativa y su

concepción de esas formas de violencia para que se establecieran herramientas de medición de dichos actos. En ese proceso no se necesita citar o explayar las frases de los actores como modo de comprobación, sino como parte del proceso de interpretación. En ese sentido es que se plantea que la desigualdad social en las comunidades indígenas está más que constatada, y lo que queda por hacer es elaborar la construcción interpretativa que ofrezca pistas alternativas de investigación. Por eso, podemos aceptar la idea que se trate de actos de Fe, porque se trata de interpretaciones que no se necesitan medir pues son constatadas en lo cotidiano de las relaciones humanas, se trata de constataciones presenteístas, que se vive en lo instituyente, y en lo instituido, se trata de ese algo, “ese aire del tiempo” que cada uno puede vivir, entender, y corroborar en cualquier momento. Del mismo modo se aplica para las comunidades indígenas, se develan tipos de desigualdad social o dominación a partir de que se establecen causalidades a partir de los procesos interpretativos alternativos. La validez de dichas interpretaciones entonces radica en la contextualización que se hace del fenómeno. Se trata por tanto de interpretaciones que encuentran su pertinencia porque apelan a los modos de representación que todo ser humano resiente, pero que al ser simbólicas no se habían podido esquematizar o traducir en interpretaciones reales y concretas, visibles y medibles. Se trata por tanto, entonces de actos de Fe, en el sentido de que se comparten los postulados establecidos en un momento dado, y que en el espacio social, y en las representaciones sociales en el que se vive, no se encuentran argumentos que digan lo contrario. En este sentido pocos negarían que las comunidades indígenas lleven siglos de sometimiento y marginación que, la visión y el imaginario del indio han tenido tintes conmisericordistas y discriminativos en nuestras sociedades y en nuestros días incluso por parte de la población en general (antropólogos y científicos sociales incluidos). Asimismo es aceptado que dichas visiones generan respuestas y procesos de resistencia. Las interpretaciones contextualizadas (que corresponde a la neutralidad valorativa de Weber) interpretan y proporcionan claves de lectura de dichos contextos, para que en un efecto de regreso se proceda a realizar nuevas herramientas empíricas cuantitativas y cualitativas. De este modo, si se llega a plantear en esta investigación que a mayor marginalidad en un grupo indígena hay un mayor apego a las tradiciones autóctonas (lazo de causalidades entre marginalidad y mayor apego a tradiciones tradicionales indígenas), la validez de dicha aseveración es que si esta afirmación se aplica a cualquier ser humano y grupos sociales, a cualquier caso de marginación, el resultado será muy similar, pues la interpretación es la que sustenta lo dicho. Y es a esta interpretación que hay que atacarse, no a las llamadas técnicas de recolección de información. Y en este sentido es sabido que en un proceso de dominación, de imposición cualquiera sea éste o la población referida, hay mayor apego a los nichos generadores de identidad y de sentimientos de pertenencia, se llevan a cabo sea de manera informal, simbólica o sincrética (escondida en lo legítimo). Este modo de

comprobación hace un llamado a la nivelación hacia arriba, hacia lo macro. Es sabido que en dichos procesos de dominación se refuerzan las identidades a partir de los elementos o herramientas que permite el grupo opresor o dominante.

Así, a manera de ejemplo, la mujer oprimida por siglos de historia, refuerza los procesos íntimos de conservación en el espacio social como lo son los chismes, o bien se refuerza la dominación sobre los hijos, se refuerzan los discursos sobre las causas de la enfermedad para que se ocupen de ella, pues se trata de la manifestación de las mujeres del malestar que resienten en el hogar, en donde se les confinó por mucho tiempo. Y lo anterior se puede interpretar porque existe una opresión hacia la mujer, no hay libertad y no hay posibilidad de elección y de desarrollo integral, al menos en lo referente a las interpretaciones que se hacen en los estudios de género. Lo mismo sucedería con las poblaciones indígenas del país en un proceso de dominación, en una Conquista dóxica. Dichas poblaciones por siglos han construido sus formas de respuesta, sus estrategias de conservación, que pueden ir desde el conocido tequio, hasta los sistemas de cargos y las mayordomías. Lo anterior denota que entre más opresor sea el sistema más se intensificarán dichas estrategias; y por lo contrario aunque el sistema político imperante cambie tratando de tomar en cuenta estas diversidad y estas estrategias (políticas de educación bilingüe) las estrategias de los grupos indígenas no van a cambiar de un día a otro. Así como la desigualdad social entre los indígenas se ha construido a lo largo de la larga data (Conquista dóxica), las formas de respuestas inclusivas tanto por parte del Estado como de las poblaciones concernientes tomará su tiempo de asentamiento.

Lo anterior hace referencia, como lo hemos comentado al hecho de que exista un problema con el proceso de la llamada secularización donde se jerarquiza lo que se puede o no se puede expresar en el espacio público. Se trata por tanto de la herencia del pensamiento binario característico de las religiones históricas de salvación. En este mismo sentido va la crítica que se hizo en el Capítulo II, de las teorías de la sociología de las religiones que heredaron junto con las teorías de la secularización los mismos enfoques y problemáticas binarias de las religiones que estudian. De ahí igual que no funcione desde nuestro de vista los procesos de secularización en nuestras sociedades, porque precisamente trabajan en términos binarios. Se dice entonces que en un proceso de imposición y dominación los grupos humanos tienden a aferrarse a los nichos de identidad, pues éstos son los nichos que engendran sentimientos de pertenencia. De ahí que más que hablar de las religiosidades populares como nichos de sentimiento de pertenencia de los pueblos indígenas o formas sincréticas de lo simbólico, habría que hacerlo en términos de procesos de resistencia. Y al respecto recordemos que estos nichos están condicionados por los discursos o los sistemas de creencias dominantes, y determinado a partir de los espacios que ofrecen dichos

discursos. Por tanto, como es sabido, uno de los pocos espacios que se ha dado a los pueblos indígenas para expresarse y generar nichos de identidad, tanto en la Colonia como en la actualidad (en la llamada Conquista dóxica y los denominados umbrales de secularización) ha sido el espacio de la religiosidad. Así, incluso se podría decir que no siempre se necesitan entrevistas a profundidad o trabajo de campo en el lugar de la problemática para comprender o interpretar una representación social, sino que se puede uno conformar con basarse en los mismos puntos de partida que se han hecho de los indígenas en los distintos ámbitos académicos y civiles, así como tomando en cuenta los discursos que los mismos indígenas han expresado de las distintas situaciones a las que se han visto sometidos.

Sin duda estamos entonces apelando a la visión holista que da cuenta del mínimo común denominador empírico de la problemática en cuestión. Y en este caso se trata entonces de las aseveraciones según las cuales todos los pueblos indígenas son diferenciados con respecto a otro tipo de tradiciones de pensamiento como el racionalismo-secular y/o el cristianismo; sobre su herencia cultural con la época precolombina; y sobre su condición de marginación y pobreza en la que viven. Así, la mayoría de los estudios y enfoques disciplinarios están de acuerdo en lo que se dice empíricamente al respecto. Nuestra tarea es entonces encontrar otras formas de interpretar las mismas observaciones. En este sentido los cuadros que se elaboraron en el capítulo anterior, como se ha dicho, fueron extraídos de las informaciones que el mismo Estado ha producido, precisamente la información misma que se utiliza y legitima las políticas públicas implantadas en dichas poblaciones. En este sentido es importante que se parta de que nos posicionamos desde la mirada que se hace el Estado de la problemática y de la población en cuestión, por lo que se tuvieron que generar también los utensilios académicos que permitieran dicho posicionamiento. Lo anterior no significa que la prueba no esté al alcance de todos y pueda ser aplicable en todas las comunidades indígenas del país.

Por tanto para llevar a cabo el análisis del vínculo que existe entre la desigualdad social y los sistemas de creencias analizando las políticas educativas de la educación básica en México impuestas a las comunidades indígenas, se realizaron una serie de estrategias analíticas que van desde el uso del análisis de discursos, hasta las entrevistas semi-estructuradas y las observaciones participantes. Aunque los ejercicios metodológicos (análisis de imágenes, análisis de discursos, entrevistas, observación participante) se hicieron de manera concomitante podemos aludir en primera instancia que se trató de dar cuenta de las interpretaciones sociológicas hechas a partir de los resultados obtenidos en un trabajo de campo realizado en la comunidad de Casablanca, en el

municipio de Tolimán, en el estado de Querétaro.⁸³⁵ El enfoque apeló al análisis de la reproducción social del funcionamiento específico del microcosmos educativo en la comunidad indígena. Con ello se trató de comprender la manera en cómo los indígenas de una comunidad específica en la actualidad perciben la educación oficial, y la manera en cómo se reproduce la Conquista dóxica. Lo anterior tuvo como eje de análisis las entrevistas semi-estructuras a profundidad.

El objetivo de las entrevistas semi-estructuradas a profundidad era la de conocer cómo se usan y adhieren los miembros de los grupos a los determinismos estructurales, cómo se genera un sistema de hábitos observables a través de las creencias, cómo se construyen las creencias y los discursos de legitimación y se justifican, cómo surgen los cambios morales y éticos, y cómo se interrelacionan los valores de cada sistema de creencias, cómo se confrontan dichas creencias, cómo se relacionan los discursos, se mezclan y se legitiman a partir de las normas establecidas.

Bajo este eje de reflexión, se consideró que habría grandes posibilidades de que la forma de legitimar los discursos a partir de los sistemas de creencias han cambiado en razón de los diferentes procesos sociales como la inmigración y los procesos de la llamada globalización, condicionando a los diferentes actores indígenas, funcionarios públicos y líderes religiosos. Todos ellos se ven confrontados al discurso internacional del derecho a la cultura de los pueblos indígenas, y a las nuevas formas de religiosidad e influencias no cristianas.

En este sentido la construcción de las guías de entrevistas tuvieron como postulado que en los momentos de decisión de proyectos de esparcimiento humano o de mejoría de la comunidad habría quienes abogarían por prioridades más “tradicionalistas” como el hecho de establecer límites a los espacios rituales, y mantener las tradiciones étnicas de la comunidad sustentando y legitimando su discurso y su estrategia bajo valores y éticas más apegadas a los momentos fundacionales o tradicionales del mundo indígena. Se partió de la idea que la mayoría de las veces son aquellos actores que han permanecido en las comunidades y han fungido como líderes “indígenas” los que han revalorado la cosmovisión indígena como elemento principal de estrategia política y reivindicativa. Cabe mencionar que en este trabajo se trató de hacer la diferencia entre creencias indígenas contemporáneas y creencias míticas mesoamericanas.

Por el otro lado, también se pensó en aquellos miembros que habiendo inmigrado a los EUA, han adoptado y adherido una serie de creencias que contradicen o se confrontan con las de los otros miembros de la comunidad. Muchas veces sus creencias estaban alimentadas por un espíritu de empresa y por una lógica de inversión logística. Así, los inmigrantes en lugar de confeccionar atuendos y objetos artesanales representativos de su comunidad (recordemos que la

⁸³⁵ Las entrevistas se llevaron a cabo durante el tercer trimestre del 2002 y durante el último trimestre del 2003, en la comunidad semi-desértica de Casablanca, en el municipio de Tolimán. Para conocer las guías de las entrevistas que se llevaron a cabo referirse al Anexo.

cultura otomí tiene una gran tradición de confección), preferirán confeccionar artículos de “Santa Claus”. Lo que no impide que en las épocas de los llamados “sistemas de cargos” sean ellos quienes postulen su candidatura a ser patrones del icono sagrado de manera insistente, con el fin de obtener cierto prestigio en la comunidad.

Como se ha visto a lo largo de los capítulos en una primera instancia se partió del hecho que se observaría bajo un análisis histórico las diferentes propuestas construidas por los actores, sobre todo en lo referente a la cuestión social. Se pretendió que se observaría, que dentro de cada propuesta discursiva hay objetivos específicos que se sustentan sobre una serie de creencias y valores. Ya sea desde una ética “secular” (positivismo ilustrado, creencia en los avances de la tecnología y en los preceptos del desarrollo) o bien desde la reinterpretación de los preceptos originales del catolicismo o a partir de reivindicaciones de creencias y valores étnicos-indígenas.

Bajo este punto de análisis se insistió en realizar la investigación sobre manera en la cual se construyeron las diferentes creencias (Étnico-indígena, Cristiana-histórica, Racionalista-secular) a lo largo de la historia mexicana, particularmente desde los inicios de la Independencia concentrándonos principalmente en los últimos cincuenta años; y se partió del hecho que la problemática de cómo eran antes y cómo son hoy las creencias, tiene que ver con la manera en la que cada sistema de creencias, ha influenciado e impuesto una visión del mundo, así como la manera en la cual se han ido construyendo las reivindicaciones en cada grupo, lo que nos llevaría seguramente al análisis a lo largo de la historia mexicana, de los conflictos de visiones del mundo diferenciadas. En este sentido dicha problematización presenta desde nuestro punto de vista en sí una aportación al análisis de los sistemas de creencias de la cultura en México. El objetivo era el de analizar los diferentes conflictos en materia de propuestas de desarrollo en las comunidades y cómo se han construido los discursos de legitimación por parte de las autoridades locales, autoridades gubernamentales, miembros de la comunidad, especialistas en la zona y actores concernidos en el lapso histórico de estudio.

En una segunda esfera de análisis se partió del hecho, que es precisamente entre la decisión que se ha tomado y su realización concreta, que los conflictos surgen entre miembros de la comunidad, las localidades o los representantes de las diferentes instituciones. Esto quiere decir que no es porque el proyecto y la prioridad dictaminada ya se hayan decidido, y que en la práctica se realice de manera tal, sino muy al contrario se partió de la consideración de que había una lucha al interior de las comunidades entre los líderes políticos (generalmente los mestizos, con un discurso partidista, legitimado por las creencias liberales y de progreso) y las autoridades locales tradicionales abogando por el respeto a los espacios sagrados legitimados a partir de vínculos con las cosmovisiones mesoamericanas o ancestrales, y en la necesidad de construir un proyecto

específico. También se tomo en cuenta por supuesto, los actores inmigrantes que mezclan sus creencias entre varios discursos, haciendo un llamado a las tradiciones pero bajo una lógica progresista y/o cristiana.

Todas las entrevistas semi-estructuradas estuvieron relacionadas con los temas de la educación básica y los materiales didácticos, así como sobre la religiosidad de las comunidades otomíes de la región. Se pretendió plantear que al establecer una investigación semejante en otra comunidad indígena se obtendrían resultados paralelos.⁸³⁶ El objetivo de las entrevistas tuvo que ver con el hecho de analizar y provocar los discursos de los actores, en la medida en que los discursos representan las percepciones, las interpretaciones de las experiencias de vida en donde se relatan diversos aspectos participantes a la realidad tal y como la concibe cada miembro de la comunidad. A su vez, las narraciones se estructuran con base en los discursos dominantes de un grupo social y en un determinado momento histórico, de modo que la dimensión de la dominación está presente en todo relato de la experiencia personal.

Paralelamente se realizó un análisis de las políticas educativas aplicadas a las comunidades indígenas⁸³⁷ y de manera más específica la variable analítica de los materiales didácticos, es decir, se hizo el análisis de los contenidos valóricos en los materiales didácticos. Este enfoque apela al análisis, por un lado, de los materiales didácticos utilizados en la educación básica en las comunidades indígenas, y encontrados a lo largo de los diferentes libros de texto, desde la época de la colonia, hasta la actualidad (2003).⁸³⁸ De este modo es posible dar cuenta de los procesos históricos de dominación sobre una población específica. Este proceso de investigación es conocido como la filogénesis de un proceso de dominación. En otras palabras, se ha tenido que buscar a través del estudio de los materiales didácticos (libros de texto) la manera en cómo se ha llevado a cabo lo que hemos denominado la Conquista dóxica a partir de la construcción legítima de los valores implícitos en los procesos educativos y en la estructura del programa educativo para los pueblos indígenas en su integridad. Así, de acuerdo con este enfoque, la dimensión ética-ideológica de las creencias se reconoce como el substrato sobre el cual se construyen significados, valores y visiones del mundo que producen procesos de dominación e identidades sociales y culturales particulares en cada momento histórico. En este sentido, se puede afirmar que la cultura escolar y

⁸³⁶ Sin duda alguna, en contraposición a este planteamiento se podrían también analizar las comunidades indígenas cuyo índice de desigualdad social es mínimo y relacionarlo con los procesos educativos que han sido aplicados a su comunidad. Sin embargo, por cuestiones de objeto de investigación este aspecto no será estudiado.

⁸³⁷ Este ejercicio se hizo a partir del análisis de los discursos de Estado, de los Programas nacionales de Desarrollo, de los Planes Nacionales de educación básica, y básica indígena.

⁸³⁸ Este ejercicio se hizo particularmente a través del análisis de las ilustraciones de los libros de texto editados para la educación bilingüe. En cada periodo se dan los libros y documentos utilizados.

los procesos de apropiación no son neutros, sino que dan cuenta de la representación de una clase, de una etnia o de una entidad cultural dominante sobre las demás.

Finalmente, para reforzar este trabajo investigativo y cerrar el círculo metodológico se llevó a cabo un trabajo de campo de observación participante en el pueblo de Santiago Mezquititlán en Querétaro en las cinco escuelas primarias pertenecientes cada una a cinco de los barrios que conforman la organización administrativa del pueblo. Se compararon los datos obtenidos con los resultados publicados en un trabajo similar en el mismo pueblo de referencia.⁸³⁹ Ahora bien como ya se ha hecho el comentario en los anteriores capítulos, debemos considerar que ni la religión, ni la cultura se vuelven entidades supra-sociales, de manera que se exenten de las fuerzas históricas y de las repercusiones que éstas contienen. Por eso es importante combinar lo observado en el terreno con el análisis en paralelo a partir de los documentos de archivo y hemerográficos que se han mencionado. En este sentido, la religión definida como algo no eminentemente social, ni realmente como un sistema cultural “puro” pueden ser excluidas de las conexiones sociales en general que se presentan, y no solamente en la comunidad de estudio, sino también en la sociedad en su conjunto.

⁸³⁹ Para esta última faceta los trabajos realizados en el CIESAS de Guadalajara a cargo de los investigadores Guillermo de la Peña y particularmente Regina Martínez Casas fueron esenciales para el planteamiento de la investigación metodológica. La tesis de Angélica Rojas Cortés, *Escolaridad e interculturalidad. Los jóvenes wixaritarien una secundaria de huicholes*. Tesis de maestría en antropología social, CIESAS-Occidente, Guadalajara (1999), fue un elemento valiosísimo para la propuesta de este trabajo. También vale mencionar el inmenso apoyo que recibí tanto en términos académicos como administrativos por parte del INAH de Querétaro especialmente de su director Diego Prieto y de la investigadora Beatriz Utrilla. Finalmente vale mencionar el apoyo de Armando Cisneros director en es entonces del INI, y Oscar Banda representante del ANIPA, quienes proporcionaron ayuda invaluable durante mi estancia de campo y en el momento de mi requerimiento. Sin todo ese apoyo sin duda este trabajo no hubiera alcanzado el grado de comprensión y concretización que logró. El artículo al que hacemos referencia es el de Sulima García Falcón y Enrique Valencia Lomelí, “Las representaciones en torno al Progreso-Oportunidades en Santiago Mexquititlán”, en *Revista Universidad de Guadalajara*, No. 27/ primavera 2003, Guadalajara, pp. 95-102. Véase igualmente José Gerardo Bohórquez Molina, Alberto García Espejel, Diego Prieto Hernández, Marco Antonio Rodríguez Espinosa, *Los pobres del campo queretano. Política social y combate a la pobreza en el medio rural de Querétaro*, INAH, México 2003.

IV.1.2. Etnografía de los Pueblos *Nhãñhos*⁸⁴⁰

“La tierra no es de nosotros; nosotros somos de la tierra”. “El sector más dinámico de la sociedad mexicana es el de los pueblos indios y ellos han estado sin espacios para desarrollar su cultura”. “Si pudieran sumarse el capital social, cultural y económico que los pueblos indios aportan a la sociedad mexicana, nos daríamos cuenta de la tremenda injusticia de su invisibilidad y su casi inexistencia como interlocutores de la sociedad toda”.

José del Val⁸⁴¹

Aunque, la cultura Otomí es de gran relevancia tanto en la época mesoamericana, como en la época de la Colonia e incluso en la actualidad, ciertamente los otomíes no son renombrados por los grandes templos, y las grandes construcciones arquitectónicas características del gigantismo del posclásico tardío mesoamericano. *“No menos importante, e igualmente desconocida para la mayoría de los no indios, es la organización comunitaria y sus formas de autogobierno. La base igualitaria que los rige y los mecanismos democráticos para construir sus jerarquías son lo más aleccionante para cualquier estudioso en política, interesado en comprender la naturaleza del poder.”*⁸⁴² Planteamos e interpretamos entonces que se trata de una cultura muy arraigada a los símbolos y valores de lo cotidiano, se trata de una unidad cultural de por más aldeana, rural y muy vinculada con su entorno natural, y por lo tanto de mucho interés para nuestro estudio.

Hemos visto, en el capítulo anterior las diferencias existentes ya desde la época mesoamericana de las religiones aldeanas y de las urbanas, incluso en el seno de cada una de ellas. Lo anterior es precisamente lo que describe la unidad cultural que encuentra una fuerte continuación desde la antigüedad hasta la actualidad. Del mismo modo el poblamiento Otomí de la actualidad encuentra *“sus orígenes en los intensos movimientos poblacionales que se desencadenaron en el centro norte de México tras la caída de Tenochtitlán en 1521 y, específicamente, en los movimientos de expansión, conquista y poblamiento que emprendieron los otomíes durante el siglo XVI.”*⁸⁴³ En otras palabras, sus orígenes contemporáneos se encuentra en el

⁸⁴⁰ La mayor parte de la información obtenida relativa a los otomíes fue obtenida durante la estancia de campo en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de Querétaro, dirigido por el Dr. Diego Prieto y coordinado por la Mtra. Beatriz Utrilla. Ellos amablemente me proporcionaron el primer borrador de lo que ahora está publicado en Saúl Millán / Julieta Valle (Coordinadores), *La Comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. II, Etnografía de los pueblos indígenas de México, INAH, México, 2003, pp. 143-207. Por tal motivo, las citas no tendrán paginación de esta edición, sino que harán referencia al archivo proporcionado.

⁸⁴¹ Citado en José Antonio Mac Gregor C. “Resurge la voz de los indios”, en *XI’OI, Coloquio Otopame. Los pames de San Luís Potosí y Querétaro*, Col. Memorias, Centro de Investigaciones Históricas de San Luís Potosí/ Instituto de Cultura, México 1996, pp. 109-110.

⁸⁴² José Antonio Mac Gregor C. (1996), Op. cit., p. 108.

⁸⁴³ Principalmente desde Jilotepec, pero también desde Tlaxcala, Ixmiquilpan y Michoacán, sobre el territorio conocido por los nahuas como *Chichimecapan* y llamado por los conquistadores españoles las *chichimecas*, denominando así a la región ocupada por tribus nómadas y seminómadas, delimitada al este y al oeste por las vertientes interiores de las cordilleras oriental y occidental de México, que flanquean el altiplano central, al

mismo proceso que dio la misma Conquista dóxica. Sin duda, lo más interesante de esta unidad cultural otomiana tiene que ver no sólo por el hecho de que compartían durante todo este periodo con los chichimecas “*una frontera muelle y algunos rasgos culturales incluyendo el parentesco lingüístico con los pames y jonaces, que pertenecen a la misma familia lingüística llamada otopame*”,⁸⁴⁴ sino porque se trataba de un pueblo claramente negociante y mediador entre diferentes pueblos en pugna, particularmente durante el dominio imperial mexica-azteca.

Hemos afirmado a lo largo de este trabajo que los pueblos étnicos indígenas comparten un núcleo duro y un sistema de creencias comunes, pero también se ha insistido en las particularidades de cada comunidad y cada etnia. Es lo que conceptuamos como *habitus* secundario. El caso otomí o ñhãñho es de lo más relevantes pues su propia socio-historia nos marca las pautas que dichos miembros de la comunidad han movilizado a lo largo de la historia hasta la actualidad, para adaptarse y asimilarse (en el sentido piagetiano) a los avatares impuestos por el Estado-nación. Así el hecho de que los otomíes hayan fungido como mediadores entre pueblos nómadas y sedentarios, civilizaciones urbanas y pueblos aldeanos, y hayan convivido con varias culturas a la vez en tiempos prehispánicos, hace de ellos un pueblo particularmente especial para la adaptación de las nuevas circunstancias que se van presentando, para la movilización de diversas estrategias identitarias para su supervivencia y resistencia. Al respecto podemos recordar que “*antes de la conquista, el territorio otomí se extendía hasta el norte del Estado de México y el sur de Hidalgo, constituyendo una especie de escudo entre los estados mexica y purépecha y las tribus chichimecas del norte, de modo que los otomíes se presentaban como **interlocutores e intermediarios** entre los pueblos agrícolas del área y los chichimecas recolectores y cazadores.*”⁸⁴⁵ Se podría decir también al respecto que las culturas otomíes son culturas híbridas o culturas de “la mitad del mundo.”⁸⁴⁶ En este sentido quizá la particularidad de la socio-historia otomí nos permita entender la manera en la cual en la actualidad se re-presentan al mundo, y frente al mundo, pero también la manera en la que se visualizan frente al Otro dominante; particularmente en el contexto de las políticas públicas impuestas por el Estado.

sur por los ríos Lerma y San Juan y al norte por el desierto que extiende más allá del Gran Tunal en San Luis Potosí. Acerca del proceso de expansión otomí sobre el Bajío y la Sierra Gorda en el siglo XVI, véase Soustelle, *La familia otomí-pame del centro de México*, México, FCE/CEMCA, 1983 [1937], UAEM, Instituto Mexiquense de Cultura, 1993, 1993, Chemín, *Las Capillas oratorio de San Miguel Tolimán*, México, FCE/CNCA/DGCP (Col. Documentos, 15), 1993.

⁸⁴⁴ B. Utrilla, Diego Prieto, *Borrador de trabajo*, de lo que ahora está publicado en Saúl Millán / Julieta Valle (Coordinadores), *La Comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. II, Etnografía de los pueblos indígenas de México, INAH, México, 2003, pp. 143-207.

⁸⁴⁵ Cf. B. Utrilla, Diego Prieto, (2003), *Op. cit.* Véase Chemín, (1993), p. 23, Soustelle, (1993), p. 534.

⁸⁴⁶ Se hace evidentemente alusión al libro de Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM/CEMCA/ INI, México, 1990.

En este sentido, seguimos afirmando que en términos macro-estructurales los pueblos indígenas de ayer y hoy comparten un sistema de creencias comunes, pero cada uno los moviliza de diferente manera. He ahí el interés de este capítulo. No es lo mismo la socio-historia que podemos encontrar de los zapotecas, que la de los mayas y los otomíes. Ahí radican las diferencias en términos de estrategias y modos de estructuración de la adaptabilidad a las circunstancias vividas. En suma, el caso de los otomíes es emblemático de la complejidad que se puede encontrar en la lógica que yace en las comunidades indígenas en su generalidad. Se trata, sin duda, de una unidad cultural (que se bifurca en una multiplicidad de subsistemas culturales) que encuentra su origen en los primeros pueblos agrícolas que habitaron el altiplano central, y que han mantenido, con los matices socio-históricos, el núcleo duro común a una tradición compartida por la mayoría de las poblaciones indígenas del país. A pesar de que no hay testimonios arquitectónicos de tal antigüedad, sí los hay en términos lingüísticos pues la *“familia otopame viene a ser la más septentrional del extenso tronco lingüístico otomangue, al que pertenecen las lenguas de la familia oaxaqueña (zapoteco, mixteco, mazateco).”*⁸⁴⁷ Hablamos por tanto de un pueblo que remonta sus *“orígenes a más de 4 500 años. Hablo de un grupo con gran experiencia en el conocimiento de plantas y hierbas con las que se curan enfermedades; de una de las lenguas más complejas y apoyada por los ñhãñhos de Jilotepec y los tlaxcaltecas, han sido denominados como bárbaros, los sin residencia fija, sin ropa, sin habla, sin ley, sin religión, sin arte... los no humanos como registra Heidi Chemin en sus estudios lingüísticos.”*⁸⁴⁸ Es importante señalar asimismo que a los Otomíes se les atribuye una relación estrecha con la cultura tolteca y náhuatl en general, y un rol importante para el desarrollo de estas últimas; asimismo tuvieron una participación importante *“en la caída de Tula hacia el siglo XII, quedando nuevamente los otomíes como los principales ocupantes del área, que desde el siglo XIV pasó a ser tributaria de la llamada Triple Alianza.”*⁸⁴⁹ Se trata pues de una etnia de larga data cuyo papel ha sido menos protagonizado por los relatos y los códices y que las historias de las “Indias”, pero sin duda muy importante para la comprensión de la vida cotidiana de los pueblos indígenas de hoy y su configuración actual.

⁸⁴⁷ De manera que algunas teorías consideran que los primeros otomíes pudiesen provenir del sur de México, tal vez de alguna parte de Oaxaca, o de algún lugar de la vertiente del Golfo de México, conocido como Nonoualco, lo cual da muestra de la disparidad entre las teorías sobre el origen de los pueblos otomíes. De acuerdo con la clasificación de Leonardo Manrique empleada en el censo de 1990. Véase también Lastra, Yolanda, “Los estudios sobre lenguas otopames”, en Estudios de cultura otopame, IIA-UNAM, México, 1998, p. 65. Cf. B. Utrilla, Diego Prieto, (2003), *Op. cit.*

⁸⁴⁸ José Antonio Mac Gregor C., (1996), *Op. cit.*, p.110. Cf. B. Utrilla, Diego Prieto, (2003), *Op. cit.*

⁸⁴⁹ Van de Fliert, Lydia, *El otomí en busca de la vida*, UAQ (Col. Encuentro, 6), Querétaro, 1988, p. 44, ahí se cita un interesante trabajo de Miguel Othón de Mendizábal, de 1933, titulado *‘Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México, su identificación con los arcaicos es errónea’*, véase también Soustelle, (1993), pp. 521, 527-528, 533 y 544. Cf. B. Utrilla, Diego Prieto, (2003), *Op. cit.*

Lo peculiar de las culturas pames y ñhãñhos es precisamente que se trata, de culturas antes sometidas por mexicas y tarascos, y expuestos al choque constante con las tribus norteñas. De ahí que inmediatamente después de la caída de México Tenochtitlán, “*los grupos otomíes, que se hallaban sometidos buscaron su expansión hacia el norte y fundaron diversos pueblos, como Huimilpan, San Juan del Río, Querétaro, San Juan Dehedó, San Miguel el Grande, Tolimán, Tolimanejo, Tierra Blanca y Xichú. Jilotepec, que en la época de los aztecas constituyó el principal centro político otomí*”.⁸⁵⁰ De ahí se erigió a su vez como el punto de partida y el centro rector de la principal corriente de la colonización otomí en el siglo XVI. Los españoles consintieron este proceso de conquista y fundación de pueblos por los otomíes, pues buscaban así pacificar los caminos hacia las minas de Guanajuato, Zacatecas y San Luís Potosí, de modo que, como lo explica Soustelle, los otomíes fueron “*desde ese momento preciosos auxiliares para la colonización española; de hecho, fueron ellos quienes pacificaron una gran parte del territorio ‘chichimeca’*.”⁸⁵¹ En este sentido los otomíes han guardado un lugar muy particular en el mundo mesoamericano, en la Colonia y en la actualidad, pues han tenido un rol esencial en la mediación entre sometidos y sometedores, tanto en la cultura cristiana, como en la ideología republicana secular.

Lo anterior hace referencia no sólo al contexto mesoamericano sino al de los inicios de la Colonia pues es sabido que los otomíes fueron de los pocos pueblos que estuvieron dirigidos en el proceso de Conquista por sus jefes y caciques, y acompañados por frailes y colonos españoles. Los chichimecas, pueblo claramente nómada y autártico, fue sometido de manera importante por la acción de alianza de los grupos otomíes, con los llegados del otro continente. “*Entre 1550 y 1591 se libró la ‘guerra chichimeca’ contra los españoles y sus aliados indios. Sólo algunos núcleos de pames y jonaces aceptaron congregarse en pueblos y misiones, como San Luís de la Paz, Xichú de Indios y el mismo Tolimán, de cual nos dice Chemín que, “al lado de los otomíes advenedizos, en ese pueblo de San Pedro y más tarde en sus ‘barrios’ sujetos’, se asentaron chichimecas pames autóctonos, unos por la fuerza, otros por conveniencia propia.” La Guerra Chichimeca fue el inicio de un proceso progresivo de desplazamiento, asimilación, mestizaje y reducción en misiones de una gran parte de los pames y jonaces que habitaban el antiguo territorio queretano.*” Los que se mantuvieron insumisos, hubieron de desplazarse hacia las zonas más inaccesibles de la Sierra Gorda, donde habrían de resistir hasta mediados del siglo XVIII. Hacia finales del siglo XVI y a lo

⁸⁵⁰ Cf. B. Utrilla, Diego Prieto, (2003), *Op. cit.*, [Otomíes del Norte del Estado de México y Sur de Querétaro](#), 2002, www.cdi.gob.mx/monografias/contemporaneos/otomies_mexico-queretaro.pdf-, Citado por Soustelle, (1993), *Op. cit.*, p. 533.

⁸⁵¹ Soustelle (1993), *Op. cit.*

*largo del siglo XVII la colonización cambió de carácter; los otomíes detuvieron su expansión y la Corona de España puso mayor énfasis en la reducción de los chichimecas por medio de misiones. Entonces se fundaron Cadereyta, Maconí, Tetillas, Ranas y Jalpan. Sin embargo, la resistencia chichimeca persistió y los efectos de esa política fueron escasos.*⁸⁵² En suma, la posición de los otomíes con los dominantes, siempre ha sido porosa, lo cual los caracteriza por tener un posicionamiento político e identitario siempre muy maleable y tangencial. No siempre del lado del conquistador, y no siempre en protección de las demás étnias circundantes. De ahí su riqueza y complejidad en el estudio. Faltaría al respecto comprender las repercusiones de semejante rol durante la socio-historia de la Conquista dóxica en los comportamientos y movilizaciones estratégicas de los pueblos indígenas en la actualidad.

De hecho se puede agregar, tal y como sucedió con muchos pueblos indios, que una vez que la Conquista se consolidó, la vieja elite otomí se vio reemplazada y desplazada *“por los nuevos grupos de ganaderos, mineros y hacendados de origen español o criollo, que paulatinamente se fueron haciendo del mando y la hegemonía en los principales centros urbanos de la región, como es el caso de Querétaro y San Juan del Río [...] de manera que la población indígena, reducida en las ciudades a unos cuantos barrios señalados como tales y segregados desde el punto de vista estamental, en el área rural se vio relegada a la zona de montañosa del sur de Querétaro (Amealco y Huimilpan), o bien al semidesierto que se extiende en la zona central de Querétaro y el norte de Guanajuato.*⁸⁵³ Es aquí, donde damos cuenta de la conformación de las zonas estudiadas en esta investigación, junto con sus tensiones y avatares. Es claro en la actualidad que esa jerarquización llevada a cabo durante la Colonia, junto con la ya existente en la población indígena es muy perceptible en la actualidad, lo que sin duda nos darán elementos de suma utilidad para la comprensión de las estrategias identitarias adoptadas por las comunidades yacientes en esa región (Amealco y la zona semi-desértica de Querétaro).

Es de esta manera que históricamente se configuran las dos regiones étnicas que se pretendió trabajar a lo largo del resto de la investigación. Ambas forman parte del poblamiento otomí del siglo XVI, pero se diferencian por una serie de factores geográficos, históricos y culturales que es posible delinear en términos generales. *“Primeramente cabe señalar, que en la región otomí de Amealco el asentamiento se configuró básicamente como una extensión natural del poblamiento otomí preexistente en la zona del norte del Estado de México (Jilotepec), y el suroeste de Hidalgo, de manera que no hay relatos ni referencias históricas que remitan a algún tipo de encuentro, conquista o asimilación con grupos origen chichimeca. Cabe mencionar que el*

⁸⁵² Véase Prieto, Utrilla (2002), *Op. cit.*

⁸⁵³ Cf. B. Utrilla, Diego Prieto, (2003), *Op. cit. Ibid.*

poblamiento otomí en esta parte del sur de Querétaro, a diferencia del que se gestó en el resto del estado y en buena parte del Bajío y el semidesierto, hasta los límites con el llamado Tunal Grande, en San Luis Potosí, se llevó a cabo a través de una suerte de reacomodo o reordenamiento de la población y por ende del territorio, estableciendo deslindes cuya vía legal más expedita, la encontraron los caciques al recurrir a las solicitudes de congregación.”⁸⁵⁴ Ahora bien es importante dar cuenta tal y como es mencionado por Ewald Hekking,⁸⁵⁵ que existen en esta región “dos variantes dialectales, como son la de Santiago Mexquititlán (*Nsantiyago*) y la de San Ildefonso (*Nt’okwä*), la primera, conectada con las que se hablan en el norte del Estado de México (*Jilotepec*) y la segunda, más cercana a las que se encuentran en el suroeste de Hidalgo.”⁸⁵⁶ Este aspecto no nada más incumbe los factores políticos y geográficos sino los educacionales igual, pues en la zona estudiada (Amealco-Tolimán) otro de los elementos culturales que encontramos es la diferenciación que hay entre el otomí de la región y el de los profesores de las escuelas que pertenecen más bien a una comunidad cercana al estado de Hidalgo.

Vale mencionar asimismo que independientemente de las lejanías lingüísticas entre cada una de las comunidades mencionadas, en la mayoría de las casas y familias otomíes en la región “se mantiene vivo el culto a los oratorios familiares, que suelen ser a dos aguas, de adobe o sillar de tepetate. Se observa una estructura de comunidades extensas, con un esquema de asentamiento semi-disperso en que las viviendas se distribuyen en las parcelas, claramente separadas entre sí, con la presencia de centros fuertemente articuladores” (Santiago, San Ildefonso, San Miguel y Chitejé).⁸⁵⁷ Lo anterior es sin duda, de gran importancia pues es en la espacialidad y en la conformación de los diferentes territorios de socialización que se consolidan y que se dan a entender la transmisión de los sistemas de creencias. Es ahí donde se da y se comprenden los distanciamientos que puede haber entre la forma de concebir la socialización en los espacios educativos y la socialidad que se genera en los espacios familiares de las comunidades. La región estudiada se caracteriza efectivamente por ser muy extensa en territorio y poco en densidad poblacional, lo cual genera aún más una percepción y concepción del espacio de tipo geo-céntricos.

Por otro lado, es de suma relevancia mencionar tal y como se advierte en muchas de las comunidades indígenas del país, que el esquema de relaciones interétnicas está caracterizado por una importante polaridad entre la población *ñhãñho* y el grupo mestizo dominante de la cabecera

⁸⁵⁴ Cf. B. Utrilla, Diego Prieto, (2003), *Op. cit.*, Crespo y Prieto, (1997), *Op. cit.*, pp. 6-7.

⁸⁵⁵ Es uno de los pocos lingüistas en la actualidad especializados en la lengua *ñhãñho* y que siendo de origen holandés ha podido consolidar un sistema de gramática otomí funcional y operatoria en términos de organización occidental de las lenguas. Cf. B. Utrilla, Diego Prieto, (2003), *Op. cit.*

⁸⁵⁶ Aquí se concentra según el INEGI el 98% de la población monolingüe de Querétaro, lo que refiere una circunstancia sociocultural en que una parte considerable de la población femenina no precisa el dominio del castellano en su vida cotidiana. Véase Prieto, Utrilla (2002), *Op. cit.*

⁸⁵⁷ Cf. B. Utrilla, Diego Prieto, (2003), *Op. cit.*

municipal (Amealco). En este ámbito se generan las principales tensiones entre dos mundos aparentemente diferenciados. Es aquí, en esta polarización que se reproduce de mayor manera la Conquista dóxica, entre aquellos que supuestamente están más secularizados y modernizados; y los que siguen en el “letargo” de la premodernidad y la tradición. Aquí es donde se distingue, se segrega y se sojuzga a la población indígena de manera más directa, la cual constituye paradójicamente como ha sido a lo largo de la historia una parte importante de la población y de la fuerza de trabajo municipal de la región.

Sin duda alguna como es conocido, los otomíes están repartidos en toda la zona occidental del país, desde Guanajuato hasta Querétaro, pasando por Hidalgo, el Estado de México, San Luis Potosí, Puebla y algunas zonas de Veracruz. Lo anterior advierte ya de por sí la gran mezcla que ha habido entre grupos existentes desde antes de la llegada de los españoles, así como durante toda la llamada Conquista dóxica, pero también la particularidad de los pueblos ñhãñhos, al punto que se puede hablar de igual modo de otomíes y de concentraciones chichimecas (jonaces y pames) en la región, así como de “*la presencia de una amalgama entre grupos otomíes y un componente más o menos nutrido de chichimecas ‘otomizados’ (ello como contrapartida de la ‘nahuatlización’ de una serie de grupos otomíes que habitaban el Valle de México y otras zonas del centro de México).*” Así, “*muchos pames se transculturaban en la sociedad otomí, adoptando la lengua y demás rasgos de la cultura de esos indios [otomíes].*”⁸⁵⁸ Todo ello es sin duda, de suma pertinencia con el fin de no estancarnos en la visión estática de los grupos indígenas y de la conformación de sus identidades (sentidos de la acción) en las diferentes épocas de estudio. Pero al mismo tiempo, esto no nos impide dar cuenta que a pesar de la gran variabilidad de grupos y comunidades en el seno de lo que se llaman los pueblos indígenas de México, exista una visión del mundo compartida, en suma, un sistema de creencias con su núcleo duro común.

Ahora bien como lo mencionamos existen diferencias y variantes dialectales en la llamada región otomí: la de Tolimán (*Ndenthí*) y la de Cadereyta (*Nthuni*). Esta última registra ya menos de mil hablantes, mientras que en Tolimán, son cerca de cinco mil hablantes, subsistiendo núcleos relativamente densos que conservan el otomí de antaño. Es importante también señalar que el monolingüismo aquí es prácticamente inexistente, lo cual nos permite tener otra variable cualitativa de análisis frente a la única variable de la educación bilingüe.⁸⁵⁹

Por otro lado toda la región nos muestra las innumerables capillas que existen, las cuales suelen ser de mampostería, con techo de bóveda. “*En Cadereyta, su culto prácticamente se ha perdido; en tanto que en Tolimán las capillas oratorio combinan la veneración a los antepasados familiares,*

⁸⁵⁸ *Ibid.*; y Soustelle, (1993), *Op. cit.*, p. 546.

⁸⁵⁹ Cf. B. Utrilla, Diego Prieto, (2003), *Op. cit.*

incluyendo a los ‘abuelitos mecos’, con la devoción de santos que involucran a un barrio o a toda la comunidad.”⁸⁶⁰ En otras palabras, la zona de Tolimán representa un nicho privilegiado de estudio al encontrar prácticamente todas las características a las cuales las comunidades indígenas se ven confrontadas en la actualidad; y por tratarse de una zona cuyas transmisiones culturales siguen muy vivas. También, “en la actualidad podemos hablar de la presencia de núcleos compactos de población otomí en dos de los municipios de Querétaro: Amealco y Tolimán, en los que se localizan más del 90% de los ñãñho o ñõñhõ que viven en el Estado.”⁸⁶¹ Estas concentraciones corresponden a las dos regiones estudiadas y presentan una dinámica demográfica tal, que su población tiende a aumentar en términos absolutos. En ambos municipios los hablantes de lengua indígena han aumentado su número a lo largo de los últimos cincuenta años, mientras que su participación porcentual, aunque ha disminuido relativamente, continúa siendo considerable, cercana en ambos casos al 30% de la población municipal. En otros municipios: Cadereyta, Ezequiel Montes, Colón y Peñamiller, correspondientes a la región del semidesierto, encontramos núcleos más reducidos que se distribuyen de manera discontinua entre la población rural, predominantemente mestiza.⁸⁶² En el siguiente cuadro podemos encontrar la población hablante de otomí y población en hogares otomíes por municipio de Querétaro, 1995.

Clave	MUNICIPIO	Población 1995	Hablantes	otomí %	Población en hogares Otomíes %*	
	Total estatal	1'250,476	18,889	100.00	31,285	2.50
001	<i>Amealco de Bonfil</i>	<i>50,407</i>	<i>12,194</i>	<i>64.56</i>	<i>17,358</i>	<i>34.44</i>
018	<i>Tolimán</i>	<i>20,019</i>	<i>4,867</i>	<i>25.77</i>	<i>8,663</i>	<i>43.27</i>
004	Cadereyta de Montes	51,641	754	3.99	2,211	4.28
007	Ezequiel Montes	25,605	162	0.86	n.e.**	
005	Colón	43,443	24	0.13	n.e.**	
013	Peñamiller	17,748	15	0.08	n.e.**	

⁸⁶⁰ “Las condiciones del medio y el hecho de provenir de congregaciones surgidas de la conquista territorial y de la actividad misional sobre las tierras chichimecas, hacen que la dispersión del asentamiento sea menor que en la región de Amealco, de manera que las casas están más próximas unas de otras, formando caseríos o barrios más compactos. A su vez, el tamaño de las comunidades, tanto en extensión como en población, tiende a ser relativamente menor.” Véase Prieto, Utrilla (2002), *Op. cit.*

⁸⁶¹ “Las condiciones del medio y el hecho de provenir de congregaciones surgidas de la conquista territorial y de la actividad misional sobre las tierras chichimecas, hacen que la dispersión del asentamiento sea menor que en la región de Amealco, de manera que las casas están más próximas unas de otras, formando caseríos o barrios más compactos. A su vez, el tamaño de las comunidades, tanto en extensión como en población, tiende a ser relativamente menor.” Véase Prieto, Utrilla (2002), *Op. cit.*

⁸⁶² Prieto, Utrilla (2002), *Op. cit.*

014	Querétaro	559,222	552	2.92	1,364	0.24
016	San Juan del Río	154,922	175	0.93	n.e.**	
	Otros Municipios	327,469	146	0.77	1,689	0.30

Porcentaje con relación a la población municipal.

** No especificado, se incluye en el renglón: 'Otros municipios'

Fuente: INEGI. Censo de Población y Vivienda 1995. Resultados Definitivos; Tabulados Básicos.⁸⁶³

A partir de este cuadro, podemos dar cuenta que la investigación de campo ciertamente se llevó a cabo en las dos zonas con mayor poblamiento otomí, pero sin que esto haya aislado las demás circunstancias características de un poblado con dinámicas mestizas, monolingüistas y bilingües. Es en este sentido, que se podrá hablar más adelante, de ideales-tipo de comunidades indígenas pues las dos aquí mencionadas, objeto de estudio, presentan todos los elementos y problemáticas que de una u otra manera se encuentran en todas las comunidades indígenas del país. Ahora bien es importante mencionar que las circunstancias que han generado esta distribución así como esta organización socio-cultural, ha tenido que ver más con el arrollador avance de las haciendas durante las colonias, que del propio desarrollo de la ciudad a lo largo de los últimos dos siglos, particularmente los últimos cincuenta años del siglo XX. De hecho como dice Soustelle, “*la hacienda destruye al pueblo indígena, porque le retira su razón de ser, es decir, la explotación de los terrenos del pueblo, porque acapara las aguas de irrigación, porque transforma a los habitantes en peones incultos, porque no deja a la población indígena una base económica suficiente para subsistir.*”⁸⁶⁴ Lo interesante al respecto es que la modernización a la par de la hacienda, bajo modalidades diversas ejercen los mismos efectos que los descritos por Soustelle. Es claro aquí ver el efecto de los procesos de secularización que ya hemos mencionado en el capítulo anterior. Es decir, primero observamos el proceso de secularización llevado a cabo con el establecimiento de las haciendas, en donde claramente se separaron las esferas pública y privada, en las cuales los grupos indígenas fueron particularmente enclaustrados al ámbito privado negándoles el espacio público de expresión. Del mismo modo sucedió luego con la llamada repartición de tierras en la época modernista del Estado. Al respecto se puede mencionar, que fue a partir de los

⁸⁶³ “Las condiciones del medio y el hecho de provenir de congregaciones surgidas de la conquista territorial y de la actividad misional sobre las tierras chichimecas, hacen que la dispersión del asentamiento sea menor que en la región de Amealco, de manera que las casas están más próximas unas de otras, formando caseríos o barrios más compactos. A su vez, el tamaño de las comunidades, tanto en extensión como en población, tiende a ser relativamente menor.” Véase Prieto, Utrilla (2002), *Op. cit.*

⁸⁶⁴ Así se explica la solución de continuidad que se constata actualmente entre los otomíes de los valles de Pueblito y del Laja, y los de los altiplanos de Jilotepec y de Hidalgo. Esta zona no indígena fue creada mucho menos por la ciudad de Querétaro que por la existencia de las haciendas: lo que lo prueba es que esta misma ciudad está englobada en la zona otomí que comienza en La Cañada. Véase Prieto, Utrilla (2002), *Op., cit*

sesenta (umbral de la llamada secularización multiculturalista) que “*la ciudad empezó a crecer de manera incesante, modificando el perfil de los antiguos barrios indios e integrando a los pueblos cercanos que fueron absorbidos por la ciudad, como Carrillo Puerto, La Magdalena, El Pueblito y La Cañada. Ello derivó en la disolución del componente indígena en la masa urbana; no obstante, siguen existiendo y se rearticulan ciertos núcleos que, aunque no hablan alguna lengua indígena, mantienen tradiciones y creencias que se nutren de referentes históricos prehispánicos, como es el caso de los ‘concheros’, de gran arraigo en la capital queretana, cuyas danzas y rituales evidencian una singular transposición de lo otomí y lo chichimeca, con elementos figurativos de inocultable inspiración azteca*”⁸⁶⁵ En suma, en toda la región sin duda encontramos rasgos de la población indígena expresada de una u otra manera en el espacio público y en el privado, al tiempo que como sucede en muchas otras partes del país, se intensifican las polaridades de discriminación por cuestiones de culturas diferenciadas en donde hay una que domina frente a las demás. Ya sea que se trate de otras ciudades más pequeñas, encontramos también viejos barrios con un evidente componente indígena, muchas veces segregados o aislados del resto de los componentes culturales de la región. Asimismo y como factor cada vez más importante encontramos la constante migración del campo a la ciudad, debida a la desigualdad social y el empobrecimiento de la población indígena, lo que termina por reproducir el contacto entre el mundo urbano y la realidad indígena, en una interacción cultural que no por desigual puede soslayarse.⁸⁶⁶ La migración no nada más es un aspecto vinculado al empleo y a modos de supervivencia, sino al intercambio cultural, que no se da solamente entre mestizos y etnias indígenas, sino que se encuentra asimismo en la dinámica entre los mismos pueblos indígenas. En la región de estudio, particularmente en la Ciudad podemos así dar cuenta de nuevos asentamientos en los que, de manera temporal o permanente, se instalan tanto los migrantes otomíes de los pueblos más cercanos, como los núcleos étnicos más disímiles: mazahuas, triquis, nahuas, zapotecos y otros, diversificando el paisaje social y cultural de la ciudad. En el siguiente cuadro se detalla de manera más precisa la situación socio-demográfica de la región de Tolimán: área de estudio.

⁸⁶⁵ Es curioso como algunas ‘*mesas*’, como se llaman a sí mismos los grupos de *concheros*, denominan a su danza ‘*chichimeca*’, o ‘*azteca chichimeca*’, no obstante el indudable componente otomí de los grupos indígenas fundadores de la ciudad. Véase Prieto, Utrilla (2002), *Op., cit*

⁸⁶⁶ Véase Prieto, Utrilla (2002), *Op., cit*

Tolimán

a) Densidad de población mayor 70% de hablante de otomí.

Localidades	Población total	Población mayor de 5 años hablantes de lengua.
1. Maguey manso	222	198
2. Casa Blanca	977	167
3. Cerrito Parado	433	338
4. Puerto Blanco	337	256
5. Sabino de San Ambrosio	441	369
6. Bomintzá	409	318
7. Mesa de Chagoya	109	84
8. Mesa de Ramírez	519	414
9. El Sauz	14	11
10. El Saucito	80	72
11. El Encinal*	-	-
12. El Madroño	14	11

*No hay dato censal.

b) 31 al 69 % de hablantes de otomí

13. Don Lucas	176	72
14. Tierra Volteada	322	98
15. El Tequesquite	207	47
16. Diezmeros	382	101
17. Barrio de García	392	77
18. San Miguel Tolimán	602	148
19. El Molino	512	100

c) 4.9 al 30% de hablantes de otomí

20. La Peña	75	16
21. El Sabino*	-	-
22. El Rincón	55	7
23. Horno de Cal	508	115
24. Granjeno	155	33
25. San Pablo tolimán	2965	456
26. La Cebolleta	43	-
27. Casa Viejas	587	50
28. Ojo de Agua	14	-
29. Zapote de los Uribe	37	1
30. Rancho Viejo	104	1
31. La Estancia	76	-

Como es claramente observable, las tres comunidades con mayor población total (Casablanca, San Miguel Tolimán y San Pablo Tolimán) fueron aquellas que ampliamente se vieron favorecidas durante el estudio. Lo anterior nos permite encontrar una comunidad ideal-tipo donde interactúan indígenas, ladinos, mestizos, pero donde evidentemente la situación de dominación es clara y rotunda por parte de los dos últimos grupos. Se podría argüir que contrario a este procedimiento sería interesante observar lo que sucedería en una situación inversa en donde los indígenas son los mayoritarios (como es el caso de Cerrito Parado, Puerto Blanco, Sabino de San Ambrosio, entre otros), sin embargo lo que se busca en esta investigación es precisamente conocer y comprender las reacciones y comportamientos que se tienen con miembros de diferentes sistemas de creencias conviviendo en una situación de dominación, en donde los grupos indígenas son lo menos favorecidos en dicha relación. También se trató de, al menos en una primera faceta, no concentrarnos solamente en la llamada población indígena “pura” o declarada hablante de lengua mayor de 5 años. Lo anterior responde tal y como lo hemos visto en el primer capítulo, por el hecho que el aspecto socio-demográfico estadístico sólo es un dato de inicio, donde rara vez se reflejan los factores informales que se juegan en las relaciones de poder.

IV.1.2.1. Estadografía metodológica y epistemológica

Del la geografía y el espacio

Las entrevistas semi-estructuradas⁸⁶⁷ se llevaron a cabo en la comunidad de Casablanca en el municipio de Tolimán Querétaro, en las comunidades de San Pablo Tolimán y San Miguel Tolimán. La primera comunidad está compuesta por una población principalmente indígena del grupo étnico otomí. La mayoría de las casas en donde se realizaron las entrevistas tenían un alto índice de hacinamiento, en donde todos los miembros de la familia desde la más antigua generación hasta la más reciente, estaban presentes. Las entrevistas se realizaron en su mayoría en la comunidad de Casablanca, con más de 70 % de las entrevistas realizadas en esa zona. En dichas zonas semi-urbanas, el contexto geográfico y de desarrollo fue completamente diferente, ya que no nada más las entrevistas tuvieron otra relación de proximidad, sino que las viviendas, los caminos y la estructura urbana están mejor equipados que en Casablanca.

Como ya se hizo alusión precedentemente, la comunidad de Casablanca se encuentra en un territorio montañoso y semi-desértico en donde los servicios de agua, electricidad y drenaje aunque son existentes, también son considerablemente deficientes. El gas es casi inexistente y se cuenta con una sola línea de teléfono que funciona para la totalidad de la población de aproximadamente 977 habitantes. Asimismo se cuenta con una escuela primaria, una telé-secundaria y una guardería auspiciadas por el antes INI. Las viviendas están *autarticamente* distribuidas por toda la comunidad, aunque en algunas zonas éstas presentan una estructura de “corredor” a lo largo del principal camino de terracería. En efecto, los caminos y rutas de comunicación por lo general están hechos de terracería y tierra aplanada. El medio de transporte común en la zona es privado y funciona en su versión económica de la misma manera que el sistema de microbuses en la ciudad de México.

En esta región estudiada se cuenta asimismo con una Iglesia en donde se profesa y práctica principalmente la religión Católica. Se pudo realizar la observación participante de las procesiones llevadas a cabo en la zona durante el mes de julio. Las comunidades de San Pablo y San Miguel Tolimán cuentan con una Iglesia cada una, encontrándose las dos en el centro de la comunidad. No es necesario insistir en el hecho que la infraestructura de las Iglesias está mejor predispuesta y cuentan con la gran mayoría de servicios eclesiásticos que en Casablanca, así como una constante presencia de los funcionarios eclesiásticos en esta zona. Toda la comunidad está atravesada por un

⁸⁶⁷ Dichas entrevistas se realizaron durante las dos últimas semanas del mes de julio y las dos primeras semanas de Agosto del 2002.

Río de baja densidad, por lo que pasar de un lado de la comunidad al otro puede tener una duración de hasta cuatro horas a pie.

La dinámica interna de las poblaciones también varía en gran medida según la zona. En la región de Casablanca la población está muy vinculada entre sí y una especie de atmósfera ambulante se percibe. Parece como si gran parte de la dinámica social transcurriera alrededor de la actividad de los migrantes, que es el grupo demográfico y económicamente más importante. Esta breve descripción de las dos zonas estudiadas desea mostrar los diferentes contextos en los que se realizaron las entrevistas y las diferencias que encontramos para la realización de las mismas.

De los entrevistados

Se realizaron proporcionalmente un total de 72 entrevistas semi-estructuradas.⁸⁶⁸ Durante las entrevistas no se buscó un perfil específico, aunque se trató de que las entrevistas estuvieran equilibradas en número, en cuanto a la cuestión de género. No obstante se tuvo que la mayoría de las entrevistas fueron respondidas por los jefes de familia y en su ausencia por las esposas o amas de casa (con un 65% de entrevistadas). La edad de los entrevistados osciló de los 30 hasta los 70 años (con una mayoría de entrevistas realizadas a personas oscilando entre los 26 y 40 años).

Podemos decir de manera general que las entrevistas que se realizaron en las comunidades, los habitantes entrevistados tienen una antigüedad en las comunidades que va desde los cinco años viviendo en la comunidad, hasta personas que han vivido toda su vida, preponderando esta última respuesta. No obstante, nadie de los entrevistados ha vivido en comunidades fuera del Estado de Querétaro. Asimismo, todos los entrevistados presentaron un estado civil casado y la mayoría era de origen otomí, excepto algunos que negaron rotundamente su origen y se consideraban completamente fuera de un origen indígena. En este mismo eje, todos los entrevistados de más de 50 años afirmaron tener al menos raíces indígenas, por lo que los renegados de la cultura otomí se encontraban generalmente en el grupo de edad 18-35 años en su mayoría. Aunque la mayoría de los pobladores son bilingües (otomí-español) la práctica del español es bastante común. Los migrantes es el grupo demográfico y económicamente más importante. La mayor parte de los hombres entrevistados trabajaban como jornaleros y algunos ejercían ciertas actividades comunitarias y se dedicaban a lo poco que puede producir la tierra.

⁸⁶⁸ Tenemos así, que se realizaron 18 entrevistas acerca del tema sobre la Tierra, 20 entrevistas sobre la Transmisión de conocimientos y 12 acerca de la religiosidad.

De las circunstancias y las temáticas

Como ya se mencionó anteriormente, las guías de entrevistas intentaron en su mayoría asociar el tema principal con problemáticas vinculadas a la desigualdad social, como son el poder, la estructura social y el cambio social. El objetivo de realizar las entrevistas solamente a una población indígena específica en la zona alta del estado de Querétaro tuvo que ver con el interés de conocer como viven, como piensan uno de los grupos sociales más marginados y alejados del desarrollo social de la zona y como relacionan las creencias de la comunidad y el discurso sobre la desigualdad social.

Básicamente las entrevistas semi-estructuradas se centraron en tres temas, a saber: la Transmisión de conocimientos, la Tierra y la Religiosidad (Cf. Anexo). Estos tres temas pretenden abarcar ciertas problemáticas enmarcadas en la relación sistemas de creencias y desigualdad social. En efecto, la desigualdad social estuvo centrada en el tema de la transmisión de conocimientos que tiene que ver con los procesos de educación y adquisición de capital cultural y en el de la Tierra que contiene toda la problemática inscrita en la posesión de propiedades y su importancia para el desarrollo de una comunidad, así como la problemática del cultivo de los territorios. La tierra está inscrita en toda una atmósfera de trascendencia espiritual y material indispensable para el mantenimiento de la identidad comunitaria, personal y societal. Se trata de todo el trabajo simbólico del territorio y el espacio que vincula los elementos identitarios físicos y subjetivos de las colectividades sociales. De esta manera nos encontramos con una zona de estudio, sin duda ya mezclada por diferentes unidades culturales pertenecientes a diversos grupos indígenas, en donde las condiciones económicas son precarias, y en donde la mayoría de los pobladores se consideran o son considerados como indígenas por lo que la zona se convierte en un espacio privilegiado de análisis.

Al realizar las entrevistas se planteó que éstas constituirían parte de un proyecto universitario de tipo censal para conocer las formas de vida y creencias de los pobladores de la región y poder estar más sensibles a las necesidades de la zona. Esta estrategia no fue casual, pues se nota en la región una cierta desconfianza y escepticismo de la población hacia este tipo de investigaciones, sobre todo en los primeros días. No obstante, una vez que la comunidad se enteró al cabo de unos días que había un proyecto universitario acerca de las creencias de la zona, aparentemente inofensivas, la soltura en las respuestas fue cada vez mayor y el recibimiento más cordial. Por otro lado, la mayoría de las entrevistas duraron en promedio 1 hora, aspecto un poco problemático porque los entrevistados se fatigaban pronto de las entrevistas. Asimismo, en ocasiones los entrevistados se sentían apenados por el tipo de preguntas que se les hacían, no nada más porque demandaban un poco de reflexión con respecto a ellos mismos, sino que les obligaba a buscar los

medios de expresión (las palabras) para manifestarse, sobre todo cuando se trataba de la sección vinculada a la asociación de palabras. Esta situación se presentó más frecuentemente en las zonas semi-urbanas, más que en la zona de Casablanca. Al contrario en esta última, las entrevistas duraron más tiempo y hubo menos reticencia a contestar las preguntas y menos pudor para preguntar lo que no entendían o no querían responder. No hay un solo elemento para explicar por qué no se encontraba la misma reacción en la región semi-urbana y en la región de Casablanca, pero sí se pudo percibir que en ésta última, la mayoría de las entrevistas se hicieron con varios miembros de la familia presentes. Situación que provocó en ocasiones momentos lúdicos y de sociabilidad, que aminoró la solemnidad de las entrevistas.

Todas las guías de entrevistas contaban con la misma serie de asociación de palabras por lo que se pudo hacer un análisis general de las respuestas encontradas y de la percepción social en la zona (ver anexo). Así, dentro de la asociación de palabras que encontramos más pertinentes está la palabra *Creencia* que en su mayoría se le asociaba a palabras referidas al catolicismo o bien a ideas referidas a la actividad de los individuos en su cotidianidad. La palabra Dios tuvo bastantes asociaciones a la superioridad de los seres, a la *necesidad esencial* para la vida humana y a la religión o bien las respuestas se limitaban a risas discretas y púdicas. Cuando se habló sobre la palabra *Sagrado* la mayoría de los entrevistados lo asoció a la familia y a imágenes institucionales eclesiásticas. La otra palabra que mostró resultados interesantes fue *Pensamiento científico*, en donde la mayoría de los entrevistados la asociaron a un poder absoluto, (poder hacer cualquier cosa, por ejemplo), o bien al conocimiento que proviene de un Dios o una fuerza divina o bien al dominio de las ideas en los hombres. La palabra *Religiosidad*, fue asociada casi en su totalidad con actividades litúrgicas o vinculadas a la Religión institucional. Ningún entrevistado la asoció por ejemplo a la palabra fe, siendo que todos la vincularon a las prácticas pertenecientes a una entidad eclesiástica. Por otro lado la palabra, *Poder* fue asociada principalmente a la fuerza y a la posesión.

La palabra *Autoridad*, fue asociada al gobierno, al presidente V. Fox y en general se podría decir que se sentía una connotación positiva hacia este vocablo. La palabra *Justicia*, se asoció en su mayoría a la prisión o a la ofensa y a su necesidad para la vida en las comunidades. La palabra *Tierra* fue asociada en su mayoría al terreno, a la comida y a la identidad. La *Abundancia* fue referida generalmente a la familia y la *Pobreza* fue asociada a la falta de riqueza, a no salir adelante en la vida o a no hacer nada en la vida, pero nadie la asoció al gobierno o a las políticas de desarrollo, sino a un destino desconocido o una consecuencia del comportamiento personal.

Interpretaciones y prospecciones: de la religiosidad, de la tierra, de la educación

Las entrevistas semi-estructuradas nos permitieron observar que en las comunidades existe una gran variedad de valores extra-religiosos, es decir de valores que no están forzosamente ligados a la religión llamada popular o católica, sino que están asociados a valores y dogmas propios de la modernidad. Se trata de valores inscritos en los sistemas de creencias que denominamos racionalistas-seculares. En este sentido, estos valores extra-religiosos indican en cierta medida que el fenómeno religioso institucional no es característico de las sociedades dichas pre-modernas o de tipo indígena, sino que tanto las sociedades dichas seculares y las sociedades llamadas tradicionales pueden encontrar elementos extra-religiosos y una composición de diferentes valores no precisamente inscritos en una liturgia o dogma de su pertenencia.

Los habitantes de la zona de Casablanca, por ejemplo tienen en bastantes ocasiones actitudes que denotan una especie de adopción dóxica de los modos y modas que provienen de una cultura “secular” racionalista. Como los atuendos que visten y compran (a pesar de que en su mayoría, las vestimentas están combinadas con los caracteres propios de su cultura), así como la importancia que dan al progreso vinculado con la tecnología de los aparatos domésticos. Situación que pudo ser observada en las pláticas entretenidas en las misceláneas y en charlas informales escuchadas a lo largo del trabajo de campo. En efecto, en ciertas ocasiones parece ser indispensable la adquisición de algún medio de locomoción o de algún menester doméstico para legitimar la posición social y el discurso manifestado. Muchos de los jóvenes migrantes regresan con las conocidas “trocas” símbolo de progreso y mejoría que si duda favorece a los rituales de cortejo en las comunidades de origen.⁸⁶⁹

Es importante saber también que todos los fines de semana los migrantes regresan a Casablanca y a las zonas aledañas, partiendo en las noches en su mayoría a la cabecera municipal de Tolimán para reunirse en los bares de la zona, en las discotecas y aglomerarse en el zocalito del municipio. Ahí, se despliegan toda una variedad de modos sincréticos en donde elementos de las creencias indígenas, como amuletos, palabras se combinan con los elementos de las creencias racionalistas, (gestos, mimetismos). Asimismo, a lo largo de toda la tarde del viernes y gran parte de la noche del mismo día, una gran cantidad de taxis (50 pesos el viaje), hacen el trayecto de ida y de regreso, entre Casablanca y la cabecera municipal. Son precisamente los dueños o prestamistas

⁸⁶⁹ Al respecto José Gerardo Bohórquez Molina, Alberto García Espejel, Diego Prieto Hernández, Marco Antonio Rodríguez Espinosa (2003), *Op., cit.* Dicen “en relación con los patrones de consumo de los migrantes al extranjero, es notable su afición por los vehículos automotores, que resultan considerablemente baratos en Estados Unidos y que se internan al país junto con el migrante que regresa, casi siempre de manera temporal. Es visible la proliferación de todo clase de camionetas o “trocas”, particularmente del tipo “*pick up*”, *camper*”, “*suburban*” o “*van*”, que circulan con placas norteamericanas en el medio rural queretano sobre todo en la Sierra Gorda y el Semidesierto”. Pp. 92-93

de los taxis (por lo general mestizos), quienes realizan grandes ganancias todos los fines de semana con el dinero de los migrantes, reproduciendo en este sentido una desigualdad social simbólica y circular, en donde quienes pagan la reticente abundancia de la zona son los mismos migrantes.

En San Pablo y San Miguel Tolimán, la vida social del lugar es mucho más constante y la situación de los migrantes es un poco diferente. La actividad parece presentarse de manera más familiar en el interior de los hogares. Aunque el centro de sociabilidad se encuentra en el zocalito de la zona, ésta parece concentrarse en las tardes de los fines de semana alrededor de la iglesia. En este sentido hay una filiación más estrecha a la Iglesia como centro de sociabilidad y la atmósfera parece estar más apegada a la moral católica ortodoxa que en Casablanca.

Así, se puede decir en un primer análisis con respecto al discurso del desarrollo y la desigualdad social, que mientras en la zona de Casablanca (zona más marginal y con mayor población indígena), la población gasta e invierte mucho más en eventos sociales fuera de la comunidad y la relación intracomunitaria está más exteriorizada, en la zona más urbanizada la sociabilidad está concentrada en el interior de los hogares y en la misma comunidad. Las dos zonas sin duda manejan el mismo tipo de sistemas de creencias, aunque se podría decir que en cada una difiere el grado de religiosidad católica que se tiene. Mientras que en la zona de Casablanca el catolicismo que se practica es del llamado tipo popular, es decir hay una relación más estrecha de la ritualidad cristiana en las procesiones y actividades de tipo tradicional-étnico; en la zona de San Pablo y San Miguel Tolimán el tipo de catolicismo que se practica es el llamado catolicismo cultural, en donde el dogma y la liturgia católicos son mucho más respetados y seguidos “al pie de la letra” que como sucede en el catolicismo popular. Así, en una primera instancia podríamos decir que el elemento de la desigualdad social y la marginalidad está asociado con el grado de religiosidad que se tenga frente al catolicismo cultural o al catolicismo popular. En otras palabras encontramos grados de marginalidad mucho más elevados en Casablanca (zona de mayor presencia de religiosidad popular étnico-autóctono –catolicismo popular), que en San Pablo y San Miguel Tolimán (zona de mayor presencia de religiosidad católica cultural). En la primera zona los grupos gastan más con aspectos vinculados con la socialidad exterior (bares fines de semana, fiestas patronales), mientras que en la segunda los gastos están más vinculados a la socialidad interior, es decir, en las casas y en la misma comunidad de pertenencia. Lo anterior también coincide efectivamente con el hecho que mientras los practicantes del catolicismo cultural (San Pablo y San Miguel Tolimán) tienen formas de ver y hacer más apegados al racionalismo-secular y se encuentran más urbanizados, los grupos practicantes del catolicismo popular (Casablanca) tienen una mayor tendencia a apegarse a valores y creencias de tipo étnico indígena.

Por otro lado en las zonas estudiadas es posible encontrar las tradicionales procesiones religiosas y los rituales apegados a la religión católica, en donde los miembros de la comunidad de Casablanca mostraron una mayor participación y de manera más frecuente a las festividades religiosas que en las dos otras zonas en donde los miembros de las comunidades parecen estar más desvinculados con las profesiones tradicionales de fe. En suma, mientras que en la zona de Casablanca (zona económicamente más marginal), la sociabilidad está más exteriorizada fuera de los hogares, la religiosidad popular parece estar más apegada a una ritualidad exógena y socialmente más vinculatoria, por lo que las festividades religiosas de la comunidad tienen una gran importancia para los pobladores de Casablanca. En las otras dos zonas, aunque las festividades están menos vinculadas con la colectividad o la comunidad, las creencias cristianas están más apegadas a los formalismos y la norma de la Iglesia católica. Los elementos a comparar en las dos comunidades serían la asociación que se pueda realizar entre el tipo de gasto y utilización de los ingresos que se hacen en cada comunidad y el tipo de adhesión católica cristiana que se tiene.

Por otro lado es importante tomar en cuenta que mientras en la zona más marginal (Casablanca) los lazos identitarios están más apegados a las costumbres y los valores otomíes, en las otras dos zonas no es evidente encontrar una plena aceptación de sus orígenes. En este sentido es importante observar que el catolicismo popular siempre ha reflejado la tensión que existe principalmente entre el cristianismo católico y las religiones de tipo indígenas, así como el tipo de relaciones que mantienen los indígenas con el catolicismo oficial. Encontramos que la religiosidad que se encuentra más pugnada por el control del campo religioso y en una dinámica de concurrencia en la producción y administración de los bienes simbólicos, como sería el caso de la religiosidad en la comunidad de Casablanca, existe un mayor índice de marginalidad y una forma más suntuosa de canalizar los ingresos hacia las ritualidades y festividades religiosas de su comunidad. Sin duda existe en este proceso una relación intrínseca entre las formas culturales y religiosas practicadas en Casablanca y la forma de reaccionar ante un sometimiento ejercido a lo largo de la historia por parte de la iglesia católica y que ha repercutido por supuesto en el lazo que muestran frente a sus propias religiones ancestrales. Así, tal y como lo hemos mencionado el catolicismo popular funciona como una forma de resistencia, de rechazo y de autonomía con respecto a la cultura dominante, ya sea que se trate de la religión católica cultural o del racionalismo-secular del Estado-nación. Asimismo, la religión popular no solamente funcionará como modo de resistencia simbólica sino que será generadora de sentido en cuanto al discurso expresado y mantenido sobre la desigualdad social y en cuanto a las prioridades que manifiestan para el desarrollo de su comunidad, como es el hecho de favorecer las actividades ligadas a la expresión de su religiosidad popular.

En suma, la comunidad de Casablanca se reconoce más como perteneciente al grupo indígena otomí que las comunidades de San Pablo y San Miguel Tolimán, por tanto su marco social de la memoria (para retomar la noción de Halbwachs) se encuentra inscrito en esta relación de tensión y resistencia ante la Iglesia Católica dominante, por lo que su religiosidad está más apegada a las procesiones cristianas católicas de tipo popular, llevadas al exterior de la comunidad y fuera de la misma parroquia o Iglesia, al tiempo que encontramos un mayor gasto en la vida festiva de la comunidad, más que en los otros sectores del desarrollo, como la tierra, la vivienda, la educación etc.

Ahora bien, independientemente del tipo de catolicismo que se practique, en las dos zonas estudiadas, fue evidente observar que la religiosidad es un elemento capital en el comportamiento de los individuos y de los grupos sociales. En este sentido, sin duda alguna, los pueblos indígenas y las poblaciones más marginadas encuentran en las procesiones religiosas y la religiosidad el lugar de sociabilidad y de transmisión de saberes, costumbres y creencias, así como el intercambio de opiniones e ideas al nivel político, más que en cualquier otro evento comunitario. Sin olvidar el aspecto explicativo o interpretativo que les proporciona la religiosidad para la explicación o interpretación de su condición cotidiana. Y esto se debe, principalmente al hecho que es en el espacio religioso en donde los pueblos indígenas han podido conservar desde la antigüedad un espacio de fomento y promoción de la socialidad.

Sin embargo, es importante observar la manera en la cual las mismas costumbres y religiones que se han practicado a lo largo de un cierto tiempo, encuentran en la mayoría de las ocasiones sus bases de legitimación en los mitos fundacionales, pero al mismo tiempo van sufriendo transformaciones, influenciados por los embates de los movimientos exteriores y las fuerzas sociales de cada coyuntura histórica. Un ejemplo de ello fueron las Procesiones que se pudieron apreciar durante el trabajo de campo. En efecto, en el terreno observamos ciertamente la importancia que se le da a los rituales en donde se combinan las creencias autóctonas y la oficialidad del dogma católico. Por ejemplo el ofrecimiento de champurrado y pan dulce está sin duda fuertemente aliado a la resurrección del Cristo y a la liturgia católica del pan y vino. Conforme pasan los años se van agregando más elementos a los procesos rituales, de manera que de un siglo a otro, nos podemos encontrar con un proceso ritual que refleja elementos comunes, pero con formas diversas o más complejas.

En este aspecto, ciertamente la diferencia que se puede encontrar entre las comunidades de San Pablo y San Miguel Tolimán con la comunidad de Casablanca, es que si bien se manifiesta una gran importancia en las tres comunidades hacia el discurso de la desigualdad social emitida en la doctrina católica y los consejos morales que da el Padre de la Iglesia católica, en la práctica

encontramos dos realidades diferentes, ya que en la zona de Casablanca la doctrina del padre, así como la importancia a los discursos sobre la desigualdad social no tienen la misma eficacia y cumplimiento en la vida cotidiana que como es posible observar encontrar en las zonas semi-urbanas de San Miguel y San Pablo.

Este tipo de dinámica se traduce en cierta manera en una relación de paternalismo, tanto religioso como político (por parte de la Iglesia y gobierno, como por parte de los mismos feligreses indígenas) y repercute sin duda alguna en los discursos que éstos mantienen acerca de la desigualdad social. En efecto, en las pocas entrevistas a profundidad que se realizaron a líderes políticos indígenas pudimos percatarnos dentro de su manera de hablar, de argumentar los problemas que se vinculan a la desigualdad social, de su estrecha relación y dependencia con el Estado, mientras que la población en general tiene una relación más estrecha y una manera de argumentar los procesos de desigualdad social más apegada a la Iglesia Católica. Así, podemos encontrar que por un lado los líderes políticos indígenas de la zona se apegan en su relación paternalista con el Estado, mientras que la población en general se apega en dicha relación de paternalismo principalmente con la Iglesia Católica.

Estos pocos elementos de análisis, sin duda alguna pueden encontrarse de manera común en las otras comunidades indígenas y consideramos que no es privativa de la zona que se estudió y del grupo étnico Otomí específico de Casablanca y de Tolimán. En este sentido se ha podido observar que la heterogeneidad de las creencias en México no sólo corresponde a la diversidad que existe entre los tres sistemas de creencias mencionados, sino que esta heterogeneidad de creencias se encuentra en el interior de cada uno de dichos sistemas; mezclándose y reapropiándose. Como se pudo dar cuenta en el capítulo anterior, a pesar de que se pueden establecer núcleos duros comunes entre los diferentes sistemas de creencias, existen diferencias y una multitud de formas diversas tanto en el catolicismo (agustinos, jesuitas, dominicos, franciscanos, etc.), en el cristianismo (las diversidades de cristianismo reformados, protestantismos, pentecostalismos, etc.), en lo étnico-indígena, como en el racionalismo-secular que se han expresado de diversos modos a lo largo de la historia. Esta diversidad también está vinculada con el nivel y grado de igualdad social que se pueda encontrar en cada comunidad o región de estudio. En este sentido vale mencionar que si bien es cierto que los sistemas de creencias moldean fuertemente el tipo de comportamientos que se pueda tener frente a un modelo de desarrollo y con respecto al tipo de discurso que se pueda mantener frente al fenómeno de la desigualdad social, los factores de marginalidad y pobreza también están mutuamente imbricados en los procesos discursivos que se generan; fortaleciendo o desmembrando el nivel de creencia que se tenga hacia un sistema dado y transformando a su vez los rituales y la religiosidad existente. Así se pueden observar transformaciones en los grados de

marginalidad y pobreza en las comunidades indígenas si se da cuenta de los diversos matices de dogmatización que se tienen en las comunidades hacia un tipo de catolicismo cultural (más ortodoxo), o bien en el aumento de feligreses en las comunidades indígenas en otro tipo de tendencias cristianas como los movimientos evangélicos o protestantes. En efecto el ejemplo más ilustrativo al respecto es el que presentan los pentecostales y grupos protestantes en la zona quienes argumentan una mejor situación económica al adherirse a su confesión. Lo anterior no está sin importancia pues efectivamente aquellos que se adhieren a los grupos protestantes de la zona mejoran su situación económica, que es causada más bien por la actitud de abstención de alcohol que tienen que adoptar y a la que se tienen que plegar, que por razones vinculadas a una mejoría en términos laborales o sociales.

De la Tierra

Estudiar la temática de la Tierra a partir de la ventana analítica de los sistemas de creencias nos permite ligar en efecto toda la simbología religiosa alrededor del territorio, de la alimentación, de la pertenencia mítica y las problemáticas de desarrollo relacionadas a la reforma agraria, el desarrollo de la agricultura y las cuestiones ecológicas, entre otros. En este sentido, es capital asociar las religiones populares que se encuentran en las comunidades indígenas como formas de confrontación intercultural, sobretodo en lo que conciernen las políticas publicas de desarrollo dirigidas al campo. Es precisamente en las cuestiones ligadas a la Tierra que encontramos los más fuertes argumentos discursivos ligados a los sistemas de creencia y el desarrollo, ya sea que se trate de la reforma agraria haciendo un llamado al proceso civilizatorio de la igualdad: “la tierra para quien la trabaja”, ya sea que se trate del discurso mítico fundacional de la Tierra Madre, o bien del discurso de salvación de la Tierra prometida. La tierra permanece como un elemento esencial y siempre funcional para analizar la relación entre religión y política, así como el lazo entre sistemas de creencias y economía.

Ahora bien, como sucedió en otras culturas indígenas en México, tal y como se esbozó en el capítulo anterior, los pueblos ñañhos de la zona de Tolimán sufrieron el derrumbe de las estructuras del campo religioso prehispánico. Lo cual significó que en un momento se perdiera de igual modo el centro territorial de adhesión indígena, es decir, el centro de socialización y reproducción de la cultura del grupo. En este sentido, cómo se ha podido observar en las páginas anteriores la exteriorización de las procesiones populares ha tenido un papel de integrador en el territorio de la comunidad. Parecería entonces que el valor que se le da a la Tierra en las zonas de mayor índice de prácticas religiosas populares tiene que ver con la comunalización del espacio sagrado y la exteriorización de las prácticas religiosas alrededor de un espacio común. Y esto es una

interpretación que se hizo a partir del trabajo con los entrevistados. Los ejemplos de Tolimán y Casablanca son emblemáticos en la medida que la religiosidad en Tolimán estando más apegada a la Iglesia católica, expresa la religiosidad en el ámbito de la Iglesia, dándole según las entrevistas hechas menos importancia a la comunidad de pertenencia. En otras palabras se encontraron más personas que negaban provenir de alguna cultura otomí o indígena, incluso negando ser hablantes otomíes en San Pablo y San Miguel Tolimán, que en Casablanca. Es decir había una actitud mayor a negar la Comunidad de pertenencia, y con ello el Territorio étnico e indígena. Y estos factores al ser asociados con la práctica religiosa, con los márgenes de pobreza en cada zona, con el apego a valores de tipo racionalista-secular, nos hace pensar que hay vínculos estrechos entre el símbolo que tiene la Tierra, la reproducción de valores culturales étnico-indígenas (ritualidades exteriorizadas), el sentimiento mayor de pertenencia a una comunidad indígena específica, y el proceso de la llamada religiosidad llamada popular. En otras palabras la Tierra es el símbolo, el imaginario que hace pervivir el sentimiento de pertenencia a un grupo específico, en este caso el de la comunidad de Casablanca, por lo que las tradiciones religiosas se expresan de manera más frecuente en el espacio mismo de la comunidad, en el exterior, y con una preponderancia a valorar los elementos de tipo étnico-indígena, que aquellos netamente católicos culturales. Lo curioso al respecto es que encontramos en estas dos diferencias, también divergencias en términos económicos y sociales. Todo parecería que incluso entre los pobres de pobres, aquellos más identificados con valores católicos institucionales o seculares, tienen más posibilidades de subir en la escala social, o tener mejor situación económica. Lo anterior también se pudo observar en Santiago Mexquititlán durante las festividades del 25 de julio, y en todas las fiestas patronales que se llevan a cabo en la región. De hecho los migrantes le otorgan una importancia mayor al hecho de estar presentes en dichas fiestas, pues dichas festividades le dan a su comunidad de refugio, a su comunidad de origen una importancia mayor. Y evidentemente las festividades se llevan a cabo en el espacio exterior de la comunidad. Aquí se puede quizá observar que la herencia de la religiosidad prehispánica en un espacio definido como geocéntrico está todavía presente, donde diferentes tipos de sincretismo popular son posibles de observar en las procesiones llevadas a cabo en dichos espacios. Así, diríamos que estamos frente a una manera de definir resistencias en la comunidad frente a una memoria común que trata de reestablecer un espacio de sociabilidad y atracción colectiva perdido a lo largo de la historia. En este sentido no es banal mencionar la importancia que tiene el espacio cultural y religioso para la configuración de las mismas identidades grupales y la conformación de un discurso común. Al mismo tiempo no está fuera del interés la concomitancia que podemos encontrar entre el grado de práctica de la religiosidad popular y el índice de marginalidad o pobreza, así como la mínima importancia que se le presta al dogma ritual de la

Iglesia católica, en la medida que se trata de la construcción de ritos religiosos que funjan como orientadores y ordenadores de la vida social de la comunidad frente a los efectos de la desigualdad social. Aquí sin duda se está estableciendo pistas de investigación importantes alrededor de la conexión entre religiosidad popular, marginalidad y desigualdad social. Dos elementos nos permitirán medir lo anterior; y son precisamente las concepciones que existen de los factores tiempo y espacio en las comunidades indígenas, particularmente aquellas que muestran una mayor intensidad en la práctica de religiosidad llamada popular, que sin duda están fuertemente alejadas de aquellas solicitadas en un modelo de organización y desarrollado constituido por un sistema de creencias racionalista-secular como el republicano. Nos referimos sin duda al tiempo-espacio geocéntrico encontrado en mayor medida en las comunidades indígenas, frente al espacio-tiempo egocéntrico expresado por las políticas de desarrollo del Estado-nación.

Es en este sentido que encontramos una importancia capital en el catolicismo popular y en su modo de expresividad excéntrica cubriendo todo el territorio de la comunidad. Se trata de una religiosidad que sobrepasa el territorio sacro y encuentra una territorialidad extramuros y policéntrica. La asociación espacio policéntrico y marginalidad encuentra sin duda alguna su punto de conexión en la religiosidad popular. Se trata de una sistematización de los dogmas, valores y planteamientos de la institución eclesiástica reapropiadas de manera que se pueda construir sistemáticamente un espacio para la recreación de la memoria colectiva popular para que en lo cotidiano se puedan tejer en una ritualidad coherente los mitos y costumbres que fortalecen el espíritu de comunidad del grupo. Asimismo, los rituales encontrados en las procesiones y en esta transterritorialización religiosa funcionan como una contrapuesta a la modernización o al menos a una legitimación étnica frente a la desigualdad social, en donde existe un cierto sentimiento adverso a las repercusiones que ha tenido la falta de atención pública en las comunidades.

De esta manera se pudo observar que la diferencia en las prácticas religiosas entre la zona semi-urbana y la zona rural más marginada están asociadas a las relaciones asimétricas en términos económicos y sociales (salud, alimentación, etc.). Los rituales encontrados en las procesiones de Casablanca representan en gran medida la imbricación existente entre el catolicismo popular y un orden que hace referencia al sistema global de desigualdad que se vive en la zona. La simbología del compadrazgo como sistema de redes de parentesco espiritual, así como de los sistemas de cargo están estrechamente vinculados con el acontecer de los rituales y por tanto representan un elemento de gran importancia para comprender el tipo de desarrollo que se efectúa en la comunidad. Es decir, esta dinámica define el tipo de desarrollo que ven o que se encuentra implícitamente representado. Se trata de un tipo de desarrollo que refleja una especie de ocio ritualizado, un momento de socialización que permanece extremadamente importante para el mantenimiento de la solidaridad

del grupo. Al respecto, podemos dar cuenta de las procesiones religiosas presenciadas en la zona de Casablanca. Ahí se pudo observar que todos los miembros de la comunidad que asistieron a la fiesta religiosa trajeron consigo cantidades mayores de las que podían consumir en ese día de pan y champurrado. Lo curioso al respecto es que dichos productos tenían como objetivo compartirlo y repartirlo con los demás miembros de la comunidad, que a su vez también habían traído pan y champurrado. Los colores y sabores variaban pero los alimentos eran los mismos. El objetivo era comer y beber del pan y champurrado del otro, de los demás y ofrecer a cambio el pan y champurrado que trajeron. Al final de la tarde muchos regresaban con cantidades importantes de pan y champurrado, pero que no eran del mismo color o sabor del que inicialmente habían aportado a la festividad. Desde este punto de vista, tal y como se ha expresado en otros modo de intercambio como el kula, dicho intercambio de pan y champurrado da cuenta de un gesto más bien simbólico que representaría una especie de redistribución de lo que cada uno aportó. Un intercambio generalizado de pan y champurrado. Es evidente por tanto que gran parte de los miembros regresan a sus casas con una buena cantidad de bebida y comida donde en principio este restante no es exactamente la misma comida y bebida que cada uno de los miembros llevó a la ceremonia, sino que se trata de toda una mezcla de los diferentes porciones llevadas por cada miembro. Lo anterior evidentemente es una interpretación que se hace de ritos y festividades que se pueden encontrar en todas las comunidades indígenas las cuales han sido ampliamente descritas por los etnógrafos, y que no se necesitan todas citar. Por tanto lo que se podría debatir son los argumentos que se dan de dichas interpretaciones, porque ejemplos y maneras de comprobarlo hay muchos. Y evidentemente los argumentos que damos al respecto es que los grupos indígenas sólo han tenido por mucho tiempo las festividades como espacio de expresión y reforzamiento de los nichos identitarios, y por tanto de sociabilidad: espacio que se ha convertido a través de la transmisión de la tradición en lugar común.

No sabríamos decir hasta que punto lo anterior regula el acceso a las fuerzas de trabajo, a la ayuda comunitaria, a la colaboración e incluso a ciertos excedentes que circulan en virtud de los mismos principios; pero si podemos afirmar que dichos principios no reflejan una lógica o dinámica como la de la jerarquía católica institucional o la de un elitismo racional-secular, sino que tiene toda una simbología de redistribución entre los miembros de la comunidad. Parecería que esta distribución funge más como vinculante social que como intercambio económico. Así, podríamos interpretar que la represión que ejerce la cultura hegemónica en el contexto del desarrollo y las políticas públicas sobre las prácticas populares ha generado un cierto tipo de formas de intercambio invisibles en el seno de las culturas indígenas, y que son interpretables en los ritos y manifestaciones religiosas que se llevan a cabo. Dichos momentos de socialización siguen

significando los espacios de transmisión de saberes e intercambio de opiniones. Es precisamente en esas ritualidades que se genera la comunicación y el intercambio en las comunidades, pues ha sido el espacio permitido de transmisión y vinculación. Son estos aportes los que nos brindan nuevos aportes para continuar con la posibilidad de continuar dichas perspectivas investigativas. Nos encontramos así, con un pluralismo de racionalidades que forman parte de toda la cultura mexicana y que son mayormente observables en las manifestaciones de las religiosidades populares.

Al respecto podemos entender que dicho fenómeno de socialización se lleva a cabo en el seno de las cofradías, de las ofrendas, de las religiosidades, en un espacio heterogéneo y siempre movable, ya que se trata del único espacio político y de ordenamiento de los intercambios que han podido desarrollar las poblaciones indígenas desde la época de la Colonia. Dichas espacios permiten que se participe a la toma de decisiones y al acceso a las posiciones de prestigio; todo ello bajo el velo de la fiesta y religiosidad. En este sentido el sistema de cargos es uno de los pilares del cuadro comunitario, que permite que se ordenen las diferentes formas de organización contenidas en las comunidades. Hay evidentemente una necesidad del ritual y de la religiosidad en la integración de las formas de desarrollo de la comunidad, y que está asociada a la desigualdad social en la que han vivido, sea ésta cultural y/o económica.

IV.2. Sistemas de Educación en México: entre Creencias y Desarrollo

“La concepción de qué tipo de educación indígena estamos hablando ha evolucionado desde la Colonia hasta nuestros días. Los cambios proceden de diversas fuentes entre las que están los resultados de numerosas investigaciones multidisciplinarias sobre lo indígena y la contrastación de las prácticas educativas reales con los discursos y programas oficiales.”

Lilia González Velásquez y Abraham León Trujillo ⁸⁷⁰

La palabra *Educación* en latín (*educare*) tanto como la palabra *pedagogía* en griego significan en su sentido etimológico: *acarrear hacia algo, hacer venir a...* Lo anterior significa que la noción de educación nos remite al hecho de *hacer venir* a la población involucrada o *de acarrearla hacia* los intereses de un grupo específico, de modo que a posteriori se conforme un grupo compartiendo valores y creencias comunes relativos a la cuestión de la localidad: moral pública. La educación sería en este sentido la realización de un esfuerzo de *comunalización* en un grupo diversificado, tanto en términos de una generación a otra, como en términos de territorialidad. Se trata de *acarrear a todos* a una serie de conocimientos y valores de manera que se comparta una misma moral (esta última definida brevemente a partir de lo que ya se ha dicho de manera más amplia en este trabajo; como el aparato técnico-normativo de la aplicación de las creencias y los actos de fe). La educación termina siendo en este sentido el punto central de la problemática de lo político (Cf. *Pollitique*: neologismo del medioevo significando guardián de la pluralidad) pues es el espacio privilegiado de integración de los valores y creencias en toda una población. Es por tanto la parte más convocada en la lucha por la apropiación de la producción legítima del sentido de la acción. Es aquí donde se replantea la problemática sobre la desigualdad social y los sistemas de creencias, pues el sistema educativo al no lograr ser completamente eficaz para establecer su moral en las conciencias de los grupos humanos termina por privilegiar mayormente y de manera voluntaria o de manera no deseada a grupos particulares. Vale recalcar que la educación si bien puede lograr ser independiente de toda influencia religiosa o filosófica particular nunca es completamente neutral. Lo anterior nos hace por tanto preguntarnos hacia donde nos *acarrea* lo que se llama educación republicana en la actualidad. Hacia qué conjunto específico de valores, creencias y concepciones del mundo nos conduce la educación secular. ¿Acaso, los valores que están asociados a la educación republicana han llegado hasta las conciencias de los miembros de las comunidades indígenas? Vale la pena finalmente señalar que la educación se ve envuelta de igual forma por los avatares o virtudes de su tiempo, y en su defecto se ve influenciado por el grupo dominante de cada época. Es precisamente cuando se

⁸⁷⁰ Juan Carlos Lago Bornstein, Lilia González Velásquez (Coords.), *Los saberes de la experiencia: un acercamiento crítico a la educación intercultural y bilingüe*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2006.

detecta una influencia mayor por parte de un grupo específico con su pensamiento o su creencia particular en la constitución de la educación y la pedagogía que podemos encontrar resquicios de la reproducción de la desigualdad social.

En este sentido, la epistemología de la educación marca específicamente la comprensión de los diversos procesos, tanto históricos como culturales a los que se ven confrontados y la manera en la cuál son movilizados en la sustentación de un sistema de creencias. Es esto mismo lo que fundamenta su propio existir, así como su cuestionamiento mismo. Sin duda la educación republicana tiene el reto de llevar a los miembros de una sociedad a la adhesión y al compartir de valores y principios inscritos en los ideales de la libertad, la igualdad, la justicia, la democracia... Se trata pues de acarrear a los ciudadanos hacia esta doctrina que podemos llamar secularizada o en el mejor de los casos laicizada. Al respecto, se puede plantear que la laicidad es una herramienta, precisamente para que la religiosidad secular no se convierta en una religión o que las religiones clásicas o tradicionales institucionalicen, monopolicen y absoluticen la religiosidad en la vida pública y privada. Eh ahí que se habla de laicizar el Estado laico o la laicidad.⁸⁷¹ En efecto, para algunos autores el debate de la secularización debería estar ligado a la diferenciación entre laicidad y secularización, en la medida que estas dos nociones nos pueden brindar elementos de análisis más pertinentes de lo que acontece en el marco de lo simbólico y las políticas de Estado, particularmente en lo referente a la educación. Para Jean Bauberot, *“la laicización estaría ligada a ciertas tensiones explícitas entre diferentes fuerzas sociales (religiosas, culturales, políticas véase militares) que pueden tomar el aspecto de un conflicto abierto. El envite se vuelve entonces el control del aparato de Estado (o al menos, una fuerte influencia sobre él) para que intervenga como actor social y dé, véase imponga una solución que concierna primero la religión en tanto que institución social”*. Por lo contrario la secularización *“constituiría de manera dominante un proceso de progresiva y relativa pérdida de pertinencia social de lo religioso efectuándose, en el nivel de las tendencias de mayor peso, principalmente a través del juego de la dinámica social sin enfrentamiento mayor entre lo político y lo religioso. Dicho de otra manera, en el caso de figura, las mutaciones económicas, políticas, religiosas, científicas pueden llevar, en cada campo, tensiones internas pero sin que existan disonancias graves entre las mutaciones internas religiosas y los otros cambios sociales. La religión puede así, en interacción con otros campos, modificarse o restringir sus pretensiones sociales de manera a legitimar, o incluso en ciertos casos a controlar, a provocar una cierta pérdida de influencia.”*⁸⁷² Es importante dar cuenta de estas diferencias pues es precisamente la laicidad; considerada como una herramienta de gestión de la diversidad, la que en

⁸⁷¹ Cf. Roberto Blancarte, Micheline Milot y Jean Bauberot. (2005), *Op. cit.*

⁸⁷² Jean Bauberot y J. Beguin, F. Laplanche, *Cent ans des sciences religieuses en France*, Cerf, París, 1987, en Paul Willaime, (1995), *Op. cit.*, p. 96

términos concretos, prácticos y políticos pudiera conformar un sistema equitativo de repartición de la producción legítima de lo simbólico.

En efecto, para otros autores⁸⁷³ la lógica de la laicización se definiría como la lucha por la apropiación de la producción de sentido entre el poder político y la Iglesia, particularmente en lo que se refiere a los países católicos, por lo contrario la lógica de la secularización se caracterizaría más bien por una transformación progresiva de la religión y las diversas esferas de lo social, por lo que las oposiciones no se encuentran entre el poder político y la Iglesia, sino en el proceso de la individualización de las creencias y las pertenencias religiosas. Al extender la reflexión cabría sólo decir que se trata de una oposición entre individuación y privatización de las creencias y la expresión pública de los sentimientos de pertenencia (Identidad).

Si bien estas discusiones no dejan de mostrarnos la complejidad que interviene en la lógica de la secularización, y nos proporcionan herramientas importantes para la comprensión de lo social, cabe recalcar que se sigue dejando de lado, como vimos en capítulos anteriores, que en realidad lo que está en juego en lo público-social es la cuestión de la legitimidad institucional. Mientras que en el caso de la laicización se trata de un conflicto entre dos instituciones (política y simbólica), y la manera en la que cada una busca apropiarse de la legitimación, en el otro caso se trata de un proceso de legitimación de las instituciones mismas. La secularización sería por tanto el fomento a la legitimidad institucional y la separación de los aspectos culturales que interviniesen en dicho proceso. De ahí que la secularización signifique ante todo las mutaciones socioculturales que se han dado en los últimos siglos a nivel global donde se busca la fragilización de legitimidad en el espacio público de la iglesia y pertenencias particulares, y la monopolización de dicha legitimidad por las instituciones reemplazantes del poder estatal. Así se habla de pérdida del poder social de las Iglesias, al menos en lo público y en lo político, y de un proceso de diferenciación funcional de las instituciones, aunado con la individualización en aumento de los actores sociales. Lo interesante de este posicionamiento es que no se trata de negar la presencia de los fenómenos de las creencias, sino de un desplazamiento de éstos a raíz de un cambio socio-histórico particular (noción de umbrales). Sin duda esta reflexión abre espacio al debate sobre el impacto de las políticas educativas en las comunidades indígenas a través de la historia.

En efecto, tal y como hemos planteado con la noción de los umbrales de la secularización, la educación también se ha visto involucrada en este proceso, pues a lo largo de su historia en términos materiales se ha tratado de llevar a cabo una separación entre lo sagrado (creencias-privado) y lo profano (público), como fue el hecho de declarar a la educación exenta de cualquier

⁸⁷³ F. Champion, *Les apports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse*, Social Compass, 40, (4), Paris, 1993.

enseñanza moral religiosa, y quitar los cultos, ritos y ofrendas de tipo religiosos en el espacio público escolar. Se ha tratado así de quitar las insignias de tipo religioso en el espacio público escolar para fomentar una cierta igualdad entre los diversos integrantes de la comunidad, supuestamente diversa y plural. Empero habría que preguntarnos si la educación realmente se ha visto absuelta de la influencia de valores e ideologías de las que se ha querido distanciar. Más aún habría que preguntarnos desde el enfoque de las creencias si es posible realmente separar las creencias de los comportamientos de los grupos y/o individuos en el espacio público de la escuela. Evidentemente tal y como el mismo Halbwachs lo ha planteado ni la educación se ha visto absuelta de la influencia de valores, ni tampoco es posible separar las creencias de los comportamientos de los grupos y/o individuos en el espacio público de la escuela. He ahí por tanto la falacia de los principios de la educación republicana al pretender querer lograr dicha separación en el ámbito público y particularmente en la escuela. De ahí que la escuela para bien o para mal impone valores, morales y principios. Y son las instituciones las que deben estar al tanto de ello. Puesto que no se pueden separar el papel del Estado es el de garantizar que se brinden todos los métodos y formas de pensamiento, y no reducirlos al ámbito que se cree es el más neutral, pues la neutralidad difícilmente es alcanzable. En este sentido es claro que el estado no ha proporcionado todos los métodos, ni garantizado el espacio para darlo, como es el método, y el mundo de vida en el que viven los pueblos indígenas. Ahí que se dé razón cuando se califica al Estado como aparato ideológico que responde a intereses particulares. De ahí que se hable de laicizar el Estado, o lo que nosotros diremos de *interculturalizar* al Estado, pues interculturalizar significa adaptar el modelo de desarrollo a la diversidad presente en el territorio del Estado en cuestión, y no al revés como se solía hacer tratar de cambiar las mentalidades diferenciadas al modelo de desarrollo impuesto e imperante.

En este sentido la educación en el mundo occidental es analizada como una entidad producida, legitimada, impuesta y aceptada a partir de una conjunción de factores sociales, económicos, políticos, éticos ideológicos que ejercen una influencia de tipo consentida y legitimada sobre los individuos precisamente porque se sustenta en un sistema de creencias dominante. Esta experiencia es denominada por algunos autores como “Violencia simbólica”, ya que se vuelve invisible por el hecho mismo que es aceptada por todos.⁸⁷⁴ Se trata por tanto de analizar las

⁸⁷⁴ Recordemos como lo hemos ya dicho que la Violencia simbólica es definida por P. Bourdieu, como “*todo poder que logra imponer significaciones como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza. O, de manera más sencilla, es aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste y que se empieza a desconocer como violencia por lo que los agentes sociales empiezan a considerarla como auto-evidente: es la aceptación dóxica del mundo*”, Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La Reproduction*, Éditions Minuit, 1970, París, p. 150. Véase igual Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *Les Heritiers* Édition Minuit, París, 1964.

relaciones históricas que existieron entre el sistema de creencias propio a una unidad cultural dominante y la desigualdad social declarada en las comunidades indígenas.

En la actualidad, las sociedades democráticas se sustentan especialmente a través del discurso de la igualdad de condiciones, en donde la igualdad social estaría por encima de la desigualdad hereditaria de clases y de posiciones sociales. En esta tradición de pensamiento se pretende que el sistema educativo sea el instrumento de realización de este ideal igualitario. Se trata de una voluntad republicana, que paulatinamente se ha conformado en una creencia compartida por todos a lo largo de la historia, es decir, se ha consolidado como una *aceptación dóxica del mundo*. Lo anterior establece sin duda una fuerte crítica a la idea según la cual la democratización de la educación y la cultura se darían por adecuaciones económicas y políticas específicas, en donde el éxito educativo, dependería de ciertas condiciones básicamente meritocráticas. En otras palabras, como veremos el sistema escolar, lejos de reducir las desigualdades sociales, ha contribuido a reproducirlas, poniendo los sistemas educativos en el centro del poder de dominación, particularmente si hacemos referencia a la llamada Conquista dóxica en los pueblos indígenas.

Lo anterior nos apela a analizar la manera en cómo se han movilizado a lo largo de la historia los elementos y discursos pertenecientes al sistema educativo, es decir, la manera en la que se han constituido las diferentes morales influyentes en las políticas educativas que se han impuesto en los pueblos indígenas. Se trata de conocer en este sentido los espacios de luchas, las estrategias utilizadas para dominar en ciertos momentos los espacios educativos e imponer formas de organización social, económica y política. Se trata de entender cómo se dieron las diferentes alianzas, las diferentes justificaciones a través de la movilización, la mayor parte del tiempo a través de los símbolos, de las imágenes sacralizadas (desde la Cruz hasta la bandera), los valores y los elementos culturales que han permitido la unidad de culturas. Hemos de dar cuenta, tanto durante el agitado siglo XIX como durante el siglo XX, la manera en la cuál se han llevado a cabo luchas importantes bajo el discurso de la igualdad particularmente desde el espacio educativo. Es ahí donde se observan desde un enfoque socio-histórico los discursos empleados por los grupos dominantes para legitimar una acción o una política.

Como hemos podido establecer a lo largo de esta investigación los sistemas de creencias ya sea en un mundo llamado tradicional, histórico o en un mundo secularizado tienen una fuerte influencia sobre la concepción del mundo de los habitantes y por ende, en la manera en que tienen de organizarse social, política y económicamente. Las creencias no se presentan únicamente en el ámbito de lo *espiritual*, sino también en el ámbito *temporal*, es decir, están constantemente presentes en nuestras actividades diarias. En este sentido, la educación, tome ésta la forma que sea, es sin duda un nicho donde podemos encontrar y analizar la correspondencia existente entre

creencias y estructuras de poder, entre valores, representaciones del mundo y estructuras sociales (se hable de éstas en términos de clases, castas, jerarquías...). Más aún, al conocer estas correspondencias, por medio del estudio de los programas educativos y los materiales pedagógicos dirigidos a las comunidades indígenas podemos analizar las correspondencias entre la desigualdad social indígena y los valores y creencias que dominan en la sociedad y que están asociados a ella. El vínculo que existe entre los sistemas de creencias, la legitimidad y las relaciones de poder a partir del análisis de los materiales educativos nos permite entender de qué manera los discursos ponen en funcionamiento de manera legítima, los sistemas de creencias que los fundamentan, ya sean estos de tipo étnico, cristiano o racionalista-secular, conformando de esta manera, un espacio de *universalización* de valores en el interior del campo educativo.

Para entender este proceso es necesario mostrar que existen homologías entre la manera en cómo funciona un sistema educativo y las representaciones y prácticas de los grupos dominantes. Esto es lo que se denomina como la dominación oculta presente en los sistemas escolares. En otras palabras, la cultura escolar representa una cultura particular (valores, creencias, maneras de hacer) de la clase dominante, transformada en cultura legítima, que es inobjetable e indiscutible.⁸⁷⁵ Lo anterior responde sin duda a la misma lógica que se esbozó con los análisis y los procedimientos binarios que se han hecho para dividir y jerarquizar las distinciones entre magia y religión, profano y sagrado, público y privado cuyas definiciones responden a procesos arbitrarios, y a mecanismos de control y establecimiento de relaciones de poderes desiguales. Lo mismo sucede con la educación cuya definición de los elementos valóricos de la han sido establecidos de manera arbitraria y han conducido a una polaridad social entre grupos indígenas y resto de la población; al definirse estos elementos valóricos precisamente por los propietarios de la producción de los sistemas de creencias predominantes como son los mestizos y la tradición racionalista-secular. Este hecho, esta lógica marca precisamente aquello que es estimable y digno de expresión en el espacio público. En otras palabras se trata de la lógica de designar lo que puede estar legitimado, lo que se puede nominar, lo que puede enseñarse y lo que no se puede enseñar. Este proceso en lugar de responder a estrategias de imparcialidad, designa como modo de sacralización lo que es supuestamente digno de aprender contra lo que no lo es. Esto es uno de los elementos esenciales que contribuye a la reproducción de la desigualdad social, particularmente en lo que se refiere a las comunidades indígenas. Son en estas distinciones legítimas que las comunidades indígenas se han visto mayormente afectadas pues poco han sido tomadas en cuenta. No ha habido un acercamiento para dar cuenta de lo que pudiera ser más favorable de enseñar en sus contextos, simplemente se han designado las políticas a seguir. En nuestro planteamiento de investigación específico, lo

⁸⁷⁵ P. Bourdieu y J-C. Passeron, (1970), *Op. cit.*, p.22.

anterior pone en cuestionamiento la supuesta veracidad sobre la cual se sustenta el sistema educativo del país, según el cual, la democratización, la facilidad de acceso a la educación en las comunidades indígenas y la educación multicultural llevarían a la mayoría de los indígenas a la igualdad de condiciones sociales.

Al respecto, encontramos tres problemas principales difíciles de soslayar:

- a) Por un lado la igualdad en la demanda y la oferta en el sistema educativo en una comunidad indígena, no es la misma que la que encontramos en una población urbana, mestiza y no indígena.
- b) Por otro lado, independientemente del acceso que tengan los indígenas al sistema educativo, la manera en cómo éste es realizado, organizado y distribuido corresponde a una manera de pensar, de creer específica de una clase dominante, que representa el sistema racionalista secular, y de manera más matizada el sistema de creencias cristiano-histórico-secular. En otras palabras, los procesos pedagógicos instituidos en la educación básica en las comunidades indígenas están alejados de la transmisión de conocimientos y valores encontrados en las familias indígenas. Hay una confrontación de maneras de ver y de pensar (moral) de dos mundos pertenecientes a sistemas de creencias diferenciados.
- c) Por último, a pesar de los esfuerzos por adoptar una educación multicultural o bilingüe en cada comunidad indígena, la elección de los conocimientos y las materias enseñadas más que insertar a los niños indígenas a un proceso de movilidad social y mejoramiento de sus condiciones, los llevan a reproducir el estatismo social, ya que dichos programas siguen sin corresponder al cotidiano en el que viven y se rodean. Es decir, nada justifica privilegiar en los programas educativos aplicados a los pueblos indígenas la enseñanza de la aritmética, sobre la del calendario de cosechas o los ciclos fundacionales del pueblo; favorecer las ciencias naturales, sobre el conocimiento de la herbolaria tradicional; la gramática de la lengua, sobre los cuentos y mitos fundacionales indígenas. Sin duda esto tiene que ver con la legitimación de lo que se considera un conocimiento verdadero y superior. Es curioso observar que cada una de estas problemáticas correspondería en términos metafóricos a los problemas a los que se han enfrentado en los tres umbrales de la secularización aquí esbozados.

En el ámbito de los procesos educativos se plantea que para que la escuela pueda asegurar la reproducción social, es decir, la dominación de los dominantes, ésta debe dotarse de un sistema de representaciones fundamentadas sobre una ideología o una creencia, de manera que las prácticas nieguen el proceso de dominación. En otras palabras, para que un proceso de dominación no se sienta como tal, tiene que existir una fuerte creencia, por parte de los agentes sociales de que existe

un beneficio o legitimidad de tales procesos. Y es esto lo que explica en cierta medida la legitimidad de la reproducción de la desigualdad social que viven los indígenas. En este sentido, para conocer la manera en cómo los grupos indígenas aceptan su dominación se ha tenido que rastrear la manera en cómo los elementos éticos-ideológicos de una clase dominante en el proceso educativo se han consolidado como saber único, esencial y necesario para la superación de factores de desigualdad.

Como hemos visto cuando hablamos de sistemas de creencias racionalistas-seculares nos referimos a las creencias cimentadas en los actos de fe dominantes en una sociedad, que invocan el bienestar y la “salvación” de la población en general, a partir de la dinámica racional, científica y del progreso, así como de los avances que pueden provenir del pensamiento y del saber científico. Las creencias racionalistas encuentran su espacio de desarrollo sobre todo en la transmisión de conocimientos en el aula republicana con carácter individualizante. Como ya se ha mencionado este aspecto poco favorece el establecimiento de otros medios de aprendizaje, de otros temas y de otras formas de aprehender el mundo. Nada justifica por tanto la preferencia de la enseñanza de las ciencias naturales a la herbolaria indígena. El calendario Justiniano al aprendizaje de los ciclos agrícolas indígenas, o los calendarios prehispánicos. La preferencia de la educación cívica a la enseñanza de los mitos indígenas. Asimismo no se justifica que los procedimientos de evaluación sean individualizados, cuando los niños indígenas conocen otras formas de aprendizaje y solidaridad como el tequio, donde la evaluación no consiste en notas y calificaciones, sino en lograr de manera conjunta el objetivo especificado como lo es en muchas ocasiones erigir una casa o un inmueble para la comunidad, y la llamada acción colectiva. De este modo como veremos en el apartado sobre lo intercultural, el Estado mexicano ciertamente ha tenido las intenciones de terminar la desigualdad social de los indígenas a través de las políticas de educación, y sin duda ha reconocido en diferentes facetas la diversidad y la necesidad de incluir ésta como elemento esencial de las políticas de gobierno, pero el aspecto mayor que deja invalidadas a las políticas aplicadas a las comunidades indígenas ha sido que de una u otra manera se ha querido a como dé lugar la mentalidad, la cultura, las creencias, o en el mejor de los casos adaptar dichas poblaciones a los modelos imperantes. De ahí que se hable en las políticas culturales de aculturación, integración, absorción etc., y no en términos de cambiar el modelo imperante a las exigencias de la diversidad cultural existentes. Se pretende al menos que los niños indígenas dejen sus creencias y costumbres en casa y adopten las de la escuela primaria. Así, la alternativa sería adaptar todo el modelo educativo al mínimo común denominador de dicha diversidad. Esta investigación no pretende por el momento, dar de manera concreta la alternativa pedagógica posible frente a los avatares engendrados por las políticas educativas republicanas, pero si los ápices que se deben tomarse en

cuenta para que se desarrolle un trabajo minucioso de conformación de programas educativos y pedagógicos concretos.

Así, en la educación aplicada a las comunidades indígenas, siguen siendo los valores inscritos en el sistema de creencias racionalistas-seculares (individualismo), los que preponderarán en la conformación de los materiales didácticos para la educación indígena, y como se pudo avanzar en el capítulo anterior ha sucedido a lo largo de los siglos XIX y XX. Como ya se ha mencionado dichos valores están inscritos en el proceso de la modernidad ilustrada, y en valores como el progreso, la individualidad, la competencia, etc., que no siempre responden a las expectativas o los valores inscritos en la tradición étnico-indígena. Esto induce al hecho de que las creencias como actos de fe o de religiosidad, no nada más se encuentran asociados a la religión institucional, sino a creencias de orden político, social y educativo. De esta forma, si bien la religiosidad es una forma que apelar a la cohesión social y forma parte del ser humano, la manera en cómo se expresa dicha religiosidad y su imbricación con las relaciones de poder, es sin duda alguna de interés para las ciencias sociales y las ciencias de la educación.

Para nuestro análisis socio-histórico de las políticas educativas aplicadas a las comunidades indígenas desde el marco de la desigualdad social es preciso delimitar su espacio de análisis y recordar que por sistemas de creencias se entiende la estructura de relaciones (económica, social, política, cultural) que existen en un conjunto de creencias, prácticas, valores pertenecientes a una cosmovisión específica, y que fungen como catalizadores para legitimar relaciones de poder asimétricas (dominante-dominado) y visiones del mundo instituidas en ciertos momentos históricos. Por su parte la desigualdad social es la imposición de una forma específica de ver el bienestar social sobre un conjunto de grupos humanos. Se trata de un proceso de dominación jerárquica que se lleva a cabo a partir de una concepción de desarrollo que se ha aplicado a un territorio específico físico o psicológico –a la fuerza o por consentimiento implícito– sin buscar el concilio con otras formas y concepciones de desarrollo. Así, las políticas públicas de desarrollo se definen como la fuente de relaciones asimétricas de poder que yace entre pueblos indígenas e instituciones oficiales aceptadas legítimamente dominando el ámbito social. De esta manera en el análisis histórico de las políticas públicas aplicadas a las comunidades indígenas podemos encontrar situaciones de dominación fundadas en la construcción legítima de una concepción de desarrollo provenientes principalmente de las instancias gubernamentales del Estado-nación, donde también las instituciones eclesiásticas de todo tipo, han participado a lo largo de la historia sea de manera visible o en forma más intrínseca. Lo anterior remite al hecho de que las políticas de desarrollo y particularmente las educativas implantadas en las comunidades indígenas no han correspondido a sus estructuras

mentales internas teniendo muchas veces los efectos adversos a los preconizados por los discursos de la igualdad.

Es claro que la educación y la transmisión de conocimientos representan el espacio emblemático para que se generen procesos de reproducción social y de dominación simbólicos. La educación y los procesos de transmisión de conocimientos han mostrado ser el eje mediante el cual se canalizan y se transmiten valores específicos de un grupo, sea éste dominante o no. Más aún, en los estudios sobre la educación a través del análisis de los materiales didácticos se ha podido mostrar que éstos contribuyen de manera eficiente al ejercicio del poder de dominación, a través de la enseñanza de los valores simbólicos que están presentes en el espacio social. De esta manera, podemos decir que las políticas educativas, junto con los materiales didácticos, son una construcción social con fundamentos éticos, religiosos e ideológicos que no están exentos de reproducir procesos de desigualdad social. Se trata de concepciones específicas del mundo que se traducen en construcciones políticas, y que a lo largo del tiempo van tomando fuerza hasta conformarse en la norma aceptada por todos, y como la única o la más conveniente para llevar a todos a un ideal de sociedad, y en donde el significado y el peso que se le atribuyen, están conformadas por situaciones sociales e históricas concretas. Como veremos en este capítulo los factores de reproducción social, están por tanto estrechamente asociados a los procesos de dominación de una visión y creencias del mundo (doxa) de un grupo específico sobre otro (Conquista dóxica). Se trata de la confrontación/cohabitación el combate y la lucha de maneras de ver y actuar diferenciadas en un espacio de interrelación social específico. Desde este punto de vista significa que la educación o el sistema educativo corresponden a una visión del mundo que se impone a todas aquellas que no corresponden con dicha visión. De ahí que se insista que el tema de las políticas educativas aplicadas a los pueblos indígenas tiene que circunscribirse al campo de las visiones, actitudes y comportamientos culturalmente diferenciados donde la escuela ha sido el medio más eficaz para reproducir, legitimar un sistema en donde prepondera una de las tantas visiones del mundo que existen en el territorio nacional, en este caso la hispana-católica-racionalista-secular.

Es a partir de los procesos históricos junto con la complejidad social y cultural que el ejercicio del poder de dominación de un grupo sobre otro se ejerce, y con él encontramos la conformación de un modelo hegemónico de identidad y de educación que tiene, para el caso de México, su expresión más contundente en la idealización del bienestar y progreso para todos a partir de la democratización y homogenización de la educación y el acceso de todos a la misma, incluso aunque hablemos de la educación bilingüe y multicultural. Se trata de una visión fundamentada en una cosmovisión que como hemos visto no es precisamente aquella que más se

desarrolla en las comunidades indígenas. Estas aproximaciones se encuentran estrechamente imbricadas con una planeación y concepción específica de la educación que han sido construidas durante siglos de historia, convirtiéndose sobre todo en las sociedades occidentales, en una institución, en donde se conjuntan prácticas, maneras de ver, de sentir, de hacer que son socialmente aceptadas e incluso sancionadas por una instancia, una colectividad y grupo dominante de manera bastante importante. En suma, son los valores hispanos, católicos y racionalistas-seculares los que han moldeado la construcción de los materiales didácticos elaborados en la educación básica para los indígenas mexicanos, convirtiéndose a través del sistema educativo oficial en una doxa,⁸⁷⁶ es decir, en valores y formas de hacer únicas y legítimas. Es precisamente dentro de esta perspectiva, que nos interesa dar cuenta de los significados que los actores sociales, en este caso los indígenas, le atribuyen a la educación “oficial” del Estado-nación.

Como vimos en el capítulo anterior existe una diferencia importante entre la cosmogonía de los pueblos originarios y una visión cristiana y racionalista moderna secular tanto del desarrollo como de la educación.⁸⁷⁷ Lo importante es conocer las consecuencias de las diferentes concepciones éticas-ideológicas del mundo representadas en concepciones de desarrollo específicas, el impacto de una sobre otra, comprender sus diferencias y el por qué las políticas de desarrollo han estado la mayor parte del tiempo destinadas a fracasar, cuando son aplicadas a comunidades indígenas. Asimismo se trata de saber la capacidad del agente social para aprender de diferentes experiencias encontradas y construir a partir de ellas diferentes respuestas y reacciones en cada momento social e histórico (habitus histórico secundario).

Sin duda, nuestra visión se ancla en la concepción de la sociedad global jerarquizada en núcleos sociales definidos desde un enfoque estático por posiciones sociales ligadas a las desigualdades de distribución de los caracteres culturales. Es decir, no todos pueden atribuirse el aprendizaje y estructuración de los elementos culturales dominantes en un sistema educativo, sobre todo si hacemos referencia a las comunidades indígenas. Y lo anterior no solamente tiene que ver con circunstancias sociales y económicas, sino especialmente por cuestiones culturales donde las creencias tienen un espacio privilegiado. Asimismo, es de notar que las diferentes trayectorias sociales diferenciadas (los habitus), la distribución desigual de dichos aspectos culturales, tienen una tendencia marcada a la estabilidad lo que lleva a estrategias de reproducción de los diferentes individuos y grupos. A todo ello vale insistir que la sociedad no es un conjunto unificado, ella constituye numerosos campos sociales en donde la estructura presenta homologías con aquellas del

⁸⁷⁶ Vale recordar que la “doxa es un punto de vista particular, el punto de vista de los dominantes, que se presenta y se impone como punto de vista universal; el punto de vista de aquellos que dominan dominando el Estado” Cf. P. Bourdieu, (1994), *Op. cit.*, p.129.

⁸⁷⁷ Bonfil Batalla, Guillermo, (1981), *Op. cit.*; S. Gruzinski, (1988), *Op. cit.*

espacio social en el cual la dinámica está ligada a las estrategias y creencias de los grupos humanos. En cierta medida nuestras prácticas no son más que ejecuciones de normas explícitas que traducen un sentido de la acción que nosotros hemos adquirido a través de los sistemas de creencias. De ahí que se hable de acciones no deseadas. Las políticas públicas aplicadas a las comunidades indígenas traducen por tanto el proceso histórico de conquista cognoscitiva y de valores territorial y espiritual por medio de los diversos programas de desarrollo vinculados con el poder dominante. Se trata de la imposición del punto de vista de los dominantes, sobre la mejor manera de organizar una sociedad para encontrar una equidad social que se aplique a la gran parte de la población y a todas las esferas tanto social, política y cultural, a través de la promoción o conformación de herramientas que sustentan dicha visión.

IV.2.1. Breve socio-historia de la educación indígena en México

“Es destacable que en esta época y en este continente un pueblo indígena de América haya practicado la educación obligatoria para todos y que ningún niño mexicano del siglo XVI, cualquiera fuera su origen social, no se le haya privado de escuela. Basta con comparar este estado de cosas con aquel que nos muestra nuestra Antigüedad clásica o nuestro medioevo para ver con que cuidado la civilización autóctona del México, en perjuicio de sus limitaciones, estaba destinada a formar su juventud y a manera de moldear sus ciudadanos.”

Jacques Soustelle⁸⁷⁸

Sería a nuestro entender muy pretensioso detallar la historia de la educación indígena en México en los últimos cuatro siglos años, más aún, considerando que hay una gran cantidad de libros al respecto que de manera más meticulosa y detallada tratan el tema.⁸⁷⁹ Además de que cada uno de ellos, en la mayor parte, se concentran en un periodo histórico particular. Lo que si pudiera ser pertinente como preámbulo a nuestro análisis, es dar cuenta de manera general y panorámica del contexto socio-histórico en el que los pueblos indígenas, el cristianismo-histórico y la institución racionalista secular de la escuela se han visto imbricados. Se trataría de dar cuenta de los principios que dieron forma a dichas políticas educativas, y la manera en la cuál se fueron legitimando; teniendo en cuenta que así como ha habido a lo largo de todo este tiempo un proceso de dominación sobre los grupos indígenas por parte del Estado-nación a través de sus políticas aplicadas, a lo largo de la historia igualmente los poblamientos indígenas mexicanos se han resistido a través de diferentes estrategias a verse absorbidos en sus formas de pensamiento, de creencias, de expresión, de costumbres, sin que esto les impida reclamarse como ciudadanos mexicanos con derechos y deberes; los cuales tienen que ver precisamente con el reconocimiento que tienen una identidad cultural diferente al resto del país. De ahí que el meollo del asunto en nuestra problemática, tal y como se ha dicho reiteradamente aquí, se encuentra en la cuestión de la constitución de un sentimiento de pertenencia que ofrezca un sentido de la acción específico, y que no siempre a la par

⁸⁷⁸ Soustelle, Jacques, (1955), *Op. cit.*, p. 203.

⁸⁷⁹ Nada más para citar los mayormente utilizados en esta investigación véase el clásico libro de Martha Robles, *Educación y sociedad en la historia de México*, Siglo XXI, editores, México, 1977; *Lecturas de Historia Mexicana 7, La Educación en la historia de México*, El Colegio de México, a.c., México, 1992; Pilar Gonzalbo Aizpuru (Coordinadora), con la colaboración de Gabriela Ossenbach, *Educación rural e indígena en Iberoamérica*, El Colegio de México, Universidad Nacional de Educación a Distancia, México, 1996; Milada Bazant (Coordinadora), *Ideas, valores y tradiciones. Ensayos sobre historia de la educación en México*, El Colegio Mexiquense a.c., México, 2000; Josefina Zoraida Vázquez, *Nacionalismo y educación en México*, El Colegio de México a.c., México, 1970. Otros libros generales pero que aportan ideas sustantivas al tema de la educación indígena son: Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, Taurus, México, 1996; Roberto Blancarte Pimentel, *Historia de la Iglesia católica en México*, El Colegio Mexiquense a.c., Fondo de Cultura Económica, México, 1992; _____, *Cultura e identidad*. Fondo de Cultura Económica, El Colegio Mexiquense, a.c., 2nda. Redición, México 2007.

de los sistemas de creencias dominantes. Y es precisamente la socio-historia de la educación la que nos brinda el mejor ejemplo al respecto.

Calpullin y conquista espiritual: de los sistemas de creencias a los sistemas de educación en la transmisión de la religiosidad.

A toda sociedad humana le es indispensable un modo de transmisión de los conocimientos que adquiere, acumula y re-actualiza con los avatares del tiempo. Como en todo proceso de transmisión de conocimientos los sistemas de creencias están estrechamente vinculados. En ellos se transmiten también por generaciones el conocimiento de los procesos de alimentación, de la medicina, de las propiedades de la flora y de la fauna que corresponden sin duda a los “*ciclos calendáricos, [...] al conocimiento de las propiedades de cada especie vegetal, [...] medicamentos, instrumentos, materiales de construcción, armas y vestidos; el conocimiento de los animales comestibles, tóxicos o fieros, de sus costumbres y sus ciclos vitales; [...] los minerales, del clima, [...] de la construcción de canales, de las reglas de **cortesía** ante parientes, aliados y enemigos;*”⁸⁸⁰, en fin estamos hablando de las normas, de las reglas de interacción y convivencia, de los modos de organización de las sociedades que se transmiten a través de diferentes modos institucionales e instituyentes. En todo lo anterior “*las instituciones educativas [...] son, [...] los más desarrollados centros de transmisión de conocimiento de las **técnicas** de producción. Las técnicas pueden ser aprendidas en el hogar, en el taller, en el campo, en la fábrica, [...] pero la escuela, [...] proporciona su **conocimiento** más depurado, sistematizado y complejo.*”⁸⁸¹ De ahí precisamente que confirmemos no sólo la importancia de la educación para la transmisión de creencias y modos de organización legitimados, sino de igual modo la razón por la cual la Conquista dóxica pudo establecerse hasta nuestro días con la “facilidad” enunciada por los investigadores. Al mismo tiempo es a través de ella que podremos observar las más grandes tensiones entre los pueblos y en el proceso de la llamada Conquista espiritual (Ricard). Sin duda las aulas “*son los centros más desarrollados para la transmisión de los principios de la reproducción de la sociedad [...]* pues en ellas se... **inculcan** [...] *la tradición, la historia, la **moral**, el derecho, las **concepciones** y **valores** artísticos, las **creencias**, el sentido del deber, la lealtad patriótica, los significados del mundo **simbólico**, las bases de la jerarquía social, las supersticiones.*”⁸⁸² Esta transmisión es esencial para las sociedades, sin ella parecen y terminan por esterilizar la socialización de los elementos simbólicos de una comunidad. No es por casualidad que en los sistemas educativos se jueguen los destinos de los sistemas de creencias de los grupos humanos, es ahí en donde se puede observar de

⁸⁸⁰ López Austin, Alfredo (1985), *Op. cit.*, p. 14. Los subrayados son míos.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 9. Los subrayados son míos.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 9. Los subrayados son míos.

manera límpida los procesos de imposición, de sometimiento, de aceptación, y de apropiación. De ahí la importancia durante la Conquista dóxica de *“la sujeción a través de la ideología. Y para ella, debe reconocerse que las instituciones educativas debieron de ser el más recio de los pilares.”*⁸⁸³ El estudio socio- histórico *“de los sistemas educativos resulta ser, por este motivo, uno de los enfoques mas interesantes en la explicación de los procesos sociales, [...pues da cuenta...] de las contradicciones y del dominio ideológico indispensable para entender los procesos sociales. La investigación histórica de los sistemas educativos proporciona, además, una enseñanza siempre valiosa de la medida en que los hombres podemos transformar nuestra sociedad.”*⁸⁸⁴

Ahora bien, es un consenso que existe una ausencia de documentos etno-históricos que nos puedan dar cuenta de la vastedad que representaban los sistemas educativos en toda Mesoamérica, por lo que ha sido complicado dar cabida de las diferentes modalidades antes de la llegada de los españoles. En efecto, poco se ha investigado, o en todo caso mucho queda por hacer, en torno a los sistemas educativos de las comunidades indígenas tanto de ayer como de la actualidad. Cuando se habla de las comunidades indígenas, poco se habla de sus sistemas de transmisión de conocimientos incluso a veces parece que no existe o se olvida que algún día existieron sistemas educativos indígenas. Pocas son las fuentes que nos permiten observar de manera concreta dichos procesos. Y la preocupación no es para menos, sobre todo cuando se reitera que las instituciones que primeramente se apropian de los sistemas de creencias legítimos y/o dominantes son los de la educación. Aquí toma mayor sentido la cuestión de los umbrales de la secularización, pues se ve de manera clara que en la constitución de la educación, se instauran límites y fronteras en cuanto a quienes pueden participar a dicha constitución. El proceso de secularización no sólo tienen que ver con el confinamiento al ámbito de lo privado de las creencias y los sentimientos de pertenencia que han sido sacralizados, sino también, y sobre todo, el derecho de admisión a participar en los contenidos valóricos y simbólicos de los sistemas de educación. He ahí la gran problemática, que no sólo nos lleva a visualizar mejor la razón de nuestra investigación; a saber la reproducción de la desigualdad social por medio del sistema escolar, sino de igual modo a comprender por qué el campo de batalla entre diferentes sistemas de creencias se da en el seno de la escuela. Es en la escuela en donde se ganan las batallas por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico. En este sentido es obvio que los indígenas, desde la llegada de los españoles, poco o nada han tenido que ver con los sistemas educativos que se les han impuesto en sus comunidades, desde la Conquista hasta nuestros días. Este es, sin duda, el verdadero desafío del Estado-nación no sólo para solventar lo que aquí hemos denominado como desigualdad social, sino con el propósito de

⁸⁸³ *Ibid.*, pp. 17-18.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 10.

prospectar una sociedad incluyente e intercultural. Como veremos brevemente, las luchas entre el Estado y las iglesias cristianas en torno a la educación han sido decisivas en la conformación de lo que México es hoy, pero de manera particular en lo que han sido las comunidades indígenas. Se trata de un tema tan controversial que poco se habla incluso cuando se trata de reivindicar derechos en el seno de las comunidades indígenas.

Ahora bien, como veremos, paradójicamente los pocos datos obtenidos de la llamada educación indígena nos dan pauta para observar que ha sido precisamente la manera en la que se ha organizado o estaba organizada la educación en el posclásico mesoamericano imperial, que la Conquista espiritual de los europeos se pudo llevar a cabo de manera tan eficaz e inmediata como lo enuncian los especialistas. Más aún ha sido todavía más difícil encontrar el lazo entre sistemas de creencias étnico-indígenas y sus representaciones educativas en la vida cotidiana; que la simple enunciación de los modos de organización de dicho sistema en las épocas precolombinas. No pretendemos, por el momento, hacer esta labor, pues sería tarea de un solo trabajo de investigación, pero al menos podemos dar cuenta de los sustratos existentes entre creencia y educación en el periodo previo al advenimiento de la Conquista dóxica, de modo que se puedan explayar algunas pistas de investigación sobre la manera en la que el sistema educativo en general de la Conquista dóxica se ha podido establecer en las comunidades indígenas, y que sin duda, ha afectado de manera más prominente a dichas comunidades en sus posibilidades de auto-organización, no sólo por lo que aquí se estipula; a saber que ella ha fungido como reproductor de la desigualdad social, sino también porque da cuenta del modo en el que un sistema religioso (institucional monopólico) ha determinado la organización de la sociedad de manera jerárquica y clasista.

Sobre la jerarquización y división social

Ya se ha mencionado el carácter de Mesoamérica como diversa, con una fuerte militarización, y un complejo sistema de intercambio. Los pueblos no eran homogéneos y concebían de manera diferente el entorno, el tiempo y el espacio, aunque compartían un núcleo duro común que es considerado aquí como característico de una época, como característico de un espíritu del tiempo. Tal y como se mencionará en lo subsiguiente, tanto los grupos indígenas como los recién llegados, se basaban en una estructura social y política vertical y jerárquica, que en lengua mexicana se designaban como los calmecac y los tepochtli. Estos sistemas jerárquicos favorecieron la llamada Conquista dóxica de los grupos más sedentarios y hegemónicos del momento (mexicas, zapotecas, mixtecos, mayas, etc.). Esto también fue la característica de la educación donde las separaciones y distinciones entre la clase religiosa y guerrera, y la población en general también era notoria.

Como mucho se ha comentado en los estudios especializados el hecho de que la organización educativa de las comunidades indígenas a la llegada de los españoles ya estuviera conformada de manera jerárquica y vertical facilitó la adaptación del sistema educativo español y permitió que dicho sistema no mostrara grandes problemas de instauración ni de aceptación por parte de la población autóctona. *“Existían en términos generales dos clases claramente diferenciadas: los macehualtin o gente común y los pipiltin, o nobles. En los plebeyos recaía el mayor peso de la producción. Eran básicamente agricultores, artesanos y comerciantes. Los nobles en cambio, se ocupaban del grueso de las funciones públicas directivas: la administración, la judicatura, el ejército y el clero. En ambas clases la adscripción se daba por herencia.”*⁸⁸⁵ Así la jerarquización de la sociedad y la comunalización de ésta, estaba por lo menos dividida en dos grupos que reflejaba de manera clara una división social del trabajo característica de todo sistema político altamente desarrollado. Sin duda la mayor parte de este sistema se organizaba a partir de herencias denominadas por origen, que repercutía de igual modo en la manera de distribuir a la población en los procesos de aprendizaje, pero eso no significaba que haya sido de manera determinante, y que procesos de horizontalización no se pudieran establecer.

Por tanto en los procesos educativos existían dos posibilidades *“se ofrecía a la familia: el calmecac y el telpochcalli. El calmecac estaba reservado en principio a los hijos y a las hijas de los dignatarios, pero ahí se admitían también los hijos de la clase comerciante y en un pasaje de Sahagún permite suponer que los niños de familias plebeyas podían entrar ahí de igual modo. Esta disposición está corroborada por el hecho que los grandes curas eran “elegidos sin que se tuviera cuenta de su familia, pero solamente de sus costumbres, de sus prácticas, de su conocimiento de la doctrina y de la pureza de su vida”:* ahora bien debían obligatoriamente ser educados en el calmecac”⁸⁸⁶ Este detalle ha sido poco mencionado por los análisis, y más bien se ha reiterado la manera en la cual los españoles adaptaron el sistema de los calmecac de los mexicas para instaurar la educación en todo el espacio conquistado, y legitimar el proceso de conquista. Ciertamente, *“al parecer, pocos eran los plebeyos que ingresaban al calmécac, porque las fuentes, aun hablando de la permisión, y son insistentes en que la normalidad de la distribución era por origen.”*⁸⁸⁷ No obstante también es cierto que en una sociedad altamente diversificada y diferenciada como la mexica y la de toda Mesoamérica, sí había posibilidad del ingreso por parte de miembros pertenecientes a otras divinidades menores en las escuelas de la nobleza. Esta es la característica sin duda de los imperios politeístas.

⁸⁸⁵ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 220. Los subrayados son míos.

⁸⁸⁶ Soustelle, Jacques, (1955), *Op. cit.*, p. 199.

⁸⁸⁷ López Austin, Alfredo (1985), *Op. cit.*, p. 28.

Sin embargo, estas divisiones sociales tenían raíz en la imposición de divinidades y de Creencias Mayores por parte de los grupos dominantes. Así, según las fuentes se enfatizan en la existencia del *telpochcalli* y del *calmécac* como corresponsales de templos respectivamente dedicados a los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcóatl.⁸⁸⁸ Cada uno de ellos justificaba su función en la sociedad y por tanto reflejaba el tipo de instrucción otorgada.⁸⁸⁹ Así, *“una diferencia fundamental entre el telpochcalli y el calmécac radicaba en la disciplina, pues en el segundo la rigidez era extrema. Por ejemplo, mientras los miembros del telpochcalli podían pasar algún tiempo en sus propias casas –lo que debió de ser un gran auxilio en los periodos de intensificación de las actividades productivas–, a los estudiantes del calmécac no se les permitía abandonar el templo.”*⁸⁹⁰ Lo importante en todo esto es, tal y como lo vimos con la descripción del sistema de creencias étnico-indígenas, las polaridades no son precisamente divididas de manera dicotómica y en oposición, lo que no deja de permitir la existencia de antagonismos o contra-posiciones por parte de las mismas polaridades. *“Los dos sistemas de educación son incluso tan diferentes que en ciertos puntos de vista aparecen como opuestos y antagónicos. Este antagonismo se manifestaba con la tolerancia de opinión en ciertas circunstancias: por ejemplo, durante el mes de Atemoztli, cuando los jóvenes de los calmecac y aquellos de los telpochcalli se arrojaban unos a otros en combates simulados.”*⁸⁹¹ Las polaridades eran complementarias e interdependientes, eran sistémicas.

Las diferentes actividades en cada uno de los centros de transmisión de conocimientos venían acompañados de tareas y ocupaciones que sin duda forjarían el oficio del alumno, así como la organización de la jerarquía social. *“El niño que entraba al telpochcalli era ciertamente, sometido a tareas punibles y poco brillantes, como el barrer la casa común. Iba con los otros, en bandas a cortar la leña para el colegio o verse ocupado con trabajos de interés público: reparaciones de pozos, canales, cultura de tierras colectivas.”*⁸⁹² Lo anterior es de suma

⁸⁸⁸ *“La división social en nobles y plebeyos se proyectaba institucionalmente en dos clases distintas de templos-escuelas. A los telpochcalli repartidos por todos los calpultin, asistían los hijos de los macehualtin; a los calmécac, menos numerosos, los de los pipiltin.”* Cf. López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 229.

⁸⁸⁹ *“Dans l’ensemble, l’éducation « supérieure » donnée au calmecac préparait soit à la prêtrise, soit aux hautes fonctions de l’État ; elle était sévère, rigoureuse. Le telpochcalli formait des citoyens « moyens » -ce qui d’ailleurs n’empêchait pas certains d’entre eux d’accéder aux grades les plus élevés-, laissait à ses élèves beaucoup plus de liberté et les traitait beaucoup moins durement que l’école sacerdotale.”* Cf. Soustelle, Jacques, (1955), *Op. cit.*, p. 200.

⁸⁹⁰ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 230.

⁸⁹¹ Soustelle, Jacques, (1955), *Op. cit.*, p. 201

⁸⁹² *“Su educación dejaba poco de espacio a los ejercicios religiosos, a los jóvenes y a las penitencias que tenían tanto lugar en aquel de los alumnos del calmecac. Todo estaba hecho para prepararlos a la guerra; ellos frecuentaban, desde su más joven edad, más que a guerreros ya confirmados que admiraban sus logros*

importancia cuanto más, que en la época de la Colonia la adaptación de tal sistema educativo, particularmente aquel referido al calmecac marcarían paulatinamente las diferencias entre indios secularizados e indios campesinados. Se trata de la reproducción de la educación en las elites tal y como en la antigüedad se hacía, pero sin ir acompañada de todos los demás elementos de equilibrio y regulación de la sociedad que existían en la época previa a la conquista. En este sentido, vale recalcar que la división educativa no era únicamente material y social, sino que estaba acompañada de todo un proceso de divinización, que si bien fungía igualmente para un proceso de legitimación imperial, también daba pauta al ordenamiento de las normas y los sentidos de la acción. En otras palabras la jerarquización tal y como se ha analizado estaba conducida por este proceso de henoteísmo del que hemos hablado. *“El dios de los calmecac, que también era aquel de los curas por excelencia, es Quetzalcóatl, divinidad del autosacrificio y de la penitencia, de los libros, del calendario y de las artes, símbolo de abnegación y de cultura. El dios de los jóvenes, es Tezcatlipoca, que se llama también, « el joven », y Yaotl, « el guerrero», viejo enemigo de Quetzalcóatl que el ha perseguido.”*⁸⁹³ De esta manera entrar por uno u otro centro de enseñanza tenía también que ver con adorar tal o cual dios. *“Hacer entrar un niño al calmecac, es consagrarlo a Quetzalcóatl; situarlo en telpochcalli, es tener devoción a Tezcatlipoca.”*⁸⁹⁴ La lucha de los dioses era la que permitía la comunalización de la sociedad. Es sumamente interesante recalcar este aspecto complementario e interdependiente de la organización educativa, pues marca la concomitancia con la conformación complementaria de los sistemas de creencias étnico-indígenas, en donde no existe una negación tan flagrante entre los dioses técnicos y mágicos, y aquellos institucionales y religiosos. Asimismo nos marca la dinámica esbozada anteriormente de complementariedad entre Creencias Mayores y creencias menores. Dos sistemas educativos organizaban y regulaban creencias diferenciadas. *“Por un lado el ideal sacerdotal de renunciación a sí mismo, de estudio de los astros y de los signos, de conocimiento contemplativo, de castidad, del otro lado era el ideal de los guerreros, donde el acento estaba puesto deliberadamente sobre la acción, sobre el combate, sobre la vida colectiva, sobre el placer pasajero de la juventud. No es uno de los trazos, el menos curioso de la civilización azteca, que una sociedad tan ardidamente volcada hacia la guerra, haya escogido, para formar su elite, la enseñanza de Quetzalcóatl, y que haya dejado el de Tezcatlipoca a la clase más numerosa, pero menos honorada.”*⁸⁹⁵ Cabe por tanto señalar que el proceso de jerarquización estaba realmente regulado por procesos de simbolización

queriéndolos igualar. Mientras que permanecieran solteros, llevaban una vida colectiva cerrada y relajada por la danza y el canto.” Cf. Soustelle, Jacques, (1955), *Op. cit.*, pp. 200-201.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 201.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 202.

extremadamente marcados. Las elites eran las que gozaban ciertamente de derechos en términos de decisión política, pero eran los primeros en asumir las consecuencias (cuando se perdía en las guerras por ejemplo) sin contar con las abstinencias y procesos de ascetismo del que tenían que superar antes de consolidarse como elite. En otras palabras la jerarquización se basaba en la redistribución material a cambio del prestigio simbólico. Al respecto no deja de ser interesante el paralelismo con el simbolismo de las fiestas patronales hoy en día en las comunidades indígenas.

Ahora bien es todavía más curioso observar que el *“origen de estas contradicciones debe ser buscada en la superposición y la mezcla de culturas diferentes, la de los toltecas, transmitida por los sedentarios del valle, el de las tribus nómadas del que los aztecas formaron parte que concurrieron para formar la civilización mexicana tal cual se encontraba en el momento del descubrimiento. El dualismo que domina el pensamiento autóctono, es éste que opone a Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, y que se encuentra en la educación en sí misma.”*⁸⁹⁶ Lo anterior no nada más hace referencia a lo que ya se ha mencionado sobre el politeísmo de valores de la sociedad mexicana y su pluralismo político, sino de igual modo esta aseveración según la cual el sistema de creencias étnico-indígena está basado en Creencias Mayores, particularmente vinculadas con lo urbano, y las creencias menores asociadas a lo aldeano; y que después de la destrucción de la centralidad urbana de los mexicas hayan sido las creencias aldeanas las que mejor respondieron a los procesos de supervivencia y transmisión de creencias. Lo cual nos podría avanzar la idea de que fueron los valores del *telpochcalli* los que más perduraron y pudieron transmitirse durante la llamada Conquista dóxica. Ahora bien, es importante dar cuenta que los dos sistemas educativos tenía un sustrato común, claramente perceptible en los elementos descritos del sistema de creencia étnico-indígena, a saber, aquel referido a la importancia de la *comunalización* de la sociedad a partir de la educación, y que iba más allá de la simple centralización de la sociedad, pues permitía establecer los procesos de independencia característico de cualquier sistema simbólico politeísta.

La comunalización en la escuela en la Mesoamérica imperial

En efecto, una de las primeras características que podemos aludir con los datos obtenidos es que la escuela en la antigüedad designaba y definía en gran medida el clan, grupo, o creencia de pertenencia. *“Las ciudades-estado del Posclásico estaban divididas en barrios, cada uno de ellos ocupado por un calpulli. Sin duda fue muy importante el carácter territorial-administrativo del calpulli en este contexto estatal; pero de ninguna manera constituyó el meollo de la institución. Está claramente demostrada la existencia de calpultin no asentados en un territorio e*

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 202.

*independientes de cualquier gobierno estatal.*⁸⁹⁷ Así el sentimiento de pertenencia también era funcionarizado en términos tanto políticos como culturales. La escuela no era simple lugar de transmisión de conocimientos sino el lugar de expresividad de su particularidad en un conjunto variado de singularidades. La escuela era algo más que el objetivo neutral de transmisión de conocimientos, pues era claramente un espacio donde se conformaba desde los inicios, el sentimiento de pertenencia de cada grupo diferenciado.

Lo anterior era de por más importante pues ello garantizaba una vez más la transmisión de creencias de cada grupo (creencias menores) con los modos de comportamiento y cosmovisiones que le acompañan. Así, *“los padres heredaban a los hijos la profesión, y la convivencia en un barrio en el que todos los habitantes ejercitaban las mismas técnicas, debió de haber producido un ambiente muy favorable y propicio para los jóvenes aprendices. El calpulli no era sólo una organización de barrio, sino una institución social.”*⁸⁹⁸ Era pues una de las formas más importantes de orientar y armonizar el politeísmo de valores que se vivían en las ciudades y centros urbanos. *“Las escuelas de los barrios, los telpochcalli, eran un elemento más de cohesión.”*⁸⁹⁹ Es a partir de ellas, entonces donde se conformaban las creencias de la sociedad en su conjunto, en donde un sinfín de creencias locales, particulares (creencias menores) se vinculaban e interaccionaban, ya que, tal y como lo aseveran ciertos autores, en cada escuela un barrio, un patrono, un templo era edificado al menos de manera simbólica si no es que material y concreta. *“Había en México varios calmecac, cada uno de ellos apegado a un templo determinado. Su administración y la educación de los jóvenes y de las jovencitas que ahí se encontraban dependían del Mexicatl Teohuatzin, «vicario general» de la Iglesia mexicana. Por el contrario cada barrio tenía varios telpochcalli, cuyo administración pertenecía a los telpochtlatoque, «maestros de los jóvenes » o, para las niñas, a los ichpochtlatoque, «maestras de las jóvenes », funcionarios laicos y no religiosos.”*⁹⁰⁰

De ahí que el nombre otorgado a dichos centros fuera el de templos-escuelas. *“Los templos-escuelas eran instituciones públicas a las cuales debían asistir obligatoriamente todos los niños y jóvenes de edad apropiada.”*⁹⁰¹ En efecto, la construcción de los llamados templos-escuelas contiene los rasgos simbólicos que nos dan pauta para la comprensión de la realidad mexicana y de los pueblos centrales a la llegada de los europeos, pues *“la institución del templo-escuela era común no sólo entre los pueblos nahuas del Posclásico Tardío, sino en toda Mesoamérica. Es ésta*

⁸⁹⁷ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 219. Los subrayados son míos.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁰⁰ Soustelle, Jacques, (1955), *Op. cit.*, p. 199.

⁹⁰¹ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, pp. 228-229.

la institución identificada como escuela por los españoles.”⁹⁰² Como tales los templos-escuelas tenían varias funciones que no se confinaban únicamente al adiestramiento de la población, ni a la estratificación de ésta. Ante todo, el templo-escuela era un lugar de servicio de la comunidad, pues en ellos “se proporcionaban conocimientos y se modelaba la moral de jóvenes y niños; el templo-escuela era también una casa de producción.”⁹⁰³ Más aún, los templos-escuelas asociados al calputin formaban parte de espacios territoriales bien delimitados, tanto geográficamente como simbólicamente, pues “las tierras **comunales** pertenecían al **calpulli** y buena parte de sus parcelas era distribuida para el usufructo familiar.”⁹⁰⁴ En otras palabras se trataba de un sistema integral en donde tanto el trabajo, la repartición de tierras, la educación, el sentimiento de pertenencia estaban vinculados estrechamente en la transmisión de conocimientos. Las tierras de la comunidad “eran cultivadas por todos los miembros del calpulli, que acudían por turno a cumplir esta obligación. [...] También se mantenía con el **trabajo colectivo** al gobierno **interno**, obligación que **Zurita** consideraba muy antigua y no dependiente de la relación con el poder central.”⁹⁰⁵ Es decir, a pesar de la división jerarquizada educativa y social la importancia del sistema mesoamericano radicaba en la solidificación de la comunidad, que se regulaba por medio de las divinidades, que como vimos, estaban normatizadas por ritualidades muy apegadas al campo y la tierra. Es observable que muchas de estas dinámicas siguen aún perviviendo de manera tangible en las comunidades indígenas de hoy, como lo es el conocido tequio.

Al respecto fray Bernardino de Sahagún confirma lo anterior cuando al describir “las costumbres de los otomíes, habló del Otonteocalli, templo dedicado a Yocippa, el dios principal de este pueblo. El rigor de la educación no era exclusivo de los otomíes; hay relatos semejantes sobre otros pueblos del Centro de México. [...] La función principal de estos centros era impartir la educación formal a niños y jóvenes, cumplían colateralmente con otros fines: eran instituciones de culto órganos auxiliares del ejército y centros que coordinaban el trabajo colectivo estudiantil.”⁹⁰⁶ En otras palabras el trabajo colectivo, el sentimiento de pertenencia a la comunidad, el sentimiento

⁹⁰² López Austin, Alfredo (1985), *Op. cit.*, p. 26.

⁹⁰³ *Ibid.*, pp. 26-27. “Es mayor la información sobre el nivel organizativo inmediato superior: el calpulli. [...] Dos corrientes principales de interpretación, cuyos puntos de divergencia han sido estudiados [...] Para la primera corriente [...] Alfredo López Austin –el calpulli fue esencialmente una forma de organización gentilicia que incluía entre sus elementos constitutivos la vecindad territorial de las familias componentes. [...] eran muy antiguas –pre-estatales– y se conservaron debido a la capacidad de adaptación de la institución a los cambios de las estructuras políticas en que se inscribió el calpulli a lo largo de la historia. La segunda corriente, entre cuyos defensores destaca Pedro Carrasco, privilegia el aspecto territorial-administrativo del calpulli. Según esta interpretación, cada calpulli era una demarcación en la división política de los asentamientos hecha por el gobierno estatal con los propósitos principales de recolectar el tributo y reclutar trabajadores.” López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, pp. 218-219.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 222. Los subrayados son míos.

⁹⁰⁵ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 223. Los subrayados son míos.

⁹⁰⁶ López Austin, Alfredo (1985), *Op. cit.*, p. 15.

de interdependencia con las otras comunidades eran inculcadas desde la infancia. En esta lógica participaban tanto los padres de familia, sacerdotes y maestros que estaban directamente vinculados con la vida cotidiana y familiar de los educandos. *“Ante todo es necesario subrayar que era un conjunto de numerosas familias emparentadas entre sí que reconocían como protector común al **calpultéotl** o dios patrono del calpulli. De éste derivaba míticamente la profesión de sus protegidos: su dios les había heredado el **oficio** que transmitían religiosamente de padres a hijos y que los caracterizaba frente a los otros calpultin.”*⁹⁰⁷ Así, el rol de los padres también era de suma importancia en la educación de los niños, lo que significa claramente que en este proceso educativo el aula y la casa no estaban separadas, no estaban secularizadas. Verbigracia, *“entre tres y quince años, si se juzga por este manuscrito, la educación del niño estaba confiada a su padre, el de la niña a su madre: se trataba aquí, muy probablemente, de familias modestas, puesto que los magistrados o funcionarios importantes no tenían evidentemente el tiempo material de ocuparse de la educación de sus niños; el **rol de la familia** dejaba de ser generalmente mucho más temprano.”*⁹⁰⁸ Precisamente a través de la transmisión de las creencias esbozadas anteriormente no vemos en qué impediría que dicha lógica también sobreviviera hasta la actualidad haciendo particularmente de la familia y del hogar el espacio privilegiado para la transmisión de saberes, normas y tradiciones de las comunidades en el proceso de esta llamada Conquista dóxica. Lo anterior es más que entendible cuando además se toma en cuenta que *“existiendo especialidad profesional en cada calpulli, los templos-escuelas ubicados en el barrio y sostenidos por sus habitantes unieron sus esfuerzos a los de los padres de familia para enseñar a los jóvenes los secretos de los oficios.”*⁹⁰⁹ El templo-escuela se convertía así, en uno de los ejes de la conformación de los cuadros dirigentes más importantes del sistema. Es claro en este sentido que el proceso de secularización en el sistema educativo era inexistente, ya que el templo no sólo no era una institución que formaba parte del Estado, sino también era parte de otras instituciones igual de importantes para el mantenimiento de los grupos como lo son: la familia, los templos, los barrios, el campo y cultivo, los oficios...

De ahí la diferencia con respecto a las escuelas prehispánicas y aquellas que se elaboraron durante la Conquista dóxica, pues si bien éstas eran estrictas y **jerarquizadas**, la separación entre vida cotidiana y vida pública carecía de fundamento, pues se comprendía la imposibilidad de separar las creencias del grupo de pertenencia de los comportamientos que acompañaban a dichas creencias, por lo que más que negar la expresión de su diversidad o la pertenencia a su clan y deidad en el ámbito escolar se daba espacio a su comunalización en conjunto con el resto de los

⁹⁰⁷ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 219. Los subrayados son míos.

⁹⁰⁸ Soustelle, Jacques, (1955), *Op. cit.*, p. 198. Los subrayados son míos.

⁹⁰⁹ López Austin, Alfredo (1985), *Op. cit.*, p. 27.

alumnos. “Eran también competencia de este orden administrativo la vigilancia del barrio, la distribución del trabajo comunal, el culto interno y la administración escolar. Es probable que a través de sus autoridades internas el calpulli coordinara la ayuda **recíproca** entre sus miembros, obligación muy importante para la vida de la comunidad.”⁹¹⁰ Esto es lo que un sistema de creencias con pluralidad de deidades permite. Es decir un sistema de organización integral donde cada dinámica tiene su función y su especificidad involucrada con el resto de los elementos de la organización sistémica.

Lo anterior es más que perceptible con el grupo mexica, pues a pesar de ser un imperio y una sociedad centralizada la pluralidad era parte de su modo de vida. “La religión mexicana era una religión abierta. Esta fue la base del gran malentendido que opusiera a los mexicanos de los españoles: unos adoradores, de dioses múltiples, y listos a recibir entre ellos que los nuevos llegados aportarían; los otros sectarios de una religión exclusiva que no podía erigir sus Iglesias más que sobre las ruinas de los antiguos templos.”⁹¹¹ Así, cuando hablamos entonces de la institucionalización de la educación, decimos que se legitima la fuente del poder. La institución se vuelve una Creencia, y por tanto un elemento incuestionable de la realidad social, sea en la época mesoamericana, sea durante la Conquista española o a lo largo del México independiente. De hecho “los españoles aventuraron esta faceta [...] y de ella más lo **institucional**, la retórica asociada al ceremonial, el rigor de la vida de los internos y su formación moral que, por ejemplo, el contenido de la educación.”⁹¹² Es aquí que se reiteran, a pesar de los pocos datos obtenidos, las diferencias en la educación prehispánica con respecto a la española (y posteriormente incluso a la republicana), pues a pesar de haber sido “adaptada” de la de los autóctonos, la escuela durante la colonia sólo se concentró en la legitimación de la jerarquía y la verticalidad de la organización social. Incluso se acepta que algunos principios y valores de la educación indígena precolombina eran muy apegados a los del cristianismo colonial como los del sacrificio y la abnegación.⁹¹³ Empero esto no significa que se hable de las mismas dinámicas, pues no es lo mismo ese carácter de abnegación combinada con un ímpetu de tipo estoico⁹¹⁴ que una abnegación que se vuelve sumisión por procesos de

⁹¹⁰ López Austin, Alfredo y López Luján, (2001), *Op. cit.*, p. 220. Los subrayados son míos.

⁹¹¹ Soustelle, Jacques, *Op. cit.*, p.143.

⁹¹² López Austin, Alfredo (1985), *Op. cit.*, p. 26. Los subrayados son míos.

⁹¹³ Al respecto Soustelle cita: “Escucha, mi hijo decía un padre a un niño que iba a entrar al colegio sacerdotal: y no vas a ser honrado, ni obedecido, ni estimado. Tú vas a ser humilde, despreciado y rebajado. Todos los días te ocuparás de las espinas de agave para hacer penitencias, y derramaras sangre de tu cuerpo con estas espinas y te bañarás la noche misma si hace frío...Endurecerás tu cuerpo don el frío..., y cuando será tiempo de ayuno y penitencia.” (1955), *Op. cit.*, p. 200.

⁹¹⁴ Con una fuerte orientación ética, los estoicos sostuvieron las [virtudes](#) del autocontrol y el desapego, llevadas a su extremo en el ideal de la [ataraxia](#), como medios para alcanzar la integridad emocional e intelectual. En el ideal estoico, es la liberación de las [pasiones](#) la que permite al espíritu alcanzar la [sabiduría](#); el logro de la misma es una tarea individual, y parte de la tarea del sabio es deshacerse de los conceptos e

imposición y conquista. Al respecto nos queda interrogarnos ¿en qué medida dicha combinación no marcó de manera pronunciada ese carácter sumiso del sistema educativo mexicano, y en algunos aspectos de la cultura mexicana?

La educación colonial poco se preocupó porque la escuela fuera “*el lugar por excelencia donde niños y jóvenes eran inducidos a adquirir el conocimiento que les permitía desempeñar en su presente y en un futuro adulto los papeles sociales que les atribuían los grupos dirigentes.*”⁹¹⁵ Sin contar evidentemente la ausencia de esta tolerancia e interacción en la diversidad que existía en las dinámicas educativas prehispánicas.⁹¹⁶ De ahí que “*es preciso ver las instituciones educativas como productos de una transformación social que las ha creado y como centros de modificación de esa realidad. No se mueven en el mundo imaginario de lo ideal sino en éste, tremendamente complejo, interrelacionado en todas sus partes, nuestro mundo concreto.*”⁹¹⁷ Sin duda todo lo mencionado aquí con respecto a la educación mesoamericana no da cuenta más que del hecho de que estamos tratando con un sistema educativo reflejando esa característica politeísta, mágica y aldeana de los sistemas de creencias étnico-indígenas, por lo que no se puede asumir de manera tangencial que la Conquista española se facilitó a raíz de la jerarquización de la educación en los contextos mexicas. Al respecto se puede mencionar la manera en la cual, tal y como sucedía en el campo, en la educación de ayer “*los indios ‘para cualquier cosa que necesitan recurren a uno de estos letrado, o Maestros, los cuales echando suertes [...] les enseñan a hacer horrendas idolatrías y sacrificios.*”⁹¹⁸ En otras palabras “*los ‘maestros’ representan un papel de intermediario entre lo real y lo sobrenatural y, por tanto, asumirían en la estructura oracular el papel de chamán.*”⁹¹⁹ Lo anterior también se ha transfigurado con la importancia que los indígenas les dan en la actualidad a los maestros y al cura en sus comunidades.⁹²⁰ Pero también reitera al mismo tiempo la manera en la que las familias han podido a partir de este proceso de secularización continuar, aunque sea de manera endeble, con los procesos de transmisión de conocimientos, a la par que se fortalece la

influencias que la sociedad en la que vive le ha inculcado. Sin embargo, el estoico no desprecia la compañía de otros hombres, y ayuda a los más necesitados es una práctica recomendada. <http://es.wikipedia.org/wiki/Pasi%C3%B3n>.

⁹¹⁵ López Austin, Alfredo (1985), *Op. cit.*, p. 26.

⁹¹⁶ Evidentemente aquí no hay espacio para una descripción detallada de la educación indígena en la colonia. Para ello véase Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, a.c., México, 1999; Pilar Gonzalbo Aizupuru, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, a.c., México, 1990.

⁹¹⁷ López Austin, Alfredo (1985), *Op. cit.*, p. 11. Los subrayados son míos.

⁹¹⁸ Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p. 37.

⁹¹⁹ Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p. 38.

⁹²⁰ De hecho “*Alcina reconoce que ‘los indios consultaban a sus maestros en ocasión del nacimiento de un hijo, para dar nombre a los recién nacidos, cuando pedían a una mujer por esposa, para la celebración de la boda, etcétera’, es decir, en todas las circunstancias que culminan en el sacrificio.*” Carmagnani, M. (1988), *Op. cit.*, p. 38.

hipótesis sobre la religión popular como entidad más bien de supervivencia que como formadora de sistemas de creencias concretos. Se puede entonces interrogar sobre la cuestión relativa a la “penetración, bastante limitada en verdad, de la ritualidad católica.”⁹²¹

La educación y la colonización del imaginario

El encuentro de dos mundos en el ámbito educativo tuvo como constatación por parte de los recién llegados la existencia de un fuerte bilingüismo, bastante intensificado, resultado de la dominación mexica sobre gran parte de las poblaciones del centro y valle del antiguo Tenochtitlán. Como se mencionó en el capítulo anterior la dominación mexica era principalmente administrativa y tributaria, por lo que la estrategia más eficaz para controlar dicho sistema tributario fue la que apeló a la incursión de grupos de hablantes náhuatl en comunidades de hablantes de otras lenguas.⁹²² Fueron los misioneros cristianos los que se enfrentaron a dicha complejidad bilingüe y los encargados de cristianizar y brindarles protección a los indios sometidos. Ahora bien, tal y como ya se comentó, desde el año de 1512 se debatía en el llamado concilio de Burgos, en torno a la protección y las políticas que se debían establecer en tierras mesoamericanas. La Colonia se forjó sin duda en torno a debatidas controversias alrededor de los indios de la Nueva España. Una de las primeras decisiones fue la crear escuelas y colegios específicamente para el indio; que sin duda tuvieron su auge y decadencia a lo largo de los primeros siglos de la Conquista. El Colegio de Santa Cruz de Tlatelólco fundado en 1536 y la primera cédula de la Real y Pontificia Universidad de México firmada en 1547 (después confirmada en 1551) – todos ellos con el apoyo del virrey Antonio de Mendoza – no son más que ejemplos de los muchos intentos que hubo al respecto.⁹²³ Vale la pena detenernos brevemente en el emblemático ejemplo del Colegio de Santa Cruz de Tlatelólco, pues se trata de manera específica de un Colegio para indios (ya en 1536 contaba con 70 alumnos indígenas, Cf. Robles, 1977, *Op., cit.*, p.31) que buscaba la formación por parte de los misioneros y religiosos españoles, de educadores autóctonos capaces de transmitir a sus allegados las enseñanzas europeas a través y en relación con las lenguas indígenas. Se trata de un colegio que

⁹²¹ Ibid, p. 38.

⁹²² Cf. Regina Martínez Casas en Daniel Gutiérrez Martínez (2006), *Op., cit.*, pp. 242-243.

⁹²³ También podemos citar tal y como lo enlista Martha Robles, *Educación y sociedad en la historia de México*, Siglo XXI editores, México, 1977, pp.29-39, otros colegios que se fundaron a lo largo de la colonia cuya población podía encontrar diferentes matices de presencia indígena, desde aquellos que eran sólo para los criollos hasta aquellos donde se favorecía la presencia autóctona. Así tenemos el Colegio de Tiripiteo y el Colegio de San Nicolás (1540), el Colegio de Santa María de Todos los Santos (1573) que se funda con el fin de preparar a las clases altas para desempeñar los puestos básicos en la administración, educación y en el clero. Véase la creación del Colegio de Comendadores de San Ramón Nonato (1628) para capacitar funcionarios, la Fundación del Seminario Conciliar de México (1697), la Fundación del Colegio de las Vizcainas (1767), la Fundación del Museo Nacional de México (1771-1779), el Colegio de las Indias para mujeres y con tendencia jesuita (1775), Fundación de la Universidad de Guadalajara (1791), entre tantas otras que florecieron en la Colonia.

incluso, a pesar de que funcionó durante varios decenios durante el siglo XVI y se le cuestionó su existencia hasta que terminó por cerrar, “en 1728 descendientes de nobles indios presentaron una solicitud extensa al arzobispo de México pidiendo que el Colegio de santa Cruz de Tlatelólco fuera reabierto con el objetivo de castellanizar y educar a las élites indígenas”.⁹²⁴ No nos extrañaría alguna similitud o inspiración de dicha experiencia que se pudiesen encontrar en las políticas que tiempo después en el siglo XX se establecieron en torno a los educadores misioneros indígenas de las Escuelas Normales Superiores.

No obstante, lo importante a retener en estos ejemplos es el hecho de que todas estas políticas coincidieron, al menos en su inicio, de tener como objetivo principal el de evangelizar y enseñar algunos oficios de necesidad a los indios para el progreso de la expansión y el florecimiento del sistema colonial imperante. Se trataba de evangelizar y no precisamente de educar (del verbo *educare*) a la población originaria para integrarse al modelo de desarrollo colonial.

Como ha sucedido la gran parte de la historia educativa del país, en esa época los centros educativos y universidades estaban, la mayor parte del tiempo, accesibles a los españoles y criollos, en donde sólo algunos hijos de caciques de los pueblos sometidos pudieron adquirir formación académica, sobre todo si éstos favorecían a los intereses de la iglesia. De hecho como bien lo menciona Martha Robles, la población criolla “disfrutó de una institución de enseñanza que, en pocos años, alcanzaría fama en Europa como vanguardia de la educación superior en América desde 1553. Discípulos criollos y europeos recibían cátedras científicas, filosóficas, literarias o sobre medicina y lenguas indígenas que variaban en profundidad, de acuerdo al nivel académico de los cursos”.⁹²⁵ En suma, lo más interesante al respecto, y sobre todo para la época en cuestión, es que el objetivo de la educación indígena no era el de educar, sino el de evangelizar. Al respecto, la controversia sobre la mejor manera de llevar a cabo dicho objetivo se planteaba precisamente si el evangelizar necesitaba necesariamente el de castellanizar. Como es sabido, la Corona española desde la expulsión genocida de los moros de sus territorios tuvo como pilar en su política de Reconquista (dentro y fuera de España) la expansión y continuación de la lengua de Castilla y la religión católica. Por tanto no se trataba solamente de la expansión de la religión católica, sino del establecimiento de la lengua de Castilla como elemento de unidad cultural, religiosa, lingüística, ideológica. Así, no sólo se forzó en el interior de España a judíos y árabes a adoptar la lengua del imperio para nacionalizar religiosamente la diversidad existente en España – incluso recurriendo a

⁹²⁴ Véase Regina Martínez Casas, en Daniel Gutiérrez Martínez (Coordinador) 2006, *Op., cit.*, pp. 244-245. De hecho a decir de la autora dicha demanda se extrapoló tiempo después cuando en 1768 el obispo “Antonio Lorenzana y Buitrón escribió a Carlos III solicitando la creación de escuelas para enseñar el castellano a los indios “de modo que pudieran pretender a una participación cultural, política y económica en la colonia.

⁹²⁵ Martha Robles, (1977), *Op., cit.*, pp. 15-17.

políticas como la de la Inquisición sino que se llevó a cabo un proceso de nacionalización lingüística y religiosa forzada en las mismas provincias españolas (Galicia, Cataluña, País vasco, etc.). Por tanto la decisión política en torno a los naturales de la Nueva España no era cosa menor en la época, pues la identificación del catolicismo con la castellanización a finales del siglo XV fue sustantivamente elaborada. Es más esta disyuntiva ha sido a lo largo de la historia educativa en México, pilar de los debates sobre las políticas a adoptar en las comunidades indígenas, hasta la fecha. De ahí que desde temprana edad en la Colonia, hubiera políticas paralelas abriendo escuelas en función de las lenguas vernáculas y autóctonas dominantes del momento, particularmente el náhuatl.⁹²⁶ El objetivo de evangelizar llevaba a que los misioneros trataran de encontrar la estrategia más favorable para ello, pues no siempre la castellanización a la par con la evangelización era la más viable. De hecho como lo afirman varios autores a “*mediados del siglo XVI, algunos frailes desoyeron las órdenes de la Corona española de castellanizar mientras se evangelizaba, llegando incluso a proponer que fuera el náhuatl y no el español la lengua oficial de los naturales de la Nueva España*”.⁹²⁷ Al respecto, los jesuitas fueron más lejos al proponer el aprendizaje por parte de los misioneros de las lenguas vernáculas diferenciadas, pues se pensaba que esta estrategia iba a facilitar mayormente la evangelización y un mejor control de los territorios dominados. En efecto los jesuitas “*que comenzaron a ganar terreno a finales del siglo XVI, se negaron a recurrir al náhuatl para su labor evangelizadora ya que les resultaba mucho más sencillo aprender la lengua de los territorios a evangelizar, los cuales frecuentemente se encontraban fuera del círculo de influencia mexicana*”.⁹²⁸ Su argumento era aparentemente pragmático buscando economizar y facilitar la evangelización, visto el enorme número de culturas diversas existentes en el territorio conquistado, era más fácil aprender la lengua local que tratar de enseñar el náhuatl a las otras diversas culturas que no fueran bilingües. Estas primeras discusiones no carecen de interés para comprender de qué manera se fueron estableciendo las políticas educativas en el país a lo largo de su historia, y los intereses políticos que subrepticamente las moldeaban. Así, sea que se trate de la declaración en 1570 por Felipe II sobre la oficialidad del náhuatl como la lengua oficial del imperio de la Nueva España, sea que se trate de la propuesta localista de los jesuitas de evangelizar en las distintas lenguas existentes, los intereses centrados en la dominación de la Corona española sobre sus territorios mermaron todas estas iniciativas. Por un lado, se insistía en castellanizar en vistas de la necesidad de formar traductores, del náhuatl al español, capacitados que pudieran hacer el puente en el proceso de la Conquista dóxica. Por otro lado se pensaba que los religiosos utilizando la

⁹²⁶ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1979.

⁹²⁷ Regina Martínez Casas en Daniel Gutiérrez Martínez (2006), *Op., cit.*, p. 243.

⁹²⁸ *Ibid*, p.244.

estrategia del localismo vernáculo para evangelizar, tal y como lo hacían los jesuitas, más que favorecer a la Corona española, estaba otorgando un poder mayor sobre la población originaria a dicho grupo religioso, lo que posteriormente iba a dificultar su control.⁹²⁹ De hecho vale recordar que con la fundación del Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos en 1573, los jesuitas no sólo empezaron a tener un cierto poder y simpatía por parte de los naturales, sino que de igual modo “*se habían encargado de la educación de los representantes de las clases altas de la población, fomentando en ellos los principios fundamentales de la dominación económica y social*”.⁹³⁰ Sin duda estas sospechas y temores se verían corroboradas tiempo después con la fuerza de convocatoria que obtuviera un ilustrado jesuita de nombre Miguel Hidalgo y Costilla en su llamado de Dolores a la Independencia mexicana en 1810.⁹³¹ En suma, ciertamente, ha sido importante tomar en cuenta la defensa que hicieron los diferentes grupos cristiano-católicos, particularmente los frailes dominicos y franciscanos, y los debates que se formularon en cuanto a la educación indígena y sobre la importancia de no sólo evangelizar sino formar a los naturales, no obstante cualquiera que fuera la estrategia utilizada la educación para los indígenas sólo se centró en la catequización de dichas poblaciones y en el aprendizaje de la lectura y la escritura sin crítica o contextualización del entorno. La controversia durante la Colonia sobre la instrucción en lenguas indígenas o sobre la enseñanza del castellano a los indios se terminó a mediados del siglo XVIII, cuando los españoles y los criollos expresaron sus amplias diferencias de cómo organizar al Virreinato. “*Los curas criollos respaldaban la instrucción en lenguas indígenas, lo que les aseguraba su propia posición en las cerradas comunidades indias. Los españoles estaban a favor de la enseñanza del castellano a los indios*”.⁹³² De estas querellas, resultó quizás que empezara a tener relevancia la castellanización como estrategia para consolidar la dominación española primero y criolla después. El dato concreto fue que en 1753 se ordenará que la doctrina cristiana y las primeras letras se enseñaran en español y ya no se hiciera incluso por los misioneros religiosos sino por los laicos los seculares miembros de la Iglesia.

No abundaremos mucho al respecto, basta con señalar, a manera de interpretación hipotética, que parecería que semejantes debates y querellas en cuanto a la manera de abordar la evangelización de los indígenas, responden a cuentas pendientes que durante toda la época colonial tuvieron los jesuitas y el resto de las corrientes católicas (franciscanos, dominicos, agustinos).

⁹²⁹ De hecho como lo afirma Martínez Casas, “*en 1634, Felipe IV propuso una campaña de castellanización con la finalidad de mejorar el control de la administración civil española sobre la población indígena. [...] Pero no fue hasta la administración de Carlos II que en 1686, se proclama un decreto en el que se recapitula sobre la historia de las políticas culturales para las colonias españolas*”. *Ibid.* p. 244.

⁹³⁰ Martha Robles, (1977), *Op., cit.*, p.17

⁹³¹ Para dar cuentas de una notas interesantes sobre la influencia jesuita sobre el cura Hidalgo véase Marta Robles, (1977), *Op., cit.*, pp.22-25.

⁹³² Martínez Casas en Daniel Gutiérrez Martínez (2006), *Op., cit.*, p.245

Recordemos al respecto, la ya citada controversia a favor de los franciscanos, sobre el destino de la Inmaculada Concepción (icono jesuita), y la Virgen de Guadalupe de Extremadura (icono sagrado franciscano) en la Nueva España. Más aún abusando del espacio, y sólo como instigación interpretativa que no se tratará aquí, habría que preguntarse en qué medida dichas querellas religiosas no se transfiguraron después en las querellas independentistas entre liberales y conservadores criollos, y no nada más en términos de creencias en pugna, sino en formas políticas de apropiación del poder. Al respecto, basta con asociar el respaldo de los curas criollos hacia la instrucción en lenguas indígenas, y el respaldo que ellos obtuvieron (a cambio o no) de las poblaciones indígenas en el proceso de la guerra de Independencia. ¿Acaso no encontraremos aquí la continuación del antiguo sistema de alianza cacical presente desde tiempos mesoamericanos?

Ahora bien, lo anterior no significó que no hubiera habido por parte de algunos misioneros el reconocimiento de las culturas en contacto e incluso de sus sistemas educativos, más aún si se recuerda que, cómo se mencionó en el apartado anterior, la educación tomaría en las culturas prehispánicas sobre todo la mexicana, una gran relevancia. *“Estos primeros educadores reconocieron que la base de la educación de la civilización azteca tendía al cultivo de una virtud, la fortaleza, que entre ellos era la más estimada que ninguna otra virtud, por lo que subían al último grado del valer.”*⁹³³ De hecho como lo plantean ciertos autores los españoles colonizadores se *“azoraban ante las habilidades de aprendizaje del indio mexicano que, con maestría refinada, cuestionaba – en perfecto latín – los sofismas apoloéticos de la existencia del alma”*.⁹³⁴ Sin embargo, dicho reconocimiento no equilibró la dicotomía que se iba a crear entre las poblaciones originarias y los herederos de los conquistadores. De hecho, al tiempo que se profesionalizaban a los criollos como funcionarios, literatos poetas, filósofos, teólogos con el fin de responder a las demandas de personal capacitado para labores administrativas de organización y control, las diferentes autoridades coloniales (la Corona, la Cruz, y la Espada) se unían para mantener una serie de efectos de dominación sobre el desarrollo y organización en los asuntos, de y para los indígenas. *“Los españoles importaban las enseñanzas del Viejo Mundo mientras el calendario azteca marcaba con precisión el momento histórico que desplazaba el esplendor de las culturas indígenas. Una organización predominantemente feudal colocaba a la gran mayoría de aborígenes en posición explotada y marginada de los favores del gran desarrollo de los servicios educativo de entonces”*.⁹³⁵ Durante la Colonia la educación, especialmente la superior se restringía al ámbito de los criollos y blancos, quienes al recibir formación filosófica, literaria, sobre medicina tanto europea como indígena, etc., serían los productores, tal y como se mencionó con el ilustrado jesuita

⁹³³ Juan Carlos Lago Bornstein, Lilia González Velásquez (2006), *Op. cit.*, p. 23.

⁹³⁴ Martha Robles (1977), *Op. cit.*, p. 15.

⁹³⁵ Martha Robles (1977), *Op. cit.*, p.17.

Hidalgo, de los cimientos ideológicos y educativos que dieran origen al México independiente, y que restarían enraizados en los principios de la educación actual.

Lo anterior no está sin repercusión en los aspectos sociales y en la reproducción de la desigualdad social en las comunidades indígenas, no solamente durante esta época sino de igual modo a lo largo de la historia educativa de México, en la medida que estas dicotomías establecidas entre indígenas y españoles en términos formativos, desembocaron en una división del trabajo desfavorable para los primeros. La formación en los colegios establecidos condujeron rápidamente a que los criollos y mestizos ocuparan los puestos demandados para las labores administrativas de organización y de control, emanadas de las actividades de la iglesia y del mismo virreinato. Esto tiene mayor sentido si se recuerda que ya en el censo levantado por el segundo virrey de Revillagigedo, a pesar de que los españoles y/o criollos representaban apenas el 29% de la población (1.3 millones), estos últimos no se limitaron a ocupar los puestos administrativos, sino que se instigaron a imponer a los naturales sus creencias católicas principalmente, sus patrones culturales y sus formas de organización. Y todo ello a pesar de la limitante que ejercía la diversidad mesoamericana ya descrita en capítulos anteriores.

Por tanto, la política educativa no dejó de ser en todo esto, una aliada en el proceso de la Conquista dóxica, pues esta política se hubo de concentrar en las zonas indígenas de mayor importancia cultural, y por tanto también poblacional y de influencia regional.⁹³⁶ De hecho junto con estas propuestas y estrategias educativas la Corona también incitó a agrupar a los indígenas en zonas geográficas apegadas al modelo español, donde junto con el debate en torno a la posible o no castellanización, se creó la segregación de la población indígena mayoritaria bajo el yugo de una minoría mestiza, criolla, española, que controlaba el dominio de la lengua impuesta, la administración civil y la religiosa.⁹³⁷ En suma, desde el inicio han controlado los espacios más importantes en el mantenimiento de la apropiación de la producción legítima de lo simbólico. Habría que preguntarnos hasta que punto esta lógica que yace desde la época de la Colonia no es la misma que hoy encontramos en las políticas de desarrollo.

Finalmente, junto con estos avatares educacionales vale tener en mente la combinación de distintos factores que conllevaron a que el interés y los debates sobre la educación en las poblaciones indígenas fueran paulatinamente decayendo: a) el genocidio que se produjo durante este periodo, sea consciente o producto de las enfermedades traídas del otro continente, b) la explotación laboral desmedida que vivieron las poblaciones indígenas en la época de la Colonia – producto de la división del trabajo arriba mencionado –, c) y el aumento demográfico de los criollos

⁹³⁶ Martha Robles (1970), *Op., cit.*, p.18

⁹³⁷ Martínez Casas, en Daniel Gutiérrez Martínez (2006), *Op., cit.*, p.244.

y mestizos a lo largo de la época colonial. Factores societales que se vieron acompañados del advenimiento del racionalismo-secular y sus valores ilustrados de igualdad. En otras palabras el debate sobre las mejores estrategias para evangelizar las poblaciones autóctonas, a partir de la castellanización fueron de igual modo perdiendo su pertinencia para los intereses de la época.

En este primero periodo de la Conquista dóxica es importante recalcar que se llevó a cabo un proceso de secularización. El que denominamos como el primero Umbral de secularización colonial, pues se estableció una distinción, una separación una dictaminación de lo que era posible de expresarse en el espacio público. Evidentemente los aspectos sociales, económicos, culturales, educativos provenientes de las tradiciones mesoamericanas estaban prohibidos. Se hizo una separación tajante entre la religiosidad española y la autóctona, entre el poder autóctono y el de la Corona. Se generaron así dos espacios, el sagrado, el permitido el oficial, el institucional-religioso católico español: lo público; y el profano, el oficioso, el instituyente-mágico autóctono indígena. Aquí se sembraron las bases para generar dualidades y dicotomías entre lo permitido y lo no permitido en el espacio público. Esta es la característica mayor, el sustrato mismo de un proceso de secularización, aunque este no se refiera específicamente a la mentalidad “moderna”.⁹³⁸ Lo anterior va a la par con las llamadas estrategias de religiosidad, que se denominan populares, que tal y como se ha mencionado, se trata más bien de una estrategia de resistencia y de supervivencia de creencias de larga data. Así, más que un sincretismo podríamos hablar de una transfiguración, que se convocó a partir de un sistema politeísta autóctono que se transfigura a formas católicas, donde Cristo es el dios sol, y la Virgen de Guadalupe la Madre Tierra, o bien la luna según el grupo de referencia. Todo ello, no ha hecho que la característica mágica de la religiosidad indígena haya desaparecido, sino por lo contrario se desplazó a otras esferas maquillándose con otras simbologías, pero dichos sustratos de lo que denominamos las religiones aldeanas las encontramos particularmente en las dinámicas médicas, agrícolas, geográficas y en la transmisión de conocimientos. De lo anterior basta con regresar al análisis de los cuadros de cada uno de los grupos indígenas aquí propuestos en el Capítulo III.

El advenimiento de la victoria jesuita ilustrada

Después de tres siglos de trayectoria educativa durante la Colonia, el sistema educativo mexicano se encontraba en una mezcla de idiosincrasias, aunque fuese de manera implícita; por un lado la

⁹³⁸ Vale recordar que ya par el siglo XV, se han descrito algunos primeros esbozos de lo que sería el sustrato ideológico y después de creencias de la Ilustración, del llamado discurso de la Modernidad y de lo que serían los sistemas racionalistas seculares del Estado nación. Véase un tal Erasmo de Róterdam, el mismo San Agustín y su Ciudad de Dios, los movimientos reformados, etc.

influencia europea y la tradición cristiana católica, por el otro el aspecto simbólico-mágico de las concepciones de los vencidos. En ese proceso se encontraban de un lado, la clase trabajadora y sometida cuyos indígenas formaban parte en su mayoría, y por el otro las clases medias, urbanas y comerciantes representadas por las minorías educadas en las instituciones religiosas. Evidentemente ésta última dominó la producción simbólica de la educación, por lo que fueron mayormente beneficiados, particularmente en lo que se refiere a la inserción del trabajo. Ahora bien, una serie de valores y creencias empezaron a generarse en dichas minorías educadas, lo que sin duda cambiaría paulatinamente el rumbo del país y diera pauta a las ideas de la Independencia de México. Desde nuestro punto de vista, lo anterior tendría que ver con lo que llamaríamos la revancha jesuita, pues como es conocido con las intermitentes expulsiones de los jesuitas, habían querido ser relegados de la influencia en la Nueva España, por mucho tiempo los jesuitas habían pasado estragos para establecerse en el territorio de manera aceptada y armónica. Eso no impidió que de manera subrepticia hayan podido establecer nichos de acción, particularmente en el aspecto educativo. De hecho desde nuestro punto de vista fueron, precisamente la apertura de la educación jesuita junto con la introducción de las ideas europeas, principalmente francesas, las que dieron pauta al advenimiento de lo que ahora denominamos el sistema de creencias del racionalismo-secular. Lo anterior no sólo sedujo a las jerarquías jesuitas, también generó cautivación en los representantes de todas las jerarquías religiosas católicas. Sin embargo fueron los educados con los jesuitas los que mejor pudieron tomar provecho de dicha coyuntura, de donde la clase media criolla y ciertos intelectuales religiosos jesuitas se convirtieron en poderosos aliados para preparar el camino de la independencia del país. Uno de ellos fue, tal y como se señaló Miguel Hidalgo y Costilla.⁹³⁹ Lo importante a retener aquí es que sin los procesos socio-históricos representados por la inteligencia mexicana, las ideologías revolucionarias provenientes de Europa, las querellas anteriores entre jesuitas y demás miembros de las jerarquías católicas, junto con los distanciamientos entre criollos y metropolitanos, y la crítica académica del siglo XVIII, la conformación, dominación y legitimación del sistema racionalista secular a través de los mecanismos escolares, no se hubiera podido establecer.

El periodo de inicio de la socio-historia del racionalismo-secular y sus propuestas educativas se puede ubicar de manera esquemática y arbitraria con el fin de la guerra de independencia en 1821. Como se ha mencionado en tantas ocasiones, durante todo este periodo al menos hasta los setenta del siglo XX, no se vislumbran cambios significativos en cuanto a los factores sociales de la Conquista dóxica, sino más bien se percibe la transfiguración del sistema

⁹³⁹ No ahondáramos al respecto. Los remitimos a las pertinentes páginas del libro de Martha Robles (1977), *Op., cit.*, pp. 22-25.

de creencias antes dominante por aquel del racionalismo-secular. De ahí que hagamos parábola de la victoria de los jesuitas ilustrados en los procesos constitutivos de la educación. Es aquí, donde entramos, como ya lo hemos dicho, en el segundo Umbral de la secularización en la Conquista dóxica, pues si bien la guerra que comenzará “oficialmente” en 1810 culminó con el derrocamiento de los españoles, no fue así con el dominio hacia los indígenas, tanto material como ético-religioso, quienes al no haber tenido un papel protagónico en dicha lucha, al menos en términos de capital político, y en la conformación de los modelos educativos subsiguientes, se vieron destinados a replegarse en la permanente explotación de la que ya vivían desde la Colonia. A replegar sus costumbres y creencias al ámbito de lo privado.

Vale mencionar igualmente que incluso en términos religiosos los indígenas perdían cada vez más terreno, y cada vez se veían impuestos por las creencias de los vencedores. Recordemos que la creencia en la Virgen María fue para los criollos el punto emblemático de identidad nacional, primero frente a los españoles ibéricos, y después frente a la población autóctona, que todavía para ese entonces era mayoritaria. Fue ese pequeño grupo quienes se beneficiaron mayormente con dicha victoria ideológica y de creencias. Con el establecimiento de la Independencia, su Creencia mayor proveniente de Extremadura, fue re-apropiada y se combinó con aquella del progreso (Creencia mayor del sistema de creencias del racionalismo-secular). Aquí se mantuvo, desde nuestro punto de vista, aún más el genocidio indígena, esta vez alimentando a partir del imaginario social del indio (Cf. Capítulo I), quien era visto como peligro a la consolidación de la creencia en el progreso, viéndosele como mañoso, ignorante y marginado, del cual se debía transformar o aniquilar. El racismo de la inteligencia fue el factor de exclusión de los indígenas a partir de este momento, y la base sobre la cual se estableció hasta el momento el sistema de enseñanza hacia los indígenas. Lo importante como es sabido en este periodo es que las escuelas y la educación en el siglo XIX eran de estilo homogeneizante y no existieron instituciones pensadas para la educación de los indígenas como grupo diferenciado, pues el ideal y creencia en la igualdad de todos y la categoría de ciudadano conllevó a tales estrategias. Así, el indígena se volvió invisible.⁹⁴⁰ Ya lo dijimos en el Capítulo I, el mestizaje fue la apuesta política y simbólica de los nuevos tiempos del México independiente, insertada todo ello en el nacionalismo del Estado.

Habría quienes dividirían este segundo umbral de la secularización en aquella vertiente de los años inestables del siglo XIX y la nueva conformación moderna del siglo XX empezando con la conocida Revolución civil mexicana. Si bien es cierto que no se puede desdeñar dichas divisiones

⁹⁴⁰ Vale comentar incluso la manera en la cual las leyes de Reforma etiquetaron a las tierras comunales como bienes de manos muertas para poder disponer de ellas a través de la venta pública siendo adquiridas por los nuevos terratenientes.

en términos históricos, para lo que concierne la Conquista dóxica aquí esbozada, no existe en lo concerniente con la educación indígena, en realidad ningún cambio al menos hasta entrados los años noventa. Ciertamente las estrategias cambiaron pero no así el fondo de las creencias contenidas en la Conquista dóxica. Primero porque la explotación de los indígenas se había consolidado con los treinta años del régimen de Díaz, segundo porque las escuelas lancasterianas no cambiaron en mucho las prácticas escolares llevadas desde la época de la Colonia en las poblaciones indígenas, menos aún las llamadas educaciones socialistas, nacionalistas, bilingües... El objetivo era por supuesto la alfabetización, la integración del país y particularmente la castellanización de toda la nación: se trataba de la conformación de la cultura Nacional a como diera lugar. Los indígenas durante la llamada Revolución mexicana continuaron en una lógica de altísima marginación tanto económica como social, analfabetas, sin conciencia política étnica, y por lo tanto sin voz en los programas post-revolucionarios. Una vez más los indios de México no eran interrogados sobre sus necesidades y deseos en la conformación de la nueva nación.

La sempiterna discusión sobre la manera de educar a los indígenas fue la estafeta legada por el periodo colonial, por un lado los curas criollos respaldando la instrucción indígena, por otro los ibéricos que estaban a favor de la castellanización de los Indios de manera a que se encontrara una población cada vez más fértil para la evangelización. Vale la pena recordar que estas mismas discusiones fueron el cimiento que separaron las diferentes corrientes católicas, donde los jesuitas se encontraban en un lugar privilegiado para la promoción de la educación a través de las lenguas vernáculas. Hecho evidentemente como ya mencionamos que proporcionó una posición de fuerte influencia en términos educativos en las mismas comunidades indígenas, en todo caso, mucho mayor que muchas de las otras ordenes. En términos educativos es interesante dar cuenta la manera en la que se debatía durante el siglo XIX en torno a la educación indígena. Todo pareciera como si hubiera habido una herencia de querellas y posicionamientos ideológicos antes existentes entre jesuitas, franciscanos, dominicos y agustinos en torno a la educación, de donde surgirían los debates a posteriori de los liberales y los conservadores, y de donde los jesuitas terminarían, junto con otras logias irreverentes, avanzando terreno ideológico en el campo educativo. Recordemos que durante la colonia los jesuitas pusieron en crisis la homogeneidad de las universidades, y se ocuparon de abastecer de ideología a las clases más acomodadas.

Hacia la mestización ilustrada de la educación

Ciertamente durante todo el siglo XIX los debates en torno a la educación estaban obnubilados por la obsesión de generar una conciencia nacional, pero ello no significó que los debates sobre la manera de educar a los indios se hubieran terminado o hubieran cambiado del todo y/o de

estrategia. Los ápices cambiaron ciertamente, se transfiguraron, y si bien el objetivo ya no era el de la evangelización católica, sí podemos decir que la preocupación mayor, de donde se recurriría a la escuela para lograrlo, era la de la “evangelización a la cultura nacional”. Todas las políticas se volcaban hacia ese objetivo de la concientización nacional, por cierto poco logrado hasta la era del presidente Díaz.⁹⁴¹ Se trataba por tanto de planificar la vida política y cultural hacia la consolidación del sistema de creencias racionalista-secular que empezaba a cristalizarse en el siglo XIX. ¿Cómo unir a indios, criollos, españoles a partir de un sistema educativo, que quizás no se calcara de una cultura europea, sino que vertiera las virtudes de la diversidad, del mestizaje, en un modelo de educación propio y nacional?

Al respecto vale mencionar que el legado de la Colonia en términos ideológicos poco a poco se fue fermentando durante el siglo XIX. Los debates entre el liberalismo francés y la escolástica, la influencia de la Ilustración, particularmente la francesa, así como el neoclasicismo fueron los pilares del cimiento de los anhelos educativos de los victoriosos de la guerra de Independencia. Poco antes incluso de la declaración oficial de la victoria, ya algunos liberales como Juan Rodríguez Puebla seguían el enfoque y argumentos trazados por las políticas educativas jesuitas, en la medida en que se propuso precisamente un “*sistema educativo que estuviera planeado por y para los indios y en el cual pudieran seguir utilizando sus lenguas vernáculas.*”⁹⁴² Lo mismo se puede decir de un José María Luís Mora y Valentín Gómez Farías quienes ya en los treinta de este siglo consideraban la importancia de no tratar de manera marginal a los indígenas, por lo contrario, se debían **integrar** a lo que la nueva mentalidad criolla y los protagonistas de la victoria de Independencia dictaminaban como Cultura Nacional. Esta cultura nacional evidentemente no adscribía las culturas indígenas como parte del enriquecimiento nacional, sino como parte de una diversidad que finalmente terminaría por aglutinarse en los valores nacionales. Ya desde 1833, la misma política de Gómez Farías ejercía una influencia mayor y decisiva en las acciones constitucionales que tendían ciertamente a abolir el centralismo decisional, pero no así el ideológico y simbólico. Lo importante que vale recalcar es que a partir de esta época el Estado se constituyó como el único legítimo para responsabilizarse de las labores educativas nacionales conforme, precisamente, a los principios ideológicos que motivaron “*a los líderes del movimiento de Independencia: libertad a través de la educación y el trabajo.*”⁹⁴³ Desde entonces cualquier

⁹⁴¹ De hecho aunque no sea el asunto en esta investigación, esa fragmentación identitaria establecida por los regionalismos fueron una de los elementos más importantes a partir de los cuales la invasión estadounidense no pudo ser rechazada y reclusa, particularmente cuando se toma en cuenta que de los más de 23 ejércitos federados constituidos, solo participaron a la defensa siete de ellos, so argumento de que se buscaba la defensa del territorio del Estado confederado.

⁹⁴² Regina Martínez Casas, en Daniel Gutiérrez Martínez (Coordinador), *Op., cit.*, pp. 245. Subrayados míos.

⁹⁴³ Martha Robles (1977), *Op., cit.* p. 40.

cambio en términos pedagógicos se llevaría a cabo a partir de la consulta gubernamental. Es posible ver las consecuencias de ello, no sólo en esa época sino en la actual cuando damos cuenta de la ausencia, incluso nula, de representantes indígenas en las instancias decisionales de gobierno. Ahora bien es importante, recalcar, aunque sea ya cosa del *vox populi*, que las intenciones en términos educativos en los albores de la Independencia era la de abrir la educación a lo que se restringía antes de la Reforma a grupúsculos minoritarios, e ir a la par con las apuestas sociales de la Independencia, todo ello a través de la noción de ciudadanía y homogenización cultural. Así la querellas con “*los monopolios eclesiásticos deberían abrir las puertas de sus instituciones educativas al servicio público con un afán renovador de los contenidos académicos*”.⁹⁴⁴ Es importante señalar que al principio de todo este movimiento encontrábamos una especie de Alianza entre gobierno e iglesia, pues la instrucción religiosa se aceptaba con un cierto augurio acogedor, de manera que más bien se trataba de ajustar dicha educación religiosa a las necesidades de la nación, proveyendo ciudadanos capacitados para la labores que la nación exigía y que los asuntos políticos demandaban. Sin duda dicha alianza es perceptible con la emblemática imagen de Santa Ana durante este periodo, que duró efectivamente hasta que el héroe-anti-héroe de la Independencia dejase de protagonizar la historia del país.

Lo anterior conllevó, entre otras cosas, como se acaba de mencionar, al establecimiento de la dictadura de la noción de ciudadanía sobre la mayor parte de la población mexicana. Sin duda, se habla aquí de una tiranía de las minorías apoderadas de las producciones legítimas del sentido, sobre las mayorías, lo que resultaría a la postre en el siglo XX, en la tiranía de las mayorías sobre las minorías particularmente sobre las indígenas. De hecho “*la política pedagógica de la Reforma era un intento por conseguir, a través de algunas generaciones, cierta homogeneidad en los habitantes de la Republica mexicana. Este objetivo podría lograrse por medio de la instrucción cívica y política, desde el ciclo primario del sistema escolar*”.⁹⁴⁵ Dato curioso el dar cuenta la manera en la cual un emperador austriaco como Maximiliano durante su efímero pero consistente paso por la historia de México, tuvo a mayor escucha la propuesta de Mariano Jacobo Rojas de establecer una educación bilingüe para las regiones indígenas de manera que se fueran paulatinamente castellanizando sin perder las propias. Vale mencionar igualmente que durante este periodo hubo intentos muchas veces fallidos por publicar materiales en lenguas autóctonas, o vernáculos bajo justificantes de índole cognoscitiva, como los propuestos por Ignacio Ramírez. Incluso hubo intrépidos que propusieron una especie de esperanto basado en el castellano peninsular y las llamadas culturas desaparecidas. Es importante dar cuenta aunque sea de manera

⁹⁴⁴ Martha Robles (1977), *Op., cit.* p. 40-41.

⁹⁴⁵ Martha Robles (1977), *Op., cit.*, pp. 41-42.

muy fragmentada, de las diferentes posturas de los Estados federales integrantes de la República, donde aquellos como Durango o Nuevo León, tenían posiciones netamente pro católicas y defendieron a toda costa la no nacionalización de los bienes eclesiásticos, y la no laicización de la escuela. Es aquí en donde hacemos referencia a las querellas endógenas en el proceso mismo de consolidación del Estado–nación.

Por otro lado, vale tomar en cuenta que la educación nacional era bastante irregular, pues los planteles abrían y cerraban a placer según las coyunturas políticas, los programas educativos no tenían la suficiente planeación, y las curriculas, sólo se encargaban de reacomodar o rellenar lo ya establecido, muchas veces de tendencia religiosa, solamente contextualizada a la región y a cada situación de Estado. Por otro, lado no se puede desdeñar la participación bastante importante del sector privado (casi siempre con tendencias religiosas) quien ponía más recursos para desarrollar a la educación en México, en todos los niveles de la enseñanza. Así, las “*donaciones materiales y financieras contribuían al sostenimiento de los planteles que darían cabida a los jóvenes para formarlos como profesionistas capaces de continuar la posición de privilegio económico y social que gozaban las personas educadas en México.*”⁹⁴⁶ Lo importante a tomar en cuenta en todo ello es precisamente la ingerencia del sector privado en todos los niveles y ámbitos de la educación y de la docencia en México (véase al respecto las escuelas como San Ildelfonso, San Juan de Letrán y San Gregorio), particularmente cuando se habla de que en ellas se contenía y defendían principios y valores no siempre apegados a los ideales de la Independencia ilustrada y liberal. Aunado y en relación a este poder ejercido por el sector privado y conservador, nos encontramos con la fuerza que fuera tomando el partido conservador fundado en 1849, y con las enormes y desestabilizadoras querellas entre conservadores, donde el connotado benemérito de las Américas y Melchor Ocampo junto con toda la camada de liberales, terminaron por ser protagonistas en la Constitución de Ayutla de 1857. Este periodo como es sabido, tuvo grandes distanciamientos entre los mismos ciudadanos herederos de la Independencia quienes encontraban en las alianzas de la Iglesia católica con los conservadores y los latifundios que defendían, los obstáculos mayores para la consolidación del Estado particularmente en lo referente a los comercios interno y externo. Este aspecto del territorio latifundista y su erradicación, en realidad estaba fuertemente asociado a nuestra problemática educativa indígena, pues la Constitución de 1857 a partir de la Ley Lerdo, sobre la desamortización de las tierras, en el artículo 27, terminó por legalizar la prohibición de la posesión de grandes latifundios por medio de la cual los propietarios se verían obligados a vender a sus arrendatarios todo aquellos bienes raíces que no fuesen considerados indispensables. “*Este dictamen iba dirigido a poner en circulación en el mercado las tierras del clero y de las comunidades indígenas, que*

⁹⁴⁶ Martha Robles (1977), *Op., cit.*, p. 47.

*automáticamente, liquidaba la vieja estructura de propiedad comunal*⁹⁴⁷. Coherencia lógica sin duda del discurso en relación a los indígenas, donde no sólo se trataba de homogenizarlos ideológicamente hacia los principios ciudadanos criollos, sino de igual modo se reforzaba con la apropiación de los terrenos, ciertamente de la Iglesia, pero de igual modo de los grupos indígenas. Todo ello tuvo como fuertes consecuencias, contrariamente a lo que las intenciones reformistas promulgaban, una fuerte concentración de las tierras de cultivo a manos de los productores, en lugar de generar una desconcentración, tal y como las leyes de mercado liberales lo promulgaban y se generaran pequeños productores agrícolas. El asunto conocido por todos, repercutió entonces en el hecho de que se reorientara el sistema educativo a los fines lucrativos dirigiendo la enseñanza hacia los contenidos capaces de ir en concomitancia con las demandas laborales empresariales que el sistema demandaba, particularmente por parte de las clases medias y altas. El sistema escolar estuvo por tanto hecho, concebido y planificado **por y para** los privilegiados del sistema económico y político. Vale mencionar como dato reflexivo, que la obsesión política y los ideales del sistema de creencias racionalista-secular sobre la conformación de la ciudadanía dentro del marco de la igualdad, cegó a los protagonistas sobre las consecuencias económicas que llevarían a un proceso antagónico del preconizado por los principios liberales, y prepararía el terreno propicio para que un tirano como Porfirio Díaz gobernase por treinta años.⁹⁴⁸ En efecto, todo ello en realidad no tomó partido y cauce hasta la llegada en 1875 de Porfirio Díaz, de donde como sucedió en la mayoría de las áreas de la sociedad todo se estancó, apaciguó y estabilizó en pro de una economía liberal, individualista y que dejara los cimientos para la segunda revolución civil en el país.

Durante este periodo no cabe duda que las diferencias regionales fueron tomadas en cuenta, pero la mayoría de estas diferencias se vinculaban a las variantes del español. No por nada antes de los gallegos, la entonación yucateca era motivo de amenidades populares. En todo ello los indígenas sólo eran motivo de apaciguamiento, folclorismo y ciertamente racismo, donde lo único que interesaba era la de medir su grado de adhesión a los valores ciudadanos, castellanos, criollos, mestizos y urbanos. Así, Justo Sierra propuso para bien o para mal el establecimiento de programas de educación básica obligatoria para la población indígena. Se propuso el establecimiento de la

⁹⁴⁷ Martha Robles (1977), *Op. cit.*, p. 49.

⁹⁴⁸ Recuérdese La Tiranía (del griego τυραννία), en el sentido que se dio al término en la Grecia antigua, era el régimen de poder absoluto, de ordinario unipersonal, que con frecuencia instauraba el tirano, aquél o aquéllos que habían derrocado el gobierno de una ciudad-estado, normalmente gracias al apoyo popular, pero también mediante un golpe de estado militar o una intervención extranjera. Así, el tirano ocupaba el poder no por derecho, sino por la fuerza. Para la mentalidad moderna, la tiranía se identifica con un uso abusivo y cruel del poder político que se ha usurpado, pero entre los antiguos griegos, sin embargo, el término no estaba tan cargado de connotaciones peyorativas, y a menudo tenía mucho que ver con la demagogia y el populismo. [http://es.wikipedia.org/wiki/Tiran%C3%ADa_\(Grecia_Antigua\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Tiran%C3%ADa_(Grecia_Antigua)).

Normal de profesores muy al estilo de modelo francés, donde se promovía al menos el aprendizaje de una lengua originaria a aquellos futuros maestros que se involucrarán con las poblaciones indias. Para un antropólogo como Abraham Castellanos la intención iba más allá de lo que inicialmente tenían como objetivos los jesuitas, tal y como se ha mencionado párrafos anteriores, pues no sólo se trataba del involucramiento de las poblaciones al castellano y a la cultura nacional criolla a partir del aprendizaje en primer instancia de sus lenguas maternas, sino que propuso el conocimiento a fondo de sus culturas, con el fin de que se lograra una mejor integración y transformación de los indígenas. Una vez podemos dar cuenta, que a pesar de que siempre ha estado ahí presente la problemática de la diversidad, las resoluciones sea cual sea la técnica o la estrategia política utilizada el objetivo ha sido la integración y la homogenización de la diversidad, donde dicha diversidad, como sucede con el ajonjolí en el mole, funja como adorno de primera vista a una cultura nacional, diferenciada de las del resto del mundo occidental, y por tanto legitimada en su originalidad.

En suma, podemos dar cuenta que las corrientes ideológicas en la educación durante este periodo se vieron alternadas entre este positivismo francés y el control del clero de la mayoría de las instituciones de enseñanza. En algunos de los efectos docentes es perceptible este espíritu comunitario en las labores educativas, así como la libre enseñanza, pero ello iba acompañado de una educación cívica que iba paulatinamente haciendo competencia a la enseñanza moral de las que las corrientes católicas se encargaban. La educación se vertía en varios campos de batalla, por un lado las críticas de los grupos católicos, de donde los jesuitas en cierta medida servía de amortiguador entre las corrientes más ortodoxas del catolicismo, y esto obedecía a que los jesuitas no estaba en total desacuerdo con la ideas liberales de la ilustración y el positivismo europeo. Pero también la lucha se veía vertida en el interior de los protagonistas de la independencia como eran los liberales y conservadores, que se legitimaban en gran medida a través de las diferentes morales que ofrecían las corrientes cristianas y cristianas reformadas, aunadas con las logias provenientes del mundo anglo sajón. De ahí la doble lucha que se llevará en todo este periodo, representada emblemáticamente por el movimiento de Reforma: por fuera de la llamada Reforma se encontraban los grupos católicos, y en el interior de dicha Reforma los grupos llamados conservadores pronunciado constantemente los anti-reformismos. El artículo 60 en 1843, sobre las Bases Orgánicas, que disponía que la educación tuviera una finalidad religiosa es uno de los ejemplos emblemáticos en esta época y de estas querellas. Lo mismo se puede decir de la discusión en el Congreso en 1857 sobre la libertad de enseñanza que involucraba en gran medida la definición de la política educativa. Ello no se deslindaba de las corrientes ideológicas que constantemente aparecían en la esfera política como la de la ideología liberal como fuerza de cohesión nacional, o bien la

polémica desatada en 1871 entre Manuel Altamirano y el conocido cura de la sierra sobre la temática de la educación. De esta manera podemos afirmar, no sólo como tipo ideales, sino como parte del imaginario político del mexicano que se ha hecho del siglo XIX, la existencia de dos corrientes: la de los conservadores y los liberales, que algunos traducen por la oposición entre federalismo y centralismo, o república y monarquía, pero que como lo dijimos no es para nosotros más que la herencia que ya se venía vertiendo entre las diferentes fracciones del catolicismo y de los procesos identitarios criollos. Al respecto a manera de paréntesis, habría que preguntarse si la legitimación del imaginario del Partido Revolucionario Institucional no fue precisamente las de haber neutralizado por varias décadas esas oposiciones, independientemente de las estrategias, loables o no, utilizadas. Lo importante para nuestro asunto aquí es que los conservadores sostenían la enseñanza religiosa y los dogmas de la Iglesia católica, es decir, defendían como objetivo primo lo que les precedió en la época colonial sobre la evangelización más que la enseñanza y la educación. Todo ello justificado a partir de la identidad católica española que dio nacimiento a esta, la República Mexicana. Mientras que los liberales, un poco a usanza de la tradición jesuita, se empeñaban en la plena libertad de enseñanza, arguyendo la instrucción basada en la ciencia, la popularización de la instrucción educativa particularmente la educación básica, así como la llamada democratización de la escuela y su obligatoriedad (Martha Robles). Todo ello justificó la conocida monopolización de la enseñanza escolar. Se argüía incluso que *“el gobierno no podía ser ateo, como no podía ser cristiano ni judío, pues la religiosidad consiste en la creencia, que es puramente personal: así pueden los gobernantes ser mahometanos en una nación de católicos intolerantes; así en una federación, cada Estado podría proteger una religión diferente y el gobierno general profesar éste. El gobierno representa la ley civil; los clérigos quisieran que representara la ley religiosa, para dominarla y para realizar la pretensión de que al Papa debemos entera obediencia”*.⁹⁴⁹ Sabias palabras pero eso no quita que las creencias racionalistas.-seculares personales de los protagonistas de la fundación de la República establecieran como sagradas los principios de un laicismo más preñado de secularismo que de laicidad.⁹⁵⁰ La neutralidad laica no ha sido hasta el momento más que la imposición y el establecimiento del racionalismo-secular, que finalmente no deja de ser un sistema de creencias en sí mismo.

La Revolución del mestizo: hacia las nacionalizaciones de sus principios

Vale mencionar como se ha mencionado que antes del estallido de la Revolución algunos autores habían propuesto la creación de programas educativos especiales para las comunidades indígenas,

⁹⁴⁹ Martha Robles (1977), *Op., cit.*, p. 51

⁹⁵⁰ Para una definición de laicidad véase Roberto Blancarte, Micheline Milot y Jean Baubérot, *La Declaración Universal de la laicidad en el siglo XXI*, www.libertadeslaicas.org.mx, art. 3.

aunque el objetivo estaba una vez más inserto en el campo político, pues se trataba de generar lealtades a la identidad nacional a partir de la instauración educativa. Como bien lo menciona Martínez Casas, Molina Enríquez fue uno de los más ilustres promotores de dicha idea, que dio como resultado la promulgación de la Ley de Instrucción Rudimentaria en 1911. De esta manera se establecía el derecho y obligación del Estado de establecer escuelas pre-primarias y primarias de manera que las poblaciones indígenas del país consiguieran hablar, leer y escribir en castellano, y manejar las aritméticas básicas en el lapso en dos años, y en futuros próximos integrarse al sistema educativo nacional. De estos presupuestos y a pesar de la guerra revolucionaria se bifurcaban varios bandos, tal y como durante la época de la Colonia y en el siglo XIX se establecieron, donde había quienes abogaban por la castellanización como requisito básico de la conformación de la Nación; y aquellos que abogaban por una mayor comprensión de las lenguas indígenas antes de que se tomara cualquier decisión asimilacionista. En estos debates no se puede desdeñar la influencia mayor que tuvo un Manuel Gamio en las políticas culturales y educativas del país donde la educación era el pilar mayor para la integración lingüística y cultural de los indígenas y el desplazamiento de sus lenguas. Esta percepción obedece de manera sustantiva a los planteamientos de la Constitución de 1917 donde lo fundamental en las políticas culturales era las de generar a través del sistema educativo la Unificación nacional.

De esta querellas surgió entonces la ideología de la llamada “raza de bronce”, del periodo vasconcelista⁹⁵¹ de los años veinte del siglo pasado, de donde, tanto Rivera como los demás muralistas enaltecieron para beneplácito del internacionalismo de lo políticamente correcto del mundo de esa época (y de la actual igual). La Constitución de 1917 fundamentó el control del Estado de las políticas culturales. Así, a lo largo del siglo XX, podemos entonces dar cuenta de una serie de debates en torno a los indígenas sobre las estrategias a utilizar para integrarlos y absorberlos al proyecto de nación, del cual nunca habían participado en ese llamado proceso democrático. Tal y como se ha comentado con lo que sucedió desde 1512 con la ley de Burgos, entrados el siglo XX, continuaría el debate sobre la manera más eficaz de integrar a la población étnicamente diversa al proyecto progresista de sociedad. Lo anterior se puede percibir con las mismas propuestas del mismo Moisés Sáenz quien planteó la necesidad de desarrollar un modelo educativo bilingüe de muchas regiones del país. En “1932, Sáenz, junto con un grupo de científicos

⁹⁵¹ Vasconcelos se dedicó a trabajar arduamente en el programa educativo nacional. A partir de 1920 colaboró estrechamente con Obregón en el Departamento Universitario y de las Bellas Artes, fundado por Carranza en 1917. Bajo la dirección intelectual de Vasconcelos se promulgó la ley que creó el Ministerio de Educación. Al respecto, escribió *Ulises criollo*: “Aparte de la reforma constitucional, urgía presentar al Congreso la ley que servía de norma al nuevo Ministerio. Para formularla era menester el visto bueno del Consejo Universitario... mi plan estableció un Ministerio con atribuciones en todo el país y dividido para su funcionamiento en tres grandes departamentos que abarcaron todos los institutos de cultura; a saber: escuelas, bibliotecas y bellas artes. Martha Robles, (1977), *Op. cit.*, pp. 91-92.

*sociales, había viajado a Michoacán para echar a andar el Proyecto Carapan para desarrollar una metodología científica de educación bilingüe. Sin embargo las cosas en la práctica no le funcionaron tan bien a Sáenz como esperaba y la experiencia no duró más que unos cuantos meses”.*⁹⁵² Del mismo modo se puede hablar de la interesante propuesta, hecha por Maurice Swadesh retomada por De la Fuente en aquella época, sobre la importancia de los aspectos de socialización de la lengua materna en los contextos hogareños indígenas, y de los cuales habría que entender y aplicar a la escuela para una buena contextualización pedagógica e integración del indio a la nación. Llegaron así a México, los años treinta del siglo XX y la ola ideológica del “*volksismo*”, ya enarbolado en Europa y principalmente en Alemania, de manera que el indio fue visto una vez más como símbolo de mexicanidad y de folclorismo (*volk*; del pueblo). Con ello se estableció en 1936 el Departamento de Asunto Indígenas lo que conformaría más adelante el Departamento de Educación Indígena y el de Misiones Culturales. Muchos de ellos obedecían a las propuestas ideológicas de un tal Townsend de vertiente protestante, pero también paradójicamente se incluyó en la programación educacional de la nación las influencias de tendencia soviética como la Doctrina de las pequeñas naciones. En estas corrientes con el mismo Toledano se vio la necesidad de instruir a los indígenas en sus propias lenguas antes de iniciar con la castellanización. Véase incluso que el mismo Cárdenas a través de Luís Chávez Orozco, director de Asuntos Indígenas, convocó a la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas para determinar la política lingüística en México. Menos es de desdeñar la participación de los grupos protestantes con los conocidos Cursos de verano, de donde si bien colaboraron de manera sustantiva a la alfabetización de los indígenas también se pudo sembrar lo que vendría siendo después la ola de protestantismo indígenas. Ciertamente en esta época se acordó que las políticas llevadas a cabo desde entonces no eran más que políticas de integración que reproducían la marginación indígena. Es de notar que es hipótesis de partida de este trabajo, aunque las alternativas que se dieron entonces, fueron las de “*la procuración de un bilingüismo extendido que pudiera proporcionar mejores condiciones de salud y técnicas agrícolas, o sea los aspectos necesarios de la modernización que le eran necesarios al indio para conseguir oportunidades semejantes a las de otros mexicanos*”.⁹⁵³ Evidentemente no se trataba como ha sido la constante en todo el siglo XX de cambiar el sistema educativo para adaptarlo a las necesidades exigidas por la diversidad cultural de México de donde las poblaciones indígenas formaban parte importante sino es que esencial. Ejemplo de ello fue evidentemente el conocido proyecto Tarasco, basado en los supuestos de Swadesh, cuya intención era después de tres los de educación básica en la lengua materna se iniciara a los indígenas a la cultura y educación

⁹⁵² Regina Martínez Casas, en Daniel Gutiérrez Martínez (Coordinador), *Op., cit.*, pp.248-249.

⁹⁵³ Regina Martínez Casas, en Daniel Gutiérrez Martínez (Coordinador), *Op., cit.*, p. 249

nacionales. Ciertamente las intenciones no eran malas pues se proponía efectivamente un bilingüismo que conservara la lengua vernácula, suponiendo que se iba a conservar igualmente la cultura autóctona y aprender el español para que se pudieran integrar de manera eficaz al modelo de desarrollo del país. La cuestión al respecto y como se pueden ver en los resultados de marginación hoy presentes, que las intenciones nunca han sido de vehicular una interculturalidad es decir una vinculación estrecha entre las diferentes culturas insertas en el país. Una vez más el Estado republicano era espacio privilegiado para justificar y legitimar un sistema de creencias que no se consideraba como tal, mas que consolidarse como un espacio de arbitraje en la comunicación e interacción entre las diferentes culturas del México independiente.

Toda esta ola de intervenciones e iniciativas estatales dieron lugar a la creación con Jaime Torres Bodet en 1944 de la Ley para Eliminar el Analfabetismo contemplando de lleno a las comunidades indígenas. Se crearon así sociedades locales de hablantes, y las llamadas publicaciones de periódicos. Todo ello dio lugar a que en 1948 bajo la presidencia de Miguel Alemán y con la influencia de un tal Alfonso Caso se inaugurara el llamado Instituto Nacional Indigenista, gran icono de la política mexicana, para México y para el mundo como lo indican los reconocimientos de organismos como la UNESCO en 1950. Dicha institución si bien se creó bajo la sensibilidad de muchas de las problemáticas del México indio de entonces, con la visión de justicia social del indio, no lo fue tanto para lo concerniente con la población indígena. A la par de estos movimientos, los sucesos no impidieron que se iniciara una campaña nacional para la castellanización a cargo de los llamados misioneros culturales, quienes eran unos verdaderos apóstoles de la educación comunitaria, bajo los mismos sustratos soteriológicos de las políticas anteriores. Se seguía con la idea de que aprender una lengua oficial común era la panacea para la resolución de todos los problemas de desigualdad. El INI creó los famosos Centros Regionales y sus promotores culturales con el fin de fortalecer el uso de las lenguas indígenas y la introducción del castellano sin que se erradiquen o desplazarán las lenguas e origen. Ciertamente los avances “cientistas” de la antropología y de la arqueología en el país, así como de la lingüística acompañó este proceso de revalorización de lo indio. Lo interesante al respecto es que en el discurso se pregonaba por que de manera paulatina al avance de dichas revalorizaciones indias, se acrecentarán la descalificación de las políticas que venían constituyéndose desde los años treinta del siglo XX, sobre el modelo asimilacionista que traían consigo, a partir del argumento de que dichas políticas no respetaban las diferencias y las diversidades de las poblaciones indígenas del país. No obstante en la práctica se seguía pensando que las poblaciones indígenas debían integrarse al proyecto de desarrollo de la Nación, ya que este era incuestionable al menos en sus objetivos de ofrecer y dar libertad, igualdad individual a todos sus miembros. Igualdad, individualidad y libertad en el sentido

de elección) fueron los núcleos duros del racionalismo secular que justificaron la imposición y expansión de sus creencias. Ciertamente la libertad y la igualdad no se lograron establecer, ni tanto tampoco la individualidad en las comunidades indígenas, pero sí podemos decir que los valores y principios del racionalismo secular se han legitimado, al menos en las poblaciones indígenas, como verdaderos, universales y necesarios (violencia simbólica). A pesar, de que han habido numerosos esfuerzos de castellanización el rezago social, económico, y la brecha de marginación entre indígenas y mestizos no sólo no se ha erradicado sino que ha aumentado. La desigualdad social en las comunidades indígenas ha seguido reproduciéndose, nadie cuestiona el querer llegar al progreso de la igualdad económica en la actualidad a través de panaceas como la libertad y el individualismo, quizá solo lo que se cuestiona y eso funge más como legitimador que como alternativa, los modos a través de los cuales se puede llegar a tal objetivo.

De estas constantes surge, en cierta medida desde los años sesenta, la propuesta incisiva de un bilingüismo aunque sea en los primeros años de la escuela elemental, conocida como la Educación Bilingüe Bicultural creada a partir del Subsistema de Educación Indígena. De esta última faceta se puede vislumbrar la revaloración en todo el mundo por los pueblos llamados originarios. Llegamos así a la década de los noventa donde lo multicultural de los años sesenta toma mayor fuerza en formas de políticas de reconocimiento identitario, y más adelante en términos de lo que se llamaría la educación intercultural, esa será nuestra área de estudio al final de esta investigación. Basta con señalar por el momento que parece que después de quinientos años de opresión finalmente el sistema de creencias racionalista-secular, junto con el proyecto de la modernidad empieza a decaer cediéndole el lugar a un modo de pensamiento que fomenta el diálogo entre culturas, entre creencias, entre maneras de ver el mundo. Es aquí donde empezamos el análisis de manera más detallada, entorno a lo pedagógico de lo que ha acontecido en los años de Conquista dóxica a partir de la escuela y la educación del Estado-nación.

IV.3. La Conquista Dóxica en las Poblaciones Otopames: los procesos de equilibración y de resistencia.

“Lejos de la imagen idealizada del indígena que vive en perfecta armonía con la naturaleza y con los suyos, lo cierto es que estos grupos están siendo fuertemente impactados por los cambios y contradicciones de la sociedad mestiza nacional e incluso por la globalización mundial de la economía”

Lilia González Velásquez y Abraham León Trujillo⁹⁵⁴

IV.3.1. Las políticas educativas aplicadas a los pueblos indígenas

Una vez habiéndonos situado en el contexto épocal de las políticas educativas en México, es posible dar cuenta de la socio-historia de la Conquista dóxica durante los últimos cinco siglos. En este sentido siguiendo la Gráfica 1 “Campos, capital y Espacio social” del primer capítulo, podemos vislumbrar la sociedad compuesta por una variedad de campos (religiosos, políticos, económicos, simbólicos), que se encuentran todos ellos en constante lucha y confrontación, generando así jerarquizaciones externas entre los campos. Asimismo, estos campos en su interior están jerarquizados por una distribución desigual de capitales. Lo anterior ilustra una sociedad jerarquizada en su exterior a partir de la importancia que tenga cada campo en cada sociedad, y una sociedad jerarquizada en el interior de los campos a partir de la obtención de contenidos valóricos correspondientes a los sistemas de creencias dominantes. En las políticas educativas, el capital étnico de las comunidades indígenas ha sido en la mayoría de las veces desacreditado y por tanto desprestigiando como fuente de saber. Como vimos los campos no son espacios con las fronteras estrictamente delimitadas y totalmente autónomas: éstos están articulados entre ellos. La posición de los agentes sociales en un campo, es dependiente de su posición en el espacio social, existe entonces una homología entre la estructura social y los campos sociales, cada campo, aunque posee su propia lógica y una relativa autonomía, está atravesado por problemáticas idénticas a las que se oponen las diferentes clases. Esto nos indica que las diferentes formas de capital permiten estructurar el espacio social. Así podemos decir que la posición de los agentes sociales en el espacio jerarquizados depende del volumen y de la estructura de su capital. Los mecanismos de conservación del orden social predominan en razón de la importancia de las estrategias de reproducción. En este sentido los sistemas educativos nos indican de manera importante cómo se relacionan los pueblos indígenas entre sí, y su relación con una visión impuesta y dominante. Lo anterior no hace referencia más que a comprender el conjunto de los mecanismos por los cuales los individuos hacen la enseñanza de las relaciones sociales entre los seres humanos y asimilan las normas, los valores y las creencias de una sociedad o de una colectividad. Lo anterior significa que

⁹⁵⁴ (2006), *Op. cit.*

nos encontramos con un proceso de interiorización que se ha constituido a partir de la socialización, de manera que los comportamientos y los valores aprendidos son considerados como lógicos, como naturales. A partir de estos planteamientos teóricos, podemos suponer que los programas educativos realizados y concebidos a lo largo de la historia de la educación en México contienen un habitus específico a una esfera y estratos de la sociedad. Ciertamente este habitus se ha ido reestructurando con el tiempo y se ha adaptado a los cambios, pero sin lugar a dudas la esencia del habitus, el núcleo duro del que hemos hablado continúa existiendo hasta la actualidad. Es precisamente en el ámbito de la escuela en donde se puede percibir este prisma de posibilidades y la dominación de un habitus específico sobre otros.

Lo anterior se sustenta a partir del supuesto de que el sistema escolar asociado al sistema nacional, se ha planteado bajo la existencia de formas unificadoras y nulificadoras de diferencias. En este sentido es claramente observable que en los ámbitos educativos el disciplinamiento está enfocado a la obediencia y a la reproducción de una serie de valores instituidos legítimamente pero que corresponden a una sola visión del mundo: soteriología. La forma de disponer los muebles en las aulas, la manera de sancionar, de calificar son dispositivos, la manera de evocar los valores y principios que rigen la vida, que responden a una forma de disciplinamiento mental y corporal que no es precisamente universal en todos los grupos (Cf. Foucault). Verbigracia, tenemos toda la reflexión que se hizo en el Capítulo I sobre la oralidad que existe en las comunidades indígenas, y de su contraparte el mundo escrito. En este sentido hay que insistir en que los sistemas educativos que han predominado en los últimos cinco siglos corresponden a una lógica específica y que encuentra su más firme consolidación con el advenimiento del pensamiento de la ilustración y de la racionalización.

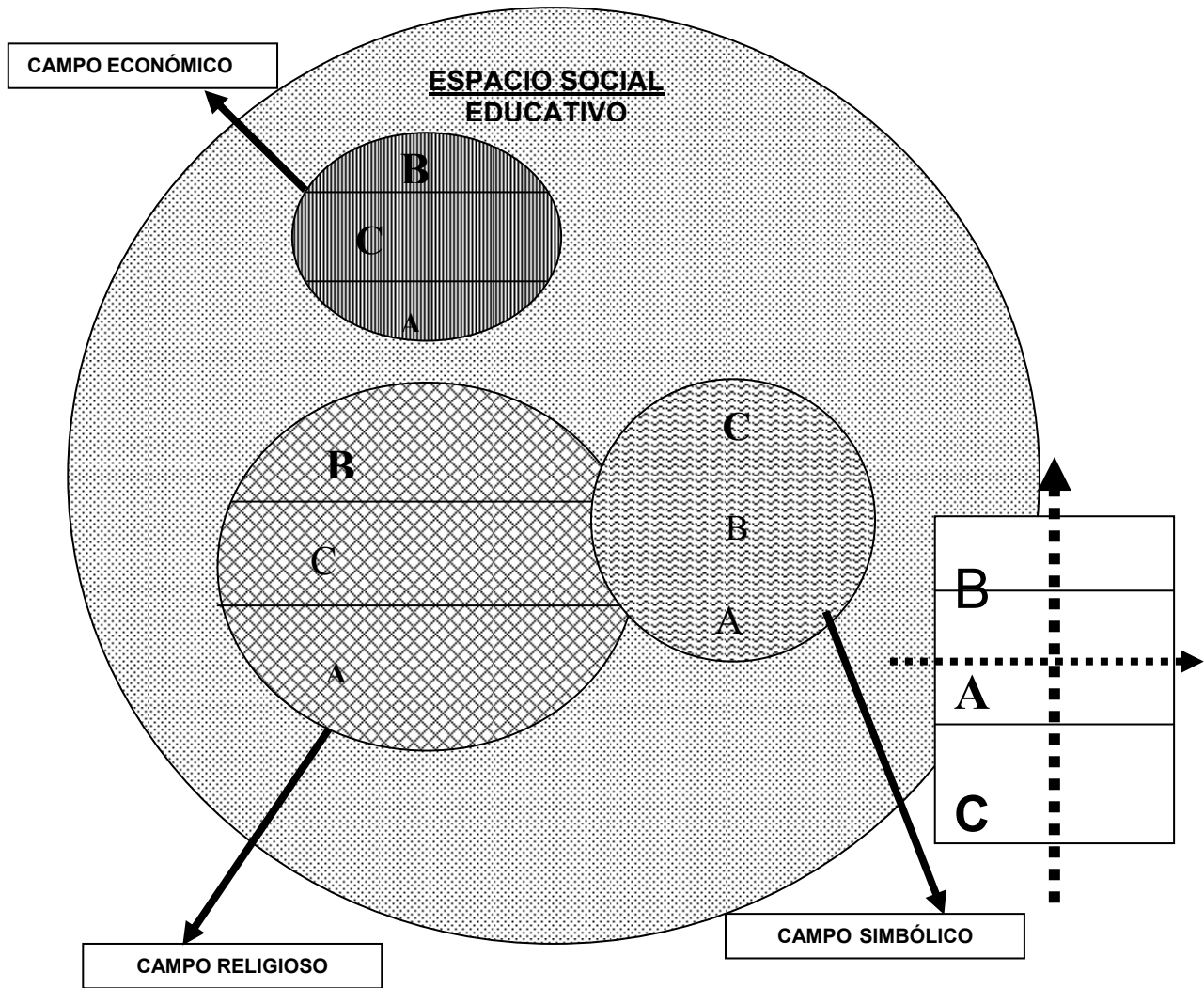
Efectivamente, una vez establecidos en el Capítulo I y II los enfoques teóricos de esta investigación podemos plantear con mayor énfasis la problemática que yace detrás de las políticas educativas aplicadas a los pueblos indígenas a lo largo de la historia. Como podremos observar en el conjunto de Gráficas 4, basadas en la Gráfica I “*Sociedad diferenciada, Campos, Capital y Espacio Social*”, del Capítulo I, los conceptos de campo, capital y habitus se han extrapolado al análisis del espacio social educativo, en donde de igual manera se puede observar la predominancia de diferentes campos que influyen en la construcción de los programas educativos. Estos programas están influenciados por el peso que ha tenido cada uno de los campos en la sociedad en un momento específico. De manera general, podemos decir que la constitución de los valores dominantes en los sistemas educativos según el contexto histórico ha tenido diferentes fuentes de inspiración y puntos de apoyo.

En este sentido podemos analizar que los programas educativos aplicados durante la época colonial (1512-1819) estuvieron condicionados por el dominio que tenía el campo religioso en el espacio social. Durante toda la época colonial por ejemplo, la concepción, la organización y la producción de la infraestructura educativa estuvieron marcadas por un fuerte sistema de creencias religioso-institucionales de carácter cristiano. En efecto, durante toda la época colonial, el peso del campo religioso en la concepción, organización y producción de la infraestructura educativa estuvo marcada por el campo religioso (tanto indígena, como español), pero fueron precisamente los criollos (pertenecientes a un capital importante) quienes más se beneficiaron del sistema educativo.

Así como se puede observar en la gráfica 4^a, y en relación a la del capítulo I, tenemos tres esferas insertas en el Espacio social educativo, cada una de ellas representa los campos de mayor actividad relacionada con la educación. Tenemos así, el campo económico, el campo simbólico y el campo religioso. El campo económico significa de manera general todo aquello relacionado con las inversiones, gastos, intercambios materiales que se llevaban a cabo en la época de la Colonia. El campo religioso da cuenta particularmente de la esfera institucional religiosa dominada obviamente por la religión católica. El campo simbólico es todo ese mundo de la religiosidad y las creencias que orbitan en la vida cotidiana. Las tres esferas están determinadas por un tamaño específico, así a mayor la talla de la esfera mayor se representa su influencia en todo el espacio social educativo. En este caso es perceptible observar que el campo religioso es el más importante e influyente en el espacio social educativo. Esto significa que todas las políticas educativas se canalizaban a través, por parte y en relación al campo religioso. Es este campo el que determina prácticamente todas las políticas educativas durante este periodo, incluso sobre el campo simbólico y en cierta medida sobre el campo económico, en todo caso el sentido no va a la inversa, es decir que fuese los campos simbólicos y económicos los que mayor influencia determinante tuvieran en la conformación del espacio social educativo. Como podemos observar las tres esferas están orbitando, pero la del campo religioso y la del campo simbólico están estrechamente imbricadas. La esfera que representa el campo económico si bien se encuentra dentro del espacio social educativo está aislada de los otros dos campos. Esto significa que a pesar de que lo económico era parte esencial en la conformación educativa durante este periodo su grado de influencia sobre lo religioso y lo simbólico era mínimo. Se trata de tres esferas que se conjuntaban; unas más que otras; y que están más estrechamente imbricadas en la lucha por la apropiación de la producción legítima de lo simbólico. Ahora bien el campo religioso ciertamente se relaciona con el aspecto simbólico, pues las esferas se tocan, pero como se puede ver en la gráfica el campo religioso influye de manera concreta e importante en el campo simbólico. La religión institucional está sobre las religiosidades cotidianas. Cada una de las esferas se ve dividida de manera vertical por estratos donde en cada uno

de las divisiones yace una letra que representan los tres agentes sociales protagonistas en este análisis (indígenas, criollos, mestizos). Lo anterior significa que aquella letra que se encuentra en la división más alta, es la que tiene mayores posibilidades de imponerse en la esfera de referencia. Así podemos ver que los criollos (B), se encuentran en la parte más alta tanto en el campo religioso, como en el económico, lo cual significa que eran quienes mayor jerarquía tenía en la economía, y en la religión católica.

GRÁFICA 4a
SISTEMAS EDUCATIVOS DIFERENCIADOS
ÉPOCA DE LA COLONIA (1512-1820)



EJEMPLO DE AGENTES SOCIALES:

A: INDÍGENAS
B: CRIOLLLOS
C: MESTIZOS

Elaboración: Daniel Gutiérrez Martínez.

El campo simbólico no tiene división porque las fronteras en las jerarquías son maleables y flexibles, pero todo tiende a pensar que los mestizos tenían una importancia ligeramente mayor sobre los demás de los actores. Obviamente los grupos indígenas se encuentran siempre en el estatus más bajo de la jerarquía social. Esto nos indica entonces que aquellos que se encuentran liderando el campo que mayor influencia tienen en el espacio social educativo, es aquel que mejor se beneficia del sistema imperante, y es aquel que puede mejor difundir y legitimar su sistema de creencias de pertenencia. En este caso los criollos, más aún que dominaban dos de las esferas más importantes en la conformación del espacio social educativo.

Durante la época independentista/nacionalista (1821-1992)⁹⁵⁵, el campo político vertiente de la Ilustración y de la ideología liberal predominó, condicionando la planeación de los programas educativos. Las grandes preocupaciones de la época hasta entrados la década de los años ochenta del siglo XX era de orden político, en el sentido que se trataba principalmente de conformar a partir de la educación una conciencia nacional y de integridad identitaria. Donde una vez más encontramos a los criollos y la clase burguesa (sobre todo urbana) en la esfera más alta de la jerarquía social y por tanto los más beneficiados con los programas educativos, que no se diferenciaban de los establecidos en las comunidades indígenas. Sin duda como lo vimos en el capítulo anterior se trata de un sistema educativo que podemos calificar de sistemas de creencias.⁹⁵⁶ Cabe recordar como se mencionó en el capítulo anterior que durante toda esta época y hasta finales de los años setenta, las religiones protestantes y/o evangélicas ocuparon un lugar preponderante en la conformación de los programas y los materiales educativos oficiales. Desde Andrés Moral en 1536, arrestado por medio de la Inquisición por fomentar ideas anticatólicas, hasta el siglo XIX y mediados del XX, en donde Diego Thomson y el sistema de escuelas lancasterianas, el doctor José María Luís Mora, los padres constitucionalistas, el mismo Juárez, José Rubio y los generales Orozco e Ignacio Gutiérrez durante la Revolución, así como Moisés Sáenz, Cárdenas y el Instituto de Verano (Townsend), etc., participaron fuertemente en la conformación de los materiales didácticos y en la “educación” de los indígenas mexicanos.⁹⁵⁷

Asimismo la planeación de los programas educativos estuvo más bien condicionada por un sistema de creencias cimentado en los ideales de la Ilustración y la ideología positivista, en donde

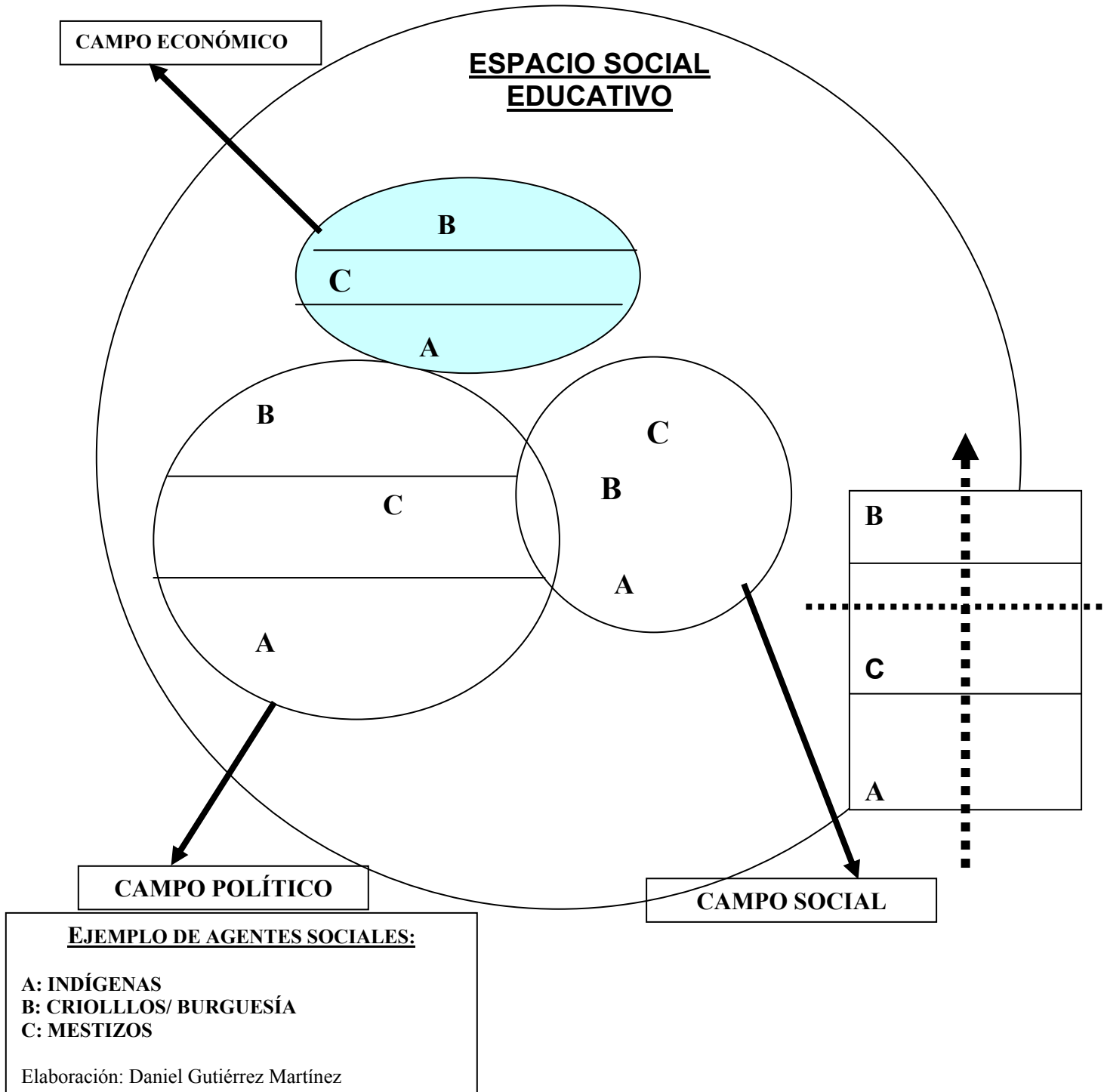
⁹⁵⁵ Recordemos que 1992 México se declaró país pluri-étnico y las políticas educativas tuvieron que cambiar de principios. Digamos que a partir de esa fecha nos encontramos con el Umbral de secularización multicultural.

⁹⁵⁶ A este respecto vale recordar la cita de P. Thuillier, nos dice que “*la ciencia en Occidente, parece constituir una institución de tipo “religiosa»: ésta suscita una fe cientista, una ética cientista, esperanzas cientistas, una escatología cientista [...]. Parece entonces útil proceder a cierto tipo de comparaciones*”, 1988, *Op. cit.*, p.9.

⁹⁵⁷. Véase Luis Scott, *La historia del protestantismo en México*, Seminario Permanente de Etnografía del INAH, 26 de Julio, Mexico, 2002.

el campo político-liberal era el espacio de conformación de las relaciones de poder y de los discursos de legitimidad.

GRÁFICA 4b
SISTEMAS EDUCATIVOS DIFERENCIADOS
ÉPOCA INDEPENDENTISTA Y NACIONALISTA-SECULAR
(1821-1991)



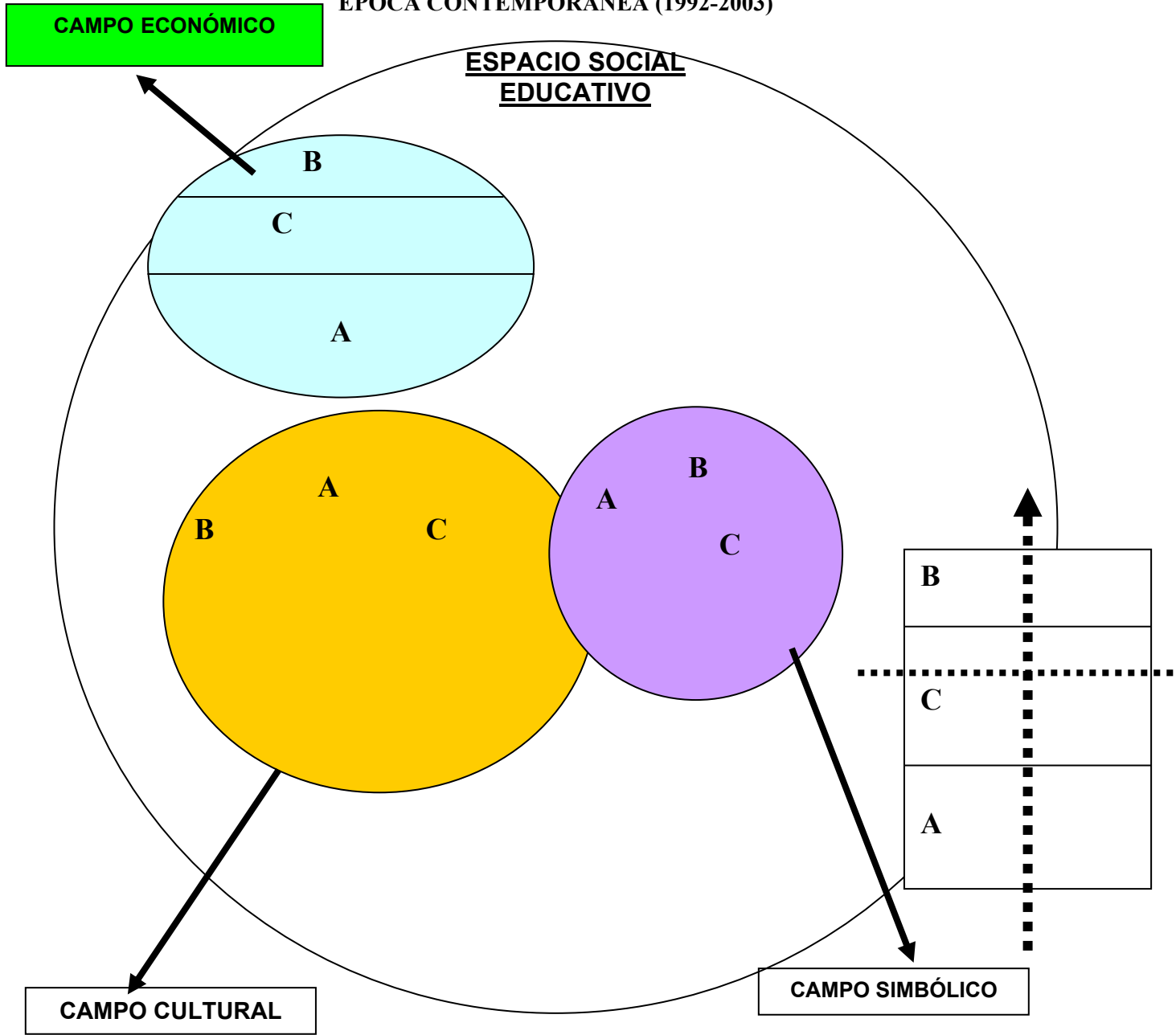
Esta dinámica, a pesar de pertenecer a una lógica secular, guarda en sí todo un sistema de creencias basadas en el infinito progreso y en la lógica *cientista* como medio de salvación y bienestar humano. Ésta, ha influido de tal modo y en tantas esferas de la sociedad, incluyendo los programas educativos que parecen ser incuestionables, al menos hasta entrados el siglo XXI.

Tal y como lo planteamos en la gráfica anterior podemos observar que durante este periodo el campo político es representado por la esfera más grande, lo que significa que dicho campo preponderaba en las determinaciones del espacio social educativo, después el económico, y finalmente el social. No obstante es interesante ver como el espacio social económico no sigue todavía siendo un campo determinante en la conformación del espacio social educativo, y apenas toca el campo político, lo cual significa que las políticas educativas si bien se veían influidas por el campo económico, esto era mínimo. Más bien la lucha se ve entre el campo social y el político. Vemos igualmente que son los criollos y la burguesía los que dominan la mayoría de los campos de referencia, lo cual significa que tenía la producción legítima de lo simbólico.

Finalmente en la época contemporánea (1992-2003) encontramos que los campos que tienden a dominar en la elaboración de los programas educativos para los pueblos indígenas son el campo simbólico-étnico y el cultural-económico. Se podrá analizar de esta manera que las políticas educativas multiculturalistas en la actualidad contienen un cierto grado de violencia simbólica, pero esta vez de manera globalizada. Una vez más, encontramos a los pueblos indígenas en el estrato más bajo de la jerarquía social, sobre todo por el peso que tiene el factor económico y cultural occidental manejado y promovido en el espacio educativo.

Como al sido el caso para las anteriores dos gráficas, en esta es perceptible una serie de cambios. Primero que las tres esferas están fuertemente conectadas, particularmente el campo cultural y el económico, y el simbólico con lo cultural. Asimismo la esfera de lo cultural pasó a ser la más importante y de mayor peso en la conformación del espacio social educativo. Las jerarquías en el interior de las esferas con más fluidas y endebles en los campos cultural y simbólico, lo cual significa que el aspecto indígena al menos en estos dos campos empieza a tener un lugar sensible, a la par de los otros dos agentes sociales. Sin embargo en el campo económico seguimos viendo a los criollos y burguesía dominando dicho campo, y viendo que esta vez sí se encuentra conectado con las demás esferas significa que los mayores beneficiarios y los productores legítimos del sentido educativo siguen siendo los criollos de la burguesía.

GRÁFICA 4c
SISTEMAS EDUCATIVOS DIFERENCIADOS
ÉPOCA CONTEMPORÁNEA (1992-2003)



EJEMPLO DE AGENTES SOCIALES:

A: INDÍGENAS
B: CRIOLLLOS/ BURGUESÍA
C: MESTIZOS

Elaboración: Daniel Gutiérrez Martínez

De esta manera observamos en la actualidad que los valores que tienden a dominar para la elaboración de los programas educativos y los materiales didácticos para los pueblos indígenas son aquellos que provienen de una política de tolerancia hacia la pluralidad y la diversidad cultural. De ahí que los valores que conforman los materiales didácticos estén inscritos en una lógica de la multiculturalidad y el bilingüismo en la educación. Sin embargo, como ya lo mencionamos, estas lógicas de pluralidad se ven truncadas por las mismas dinámicas de imposición de maneras de ver y sentir propias de la clase dominante, que pertenecen al racionalismo-secular. Hecho que restringe las intenciones de acomodación de programas educativos y de políticas bilingües adecuados a cada comunidad. De esta manera los valores hispanos, católicos y racionalistas-seculares se han visto reflejados en los materiales didácticos elaborados para las poblaciones indígenas, ejerciendo a través del sistema educativo oficial la llamada Conquista dóxica. Ciertamente para algunos políticos esto no se podría hacer de otra manera, ¿cómo podría ser distinto, o de otra dinámica los planteamientos en los programas educativos? Aquí es donde insistimos en que los programas educativos a pesar de tomar en cuenta la diversidad, se sigue pensando en las formas más armónicas de que las poblaciones indígenas se integren al modelo propuesto, y no como cambiar y adaptar el modelo imperante a las necesidades de inclusión de las poblaciones indígenas. La escuela no tiene por que ser un medio para pasar de una cultura a otra (digamos de la cultura étnico-indígena a la cultura racionalista-secular) sino el espacio para generar la interacción entre diferentes culturas, y llegar a un grado más complejo de interacción. He ahí para nosotros el meollo del asunto.

Estas tres experiencias históricas dóxicas se han concatenado a lo largo del tiempo, encontrando hoy una serie de repercusiones alrededor de las propuestas realizadas a través de las políticas culturales y educativas hacia los pueblos indígenas donde se expresan estos valores intrínsecos en los materiales pedagógicos en la educación básica incluyendo a los pueblos indígenas. Ciertamente las tres divisiones responden a una lógica históricamente muy esquemática, sin embargo dentro de un análisis de gran envergadura las tres divisiones históricas responden a una dinámica cómodamente observable con los aportes teóricos aquí planteados y con la problemática esbozada, sobre todo cuando hacemos referencias a los umbrales de la secularización. Es cierto también que cada época tiene su característica específica, pero no se puede negar por ejemplo que la educación sacramental y confesional –aún en tiempos de la globalización– sigue manteniendo una estrecha influencia en la conformación cultural y en el habitus de la población tanto indígena como mestiza, rural o urbana, por medio de escuelas públicas o escuelas parroquiales y/o privadas. Ya sea que se trate de universidades o de escuelas elementales o de las universidades privadas en ciertas regiones del país, que promueven enseñanzas en diversos sectores de aprendizaje (técnico,

agrónomo, industrial), pero bajo ciertas características dóxicas encontradas desde la época de la colonia. A esto se le agrega las instituciones de origen evangélico y protestante que se han insertado de manera más pronunciada en las comunidades indígenas y que han resultado en algunos lugares en enfrentamientos de carácter religioso en dichas comunidades. Asimismo, no hay duda que el campo económico ha tenido un peso considerable sobre el sistema educativo a lo largo de la historia. Al respecto, podemos recordar que durante toda la época de conformación de la nación la importancia del valor económico para la construcción de escuelas y elaboración de material de los programas fue esencial, sin embargo el campo económico no influyó con tanta importancia en la elaboración pedagógica e ideológica de los programas educativos como lo fue el campo político. Es decir, el campo económico condicionó el desarrollo de centros y estrategias de infraestructura para el sistema educativo y el apoyo logístico y físico del material pedagógico en la educación básica, pero no tanto en el proceso ideológico de conformación de los programas y contenidos educativos.

Sin lugar a dudas el análisis histórico de los sistemas educativos se inscribe en el análisis histórico de los procesos de desarrollo, ya que es la educación, la principal estrategia para llevar a cabo la integración de la sociedad, sobre todo cuando tiene que ver con los pueblos indígenas. En la actualidad el conocimiento de que dichos sistemas educativos han sido incompatibles con sus estructuras mentales y culturales, con todo y sus habitus no es cosa nueva. Lo que no era tan presente era su análisis en términos de creencias compartidas. Además, el principal problema que existe aunado al de los programas educativos planteados en los pueblos indígenas es que hay una gran relación entre pueblos indígenas y las condiciones de pobreza y marginalidad. Aunado a esto, sin lugar a dudas la temática del sentimiento de superioridad y de racismo hacia estos grupos plantea un problema continuo a lo largo de la historia de las políticas educativas. Y por tanto se entrelaza con los mecanismos de sometimiento y dominación, así como con un proceso inscrito en la llamada violencia simbólica. Es importante plantear entonces de qué manera durante los siglos de la “modernidad” a partir del siglo XIX, la escuela ha sido el espacio en donde se confrontan diferentes modos de ser (indios, mestizos y ladinos). Aquí, diferentes habitus se confrontan y no nada más entre diferentes entidades raciales, sino entre los mismos actores con el mismo capital “racial” pero con diferencias contenidas entre lo rural y lo urbano, mismos que se dieron a través de los procesos de migración, en donde los bagajes culturales diferenciaban y marcaban la pauta para la dominación o sometimiento, o simplemente para la buena integración en el sistema. En este sentido no está de más insistir que en cada sistema educativo yace una ideología, un doxa específico según el contexto histórico, ya sea religioso, económico o político. En este planteamiento en términos de doxa la noción de progreso está implícita en los programas educativos del siglo XIX y XX, recalcando un cierto desprecio por la cultura campesina y el llamado retraso “secular”, de la

cual los indígenas han formado parte. Hecho que se ha insertado asimismo en los procesos de integración y dominación. Sin duda, dichos procesos contienen la herencia de las dinámicas segregacionistas desde la colonia y que se traducirían más adelante en dinámicas de colonialismo interno.⁹⁵⁸

Es importante señalar que a pesar de todo lo planteado anteriormente, no se debe generalizar los resultados con todos los pueblos indígenas, ya que en cada pueblo hay una realidad diferente, aunque en su mayoría se transcribe el mismo patrón de comportamiento y resultados. Hay casos de excepción como el de los tarahumaras quienes recibieron con satisfacción a profesores del INI durante los años cincuenta, no de igual forma en las comunidades chiapanecas quienes fueron hostiles a los programas de alfabetización. Esta actitud tiene que ver sin duda alguna con la manera en cómo los grupos étnicos reacciona frente a dichos programas educativos y las expectativas que generan, así como la situación en cuanto al mantenimiento del grupo. En este sentido los pueblos indígenas han tenido una capacidad de reacción que, en cierta medida, ha influenciado a su vez el desarrollo de las políticas educativas a lo largo de la historia y que se refleja hoy en los cambios mundiales realizados con respecto a los sistemas educativos multiculturales. En suma, no hay que desdeñar que la violencia simbólica se presenta sobre todo en *“los conceptos de aculturación e incorporación [...que...] están presentes en casi todos los sistemas educativos destinados a las comunidades indígenas, ya que en forma explícita o implícita existe la creencia de que el único futuro posible para los pueblos latinoamericanos es su integración a la economía, las formas políticas, las costumbres y la organización social de los países del primer mundo, paradigma inalcanzable pero de todos modos irrenunciable. De ahí que el monolingüismo se trate como problema esencial, ya que a nadie escapa que quien habla en distinta lengua piensa también en forma diferente.”*⁹⁵⁹ Lo anterior es observable si se analiza con mayor detalle algunos aspectos pedagógicos de los programas educativos según las épocas aquí planteadas.

⁹⁵⁸ Los datos recabados, así como la información recopilada, han sido extraídas de los ilustrativos trabajos de Pilar Gonzalbo Aizpuru, coordinadora, *Educación rural e indígena en Iberoamérica*, El Colegio de México A.C., UNED, México, 1996; Zoraida Vázquez J., D. Tanck de Estrada, A. Staples, Fco. Arce Gurza, *Ensayos sobre historia de la educación en México*, El Colegio de México, a.C., 1981. Con respecto a la noción de colonialismo interno véanse los trabajos de González Casanova y Rodolfo Stavenhagen. Noción que refleja la reproducción de un colonialismo que hay entre un país y otro, pero esta vez se ejerce en el interior de un pueblo o un país, entre sus mismos pobladores.

⁹⁵⁹ Aizpuru, (1996), *Op. cit.*, pp. 22.

IV.3.2. Análisis epistemológico de la educación en México en las comunidades indígenas

Ahora bien para llevar a cabo el análisis de la educación en México y de sus materiales didácticos en las comunidades indígenas es necesario hacerlo a partir del ordenamiento de tres núcleos duros encontrados en los sistemas educativos, tanto en la época de la Colonia como en la actualidad en la llamada globalización. En este sentido proponemos llevar a cabo dicho análisis a partir de tres elementos esenciales y estructurales que se consideraron como los puntos básicos y constantes en los materiales didácticos, y que representan el sistema de creencias soteriológico del que hemos hablado. Se trata de una serie de imaginarios que representan los valores intrínsecos encontrados a lo largo de la historia de los materiales didácticos del mundo occidental. En suma, se trata de los contenidos y las premisas que fundamentan los programas educativos establecidos en la mayor parte de los países occidentales como en México y que pueden ser esquematizados a partir de las metáforas de; *Unidad, Control y Vacío*.

La Unidad funciona bajo la misma lógica que el concepto de doxa aquí esbozado, es decir, funciona como la doctrina inmersa en cada programa educativo. Se trata de las consignas educativas que deben ser respetadas y que por lo general no son cuestionadas. Como hemos visto la doxa es la parte que involucra al acto de fe y funge como credo constitutivo en los programas educativos. El control funciona en los programas educativos, como el *hexis* del que hemos hablado en el Capítulo I. Es la manera en la cual se conforman las dinámicas corporales, son las formas enseñadas en “las maneras”, las posturas y las disposiciones del cuerpo que están contenidas en cada programa e infraestructura educativos. Finalmente el vacío funciona como el *ethos* en los programas educativos, es decir, como la moral interiorizada que se debe respetar y reproducir. Se trata de la manera en que las cosas deben de realizarse, son los principios y valores morales básicos llevados a la práctica y que regula la conducta cotidiana.

Ciertamente estos tres aspectos se combinan y coexisten a lo largo de la elaboración de los programas educativos. Se trata de una serie de metáforas que nos permiten rastrear los puntos comunes a lo largo de la historia de la Conquista dóxica. Se trata de elementos que constituyen formas de pensar, de sentir, y de comportarse que se imponen al agente social o a la sociedad conformándose en valores que parecen ser necesariamente universales. Estas características subjetivas y comportamentales pueden ser consideradas como elementos pertenecientes a un habitus meta-histórico en los programas educativos y que se han manifestado sin excepción en todos los materiales didácticos aplicados a las comunidades indígenas. Estos serían sin duda los elementos principales que llevan a los niños indígenas a no encontrar los medios para una exitosa integración al sistema social, pero también se trata de elementos que conforman la Conquista

dóxica de la que hemos hablado aquí, al punto que terminan por ser aceptados y considerados como los valores y maneras de actuar únicos y necesarios para el mejoramiento de las condiciones sociales en las comunidades indígenas. Veamos un poco más con detalle cada una de estas nociones.

De la Unidad

La Unidad tiene que ver con la visión del mundo que favorece la existencia del pensamiento uniforme alrededor del cual fluyen los diversos aspectos del mundo social. Se trata del pensamiento característico del monoteísmo del que hemos hablado. Al mismo tiempo estamos hablando de una centralidad, ya sea en las instancias de decisión, de expresión y de intercambio. Ciertamente en una primera instancia la centralidad estaba conferida a la tierra, luego a Dios, finalmente al hombre y en la actualidad, esta centralidad se refleja en la institucionalidad y la burocracia especializada del sistema racionalista secular. La Unidad también la podemos encontrar en diversas representaciones (religiosa, política, social, económica y educativa), ya sea que se trate de la consideración a una sola divinidad, a un solo método científico, a un solo monarca, a un solo gobierno, a una sola cultura, a una sola raza, una sola Verdad. Esto incluso se refleja en los sistemas educativos con el fomento a la competitividad individual, más que al trabajo en equipo. Los alumnos aprenden a trabajar por sí solos pero no a conformar y resolver proyectos de manera colectiva en grupos diferenciados, concibiéndolo como parte de una misma colectividad. Se trata de la uniformidad, homogenización, individuación.

Del Control

Por otro lado el Control tiene que ver con todos los procesos de establecimiento de dispositivos de pacificación, adoctrinamiento del espíritu crítico y promoción de la iniciativa. Se trata de los modos de enseñanza que inculcan solamente el aprendizaje por memoria, sin llevarla a un ámbito de creación y creatividad, se inscriben en los procesos educativos que incitan al control y al sometimiento. La jerarquización de la autoridad escolar, los procedimientos de castigo son dinámicas que incitan al pastoreo y seguimiento en masa de los aprendices, sin una promoción a la autonomía, y sin sentido de la complementariedad. Sin lugar a dudas la lógica del control se dinamiza desde las altas esferas del establecimiento de una entidad divina magnánima e incuestionable, hasta la jerarquía del patriarcado en los grupos y familias (la Unidad). Asimismo, el Control tiene que ver con una concepción del mundo instaurada en el desarrollo particular de Occidente. Por ejemplo, con Newton y las bases de la enseñanza científica se consolidó la concepción de la naturaleza como una sustancia inerte, cuantificable, extensiva, mecánica y pasiva, extraña a la finalidad del hombre y por tanto controlable y manipulable por él mismo. Lo anterior se

puede asociar sobre todo a los intereses de los beneficiarios del poder de control que buscan dominar, transformar la Naturaleza y concebirla como una pura maquina al servicio del hombre (en masculino). En otras palabras, el mundo y la educación se han ido asociando a la *Técnica* que ayuda a perfeccionar los sentidos de los humanos para transformar el mundo. Ya no se trata de observar y adaptarse a la naturaleza, sino de construirla y producirla.⁹⁶⁰ De esta manera, los hechos y los datos de las ciencias naturales y sociales no son “naturales y objetivos”, sino que son contruidos y producidos por los dispositivos tecnológicos y experimentales puestos en pie por los científicos (naturales y sociales) creándose así el testimonio consensuado. Se pasan de dispositivos y saberes locales a hechos universales, por lo cual se consolida el método de cuantificación como la manera de crear y hacer creer que la naturaleza producida en laboratorios es la realidad y por tanto como susceptible de ser controlada y transformada. Por último la promoción de autoría de los conocimientos plantea una dinámica de control sobre quién posee la reproducción de los conocimientos. En otras palabras no hay un fomento a una sociedad anónima y dadivosa de sus conocimientos, sin búsqueda alguna de recompensa y gratitud, y más bien se promueve la instauración de una sociedad de control de la producción de conocimiento y la legitimidad de difundirlos.

Del Vacío

Finalmente, el vacío en cuanto a un concepto y noción del mundo ha repercutido principalmente en el proceso de racionalización del mundo y matematización de los procesos de construcción del conocimiento que ha deslegitimado otro tipo de saberes, como aquellos encontrados en las comunidades indígenas. El enaltecimiento de las cifras (en árabe *al-cif*, significa vacío) ha repercutido en el desarrollo del pensamiento lógico-formal, es decir en la construcción de diferencias formales que rechazan toda asociación a la construcción del conocimiento sensible y basado en la intuición, en la empatía, en las emociones, en el instinto, en lo no-previsible y racionalizable. Al aceptar el vacío en cuanto una noción y concepción del mundo se acepta que la Naturaleza es vacía, y por tanto se piensa poder desarrollar una concepción plenamente formal de la misma, sin constricción, ni contenido específico. Por tanto se ha llegado a la matematización de la naturaleza de donde Galileo y Newton fueron los mayores representantes. Así, la Forma del saber (el método) se convierte en el elemento más importante en los sistemas de construcción de conocimiento siendo así ontológica y lógicamente primera a la sustancia. Se pasa entonces a la

⁹⁶⁰ A este respecto se puede hablar de Boyle quien creó la tecnología experimental (la bomba de aire), a partir de ese momento se llegó a crear la naturaleza en un laboratorio en tanto que un sistema cerrado. Inventando el estilo empírico de una ciencia que influía en todos los ámbitos de la vida social y en los programas educativos mismos.

enseñanza, en oposición a un modo de educar asociado a lo sensible y subjetivo, a una concepción basada en lo formalizable y abstracto enalteciendo el sentido de competitividad y cuantificación de los logros. Por tanto las transformaciones en lo teórico, metodológico y práctico se reflejarán en los sistemas educativos de cualquier contexto geográfico que se apegue a estas premisas. Encontramos así en todo ello, que el habitus que conforma a los pueblos indígenas está en oposición a este mundo concebido de manera ordenada. Por el contrario como se ha podido ver en el anterior capítulo y como se verá más adelante, en las comunidades indígenas se favorece más la concepción de que la naturaleza es cualitativa y no plenamente matematizable, es un mundo concebido de manera no homogénea, ni lisa, se trata de un mundo complejo y diferenciado cualitativamente. Se trata evidentemente de un modo de pensamiento característico del politeísmo de valores y del pensamiento mágico. Esta visión no fue por mucho tiempo aceptable para los teólogos y los físicos, ya que no era posible concebir una ciencia si no se concebía el mundo de manera unidimensional, homogénea, plana y agregativa.⁹⁶¹

Estas características primordiales provenientes de un sistema mental que hemos llamado soteriológico están contenidas sin duda en las políticas educativas implantadas en los países occidentales y en este caso en México, y desde mucho tiempo atrás en la época colonial, en las guerras de independencia e incluso ya avanzado ya el siglo XXI. En la actualidad ciertamente ha habido algunos cambios en cuanto a la manera de concebir el mundo –diríamos que regresamos al reconocimiento de la existencia de un mundo concebido de manera plural y diversa (multiculturalidad)– que ciertamente ha influenciado en los nuevos programas educativos. Sin embargo, a pesar de ello sigue prevaleciendo el núcleo duro de este pensamiento soteriológico del que hemos hablado, y que se representan particularmente con las nociones aquí mencionadas. De este modo la relación entre estructuras educativas con un habitus específico, y pueblos indígenas asimilando constantemente el establecimiento de dichas políticas, conlleva como resultado lo que llamamos aquí una desigualdad social. En otras palabras, se puede observar que los programas

⁹⁶¹ Contrariamente a lo que se piensa de que la Iglesia fue un freno para el desarrollo científico y la mentalidad numérica, podemos afirmar que en el desarrollo escolástico sobre el pecado y el purgatorio se encuentran la transformación metodológica de un mundo esencialista y cualitativo a uno cuantitativo. Es decir, se pasó de la naturaleza cualitativa de los pecados, a la cuantificación de los días/años/siglos en el purgatorio, a la cuantificación de los pecados con relación a las oraciones de salvación y a la relación entre la penitencia y el dinero. Se trata así de la contabilidad del más allá, que se relaciona con la Topología y las Relaciones de Orden que sirven de fundamento en las matemáticas como lo establecieron Russell y Sinacoeur. Esta transformación no es anodina ya que marca el cambio de concebir una linealidad y un movimiento uniforme, encontrando causas directas y llegando a la explicación del mundo, algo impensable antes del siglo XIX. Newton al concebir la Naturaleza vacía, pudo aplicar y concretizar el proyecto euclidiano de la matematización del mundo. Las repercusiones llevan entonces a la dualidad en el análisis de lo local y lo concreto y al análisis de lo global y abstracto, un mundo pensado, como único y finito. Mientras que en la mayoría de los pueblos indígenas la tierra se concibe como una entidad viva, concreta y cualitativamente diferenciada, que debiese respetarse su vitalidad y diversidad y por tanto sólo describirla y comprenderla.

educativos implantados en los pueblos indígenas no corresponden a su visión y actitud mental frente al mundo. Todo lo contrario sucede con los actores que sí cuentan en su estructuración de vida con dicha forma de pensar, por lo que responden y actúan *ad hoc* al tipo de infraestructura fomentada en el sistema educativo, es decir un sistema que contiene un tipo de capital específico y que por herencia o educación familiar se ven provistos de él. Es en este sentido que se verán mayormente beneficiados con el establecimiento de dichas políticas educativas en sus territorios. En este caso han sido los criollos, los mestizos, los hijos de españoles en una primera instancia y después la mayoría de la clase acomodada urbana la cual ha heredado el capital sobre el cual se ha sustentado la elaboración de la infraestructura educativa nacional mexicana.

IV.3.3. Programas educativos y pedagogía en la Conquista Dóxima

De la Conquista dóxima espiritual: Primer Umbral de la secularización

Durante la Colonia la Iglesia católica estableció dos lógicas de conquista. Por un lado, estableció el registro legítimo y puntual de la población indígena, situación que tenía sin dudas vínculos con las necesidades financieras y administrativas. Por el otro lado, estableció mecanismos de evangelización poniendo énfasis en la instrucción cristiana de los menores, influyendo así en el tipo de política educativa (principalmente en la constitución de los materiales didácticos) pero también en los modos y formas permitidos para curar las enfermedades, y en la política del campo – principalmente en el tipo de riego impuesto y los productos permitidos en la producción y la siembra.⁹⁶²

CUADRO I

Época Colonial⁹⁶³ La Conquista dóxima espiritual

Los materiales pedagógicos analizados son: Los libros de Pedro de Gante, “*Catecismo de la doctrina cristiana*” y “*Cartilla para enseñar a leer*”, “*Las escrituras jeroglíficas*” de Jacobo de Testera y “*La Gramática*” de Nebrija.

UNIDAD

°- Los materiales didácticos se vinculaban con la educación confesional, a través de elementos ya sea visuales o auditivos, de manera que sintetizarán los mensajes religiosos y penetrarán con mayor impacto. Esto se mantuvo unido a los intereses del Estado, incluso después de las revoluciones liberales. Se puede encontrar una serie de figuras y signos con características muy simples, iluminadas con colores que enriquecían la representación de las figuras. A partir de este método iconográfico, el predicador podía utilizar el cuadro y señalar cada figura explicando el valor religioso implícito en cada uno de ellos, al mismo tiempo que se enseñaba la cultura hispánica. La eficacia del método gráfico tuvo que ver también con el hecho de que en las culturas indígenas, ya existía un gran avance con respecto al manejo de símbolos gráficos y su asociación concreta a la realidad.

°- Había también una mezcla de prácticas educativas con prácticas evangelizadoras, con el fin de llegar al postulado unívoco de una sola deidad y autoridad. En efecto, se puede observar en estos documentos, cómo los dibujos permitían ilustrar el rezo del Padre nuestro, el Ave María, y

⁹⁶² Es evidente que para tener un ámbito integral de este análisis faltaría por realizar un trabajo similar pero esta vez enfocándose en los ámbitos de la medicina, y en la alimentación y agricultura.

⁹⁶³ Información recabada principalmente en Zoraida Vázquez J., Tanck Estrada de D., Staples Anne, Arce Gurza Francisco (1981), *Op. cit.*, en Zoraida Vázquez J., “*El pensamiento renacentista español y los orígenes de la educación novohispana*” pp.11-26 y en D. Tanck de Estrada, “*Tensión en la torre de Marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano*”, pp. 27-100, así como en Pilar Gonzalbo Aizpuru, (1996), pp. 25-40 y pp. 45-104.

el credo católico. La interpretación de múltiples signos y figuras de orden católico fueron conformando representaciones simbólicas cada vez más concretas. Por ejemplo, el signo de negación en la lengua castellana estaba representado por una figura de cuya boca salía un punto rojo, tal cual es representado en los preceptos del Decálogo. Los numerales, por ejemplo, estaban expresados por círculos superpuestos que indicaban la cantidad u orden, asociando dichos símbolos a la disciplina católica y el orden educativo. Así, la utilización del rojo y de los numerales se fue asociando a lo indeseable y a la negación, fomentando una cultura del sometimiento y la abnegación, presente todavía en la actualidad.

°- Los materiales también fomentaban la competitividad entre los individuos, desde los primeros años de edad. La estrategia más usada era poner a competir a los alumnos, a partir de juegos en donde se buscaba seleccionar las palabras nahuas para explicar los misterios de la fe cristiana (*Diosé, sanctomé, cristianoyotl*). No se trataba de juegos donde se buscaba la solución en grupo, sino de manera individual. Así, se individualizaban las competencias y las virtudes de cada alumno, jerarquizando la relación entre los mismos alumnos.

CONTROL

°- Confirieron a los indígenas el estatus de sujetos necesitados de tutela. Dicha función de tutela fue asignada a la Iglesia confinando así la educación en manos de religiosos. El estatus de los indios permitía un proceso de distinción jerarquizada y, por tanto, de sometimiento. Se aceptaba así, que la educación de los indios fuera diferente a la de los criollos. Como los autóctonos, los franciscanos plantearon la distinción entre educación para los nobles (Calmécac) y educación para el pueblo (tepolchcalli). Así, se mantuvo la educación estratificada ya existente en los pueblos indígenas, a partir de los materiales de enseñanza que estaban únicamente destinados a los hijos de los principales o caciques, para que más adelante estos mismos actuaran como instructores. Dicho grupo social manejaba la escritura fonética, lo que facilitó la instrucción del alfabeto fonológico castellano. Este hecho fue importante para la conquista dóxica y la facilidad de implantación de una educación estratificada, en donde el padre, cura o maestro se encontraban en la esfera más altamente respetada.

°- Se programó el aprendizaje de la lengua castellana, aunque los mismos religiosos aprendieron las lenguas vernáculas, tanto por necesidad como por interés religioso. Así, no solamente se podía difundir con éxito a partir de materiales visuales, sino que se podía utilizar la comunicación oral ya existente en la región. Hecho importante para la conquista dóxica cristiana, ya que el relato o credo y, por tanto, los valores inscritos en ellos, se repetían tantas veces hasta que se enraizaran a lo largo de las generaciones. Así, la atención y el desarrollo de la memoria eran indispensables para aprender bien la lengua, sin llevarlo hasta el sentido crítico. Se combatía la relajación disciplinaria y la ignorancia del clero, por lo que se fomentaban la creación de sacerdocios disciplinarios con pretensiones a mayor nivel intelectual. Además de leer y escribir, los pupilos debían aprender los principios de piedad cristiana (después civismo).

°- Se organizaban con los materiales didácticos, concursos y certámenes poéticos, de gramática, buscando fomentar una mayor agilidad para expresarse en verso (hexis), y una manera de adquirir habilidad de expresión y réplica. Se llegó al establecimiento de “la aristocracia del talento.”

VACIO

°- A pesar de que la herramienta oral era de gran eficacia, se consideraba una herramienta

inferior a la enseñanza escrita, así, el cálculo como la palabra escrita, tenían un prestigio inmenso, por tanto la enseñanza del saber se basó en estas características y se dio gran énfasis a la gramática.

°- Se difundió la educación universal al mismo tiempo que se fomentaba la educación individualista, en la medida que cada uno se le asignaban capacidades diferentes.

°- Mezcla de fantasía y realidad, superstición y nuevos conocimientos

Como se puede observar en Cuadro I, los programas educativos aplicados a los pueblos indígenas durante la época colonial tenían como fuente de preocupación la transmisión de los preceptos católicos y cristianos, de evangelizar y por tanto tomar cualquier estrategia necesaria para llegar a este propósito. La facilidad de la imposición de los programas tuvo que ver con la adopción de un sistema ya establecido durante la época prehispánica, que también se construía con base a los elementos religiosos, de distinción y de autoridad. No obstante la adaptación de los programas educativos durante la colonia de los antiguos programas, se caracterizó por la fuerte propensión a la disciplina y obediencia e individualismo, así como la separación de instancias entre creencias autóctonas y creencias cristianas. En este sentido hubo una imposición dóxica a partir del sometimiento y rigurosidad de los materiales y métodos pedagógicos. Así mismo, se puede observar en los materiales analizados que la mayor parte de los elementos gráficos en los materiales didácticos presentaban símbolos que expresaban cierta brutalidad y que tenían un impacto directo en el adoctrinamiento de los alumnos.

Hay dos características principales durante la época de la colonia:

- a) la instrucción y la doctrina de tipo clasista;
- b) dibujos con tramas de carácter altamente religioso.

Lo anterior nos permite tener en cuenta las razones que sostienen pedagógicamente el contenido educativo de los materiales didácticos utilizados durante la Colonia, pero también tener presentes las bases a partir de las cuales se inició la educación básica para los indígenas en la época independentista (Cuadro No. 2). El objetivo durante la colonia fue principalmente evangelizar más que castellanizar, de manera que se asentaron los primeros resquicios de distinción entre dos tipos de transmisión de conocimientos, a partir de lenguas diferentes. En este sentido, en lo general predominó el criterio de evangelizar a los indios, aunque ello repercutiera en una generación de ignorancia del mismo castellano. Pues lo que importaba, era que el adoctrinamiento tuviera caracteres dóxicos, es decir, que pudiera a como diera lugar erradicar las creencias que traían con ellos los autóctonos. Hubo una gran ausencia del fomento al cuestionamiento de lo enseñado. Vimos de manera breve de qué manera se discutía en trono a las políticas de evangelización a través

de la castellanización, o bien a partir de las lenguas vernáculas, pero lo importante cualquiera que sea el caso de referencia, es que los métodos pedagógicos más que nada favorecían el aprendizaje y la repetición de los caracteres lingüísticos, es decir, se tenían habilidades de lectura y escritura, pero no suficientes para entender concretamente lo que se leía o lo que se escribía. Así se podría decir que, *“han transcurrido más de cuatro siglos y los procedimientos empleados son, en el fondo, muy similares. Parece que se ha permanecido al margen del desarrollo de los métodos pedagógicos en lo que a la enseñanza de segunda lengua se refiere.”*⁹⁶⁴ Y más aún en la enseñanza de una educación intercultural integral y completa; tema de nuestro último apartado.

De la Imposición del Racismo de la inteligencia: Segundo Umbral de la secularización

Como se planteó en el capítulo anterior el segundo umbral de secularización significa esta separación que se hizo durante la Conquista dóxica a partir de la independencia, en donde se establecieron las reglas claras de distinción entre lo público y lo privado. Así bajo la bandera de la unificación nacional, las creencias y las costumbres indígenas permanecieron la mayor parte del tiempo encajonadas al ámbito de lo privado, sin tener mayor oportunidad de participar en el espacio público. Ciertamente se fomentaba la participación a partir de la ciudadanía, pero esta ciudadanía no era en nada una ciudadanía étnica como algunos autores suelen llamarla (Guillermo de la Peña) sino que era una ciudadanía impuesta bajo las reglas y normas arbitrarias que dictaminaba la República y sus gestores.

Así, podemos observar que durante el México independiente el objetivo, sin lugar a dudas, era reforzar las creencias liberales, políticas y laicas de la época. La Conquista dóxica durante este periodo, también se tradujo por medio de los diferentes materiales didácticos que pudieron llegar a las comunidades indígenas. Durante este periodo no hubo realmente un trabajo de elaboración de materiales didácticos específicos para los pueblos Indígenas, que permitiera paliar la brecha entre un capital educativo exitoso en las regiones urbanas, y una pobre adquisición de dicho capital en las zonas rurales indígenas.

Como podemos observar, en el Cuadro II, las grandes preocupaciones durante toda esta época son la conformación de la consciencia nacional y una república en constante progreso y desarrollo. Así, no nada más se trataba de asuntos importantes para la nación la elaboración de programas educativos en donde se integrara al indígena, sino que se trataba de promover a toda costa el aprendizaje racional de los fenómenos, la adquisición de conocimientos comprobables que dieran sustento a las observaciones. Los conocimientos en el interior de las comunidades pocas

⁹⁶⁴ Bravo Ahuja G., *La enseñanza del español a los indígenas Mexicanos, los materiales didácticos*, El Colegio de México, a.c. México, 1977, p.55.

veces fueron valorados, y se fomentó un sistema escolarizado que no tuviera ninguna distinción de clase, de género y de raza, a partir de la imposición de valores propios a una clase educada, urbanizada y enriquecida de valores universales. Incluso habría que recordar que los apellidos extranjeros en los inicios de la época eran sinónimos de prestigio y conocimientos, por ejemplo los apellidos franceses eran valorados porque simbolizaban un mundo elevadamente cultural y católico, sin olvidar los apellidos alemanes, ingleses y españoles entre los más “cotizados.” En suma, veamos las principales características y principios planteados durante este periodo.

CUADRO II

Época Independentista/ Nacionalista⁹⁶⁵ Imposición del Racismo de la inteligencia⁹⁶⁶

Los materiales pedagógicos analizados son: las cartillas llamadas: “*Sistema de Enseñanza Mutua para las Escuelas de Primeras Letras de los Estados de la República Mexicana*” y “*Lectura y escritura simultáneas*” de Carrillo; los materiales utilizados en el “*Sistema de enseñanza mutua*”, “*Escribe y lee*”, de Enrique Laubscher, “*Método Rébsamen de Escritura-lectura*” de Enrique Rébsamen. “*Ley de Instrucción rudimentaria*” de Torres Quintero, “*Cartillas de primeras letras*”, de Vasconcelos, y los documentos usados por William C. Townsend del *Instituto lingüístico de Verano*.

UNIDAD

°- Se fundamentó el valor en la concepción liberal del individuo como sujeto de derecho, de forma universal, en este sentido las ilustraciones rara vez presentaban figuras e imágenes elaborando una actividad de manera colectiva. Los dibujos e imágenes siempre estaban aislados (sillas, mesas, etc.) y sin una representación clara de su interrelación con los demás elementos de su entorno. Asimismo, las ilustraciones encontradas en las páginas interiores retrataban un ambiente urbano el cual, sin duda alguna, tenía un impacto negativo y creaba desconcierto en los niños indígenas, ya que se trataba de un mundo totalmente lejano al suyo.

°- Apenas se distinguió una educación especial al indígena, sin embargo, en estos materiales siempre se presentaban imágenes de individuos (pocas veces grupos), muy diferentes en apariencia con quienes los niños indígenas interactuaban en la realidad. En otras palabras, los

⁹⁶⁵ Véase Anne Staples, *Panorama educativo al comienzo de la vida independiente*, pp. 101-144, Francisco Arce Gurza, “*En busca de una educación revolucionaria: (1924-1934)*”, pp. 145-189, en Zoraida Vázquez J., Tanck Estrada de D., Staples Anne, Arce Gurza Francisco (1981), *Op. cit.*; así como en Aizpuru, (1996), *Op. cit.*, pp. 109- 177.

⁹⁶⁶ El racismo de la inteligencia consiste en “*la distinción que ejerce la clase dominante a partir de una serie de propiedades que dependen principalmente de la transmisión cultural, que parece darse de manera natural e innata. Se trata de una justificación del orden dominante, con el fin de legitimar un sentimiento de superioridad. Es una esencia dominante que descansa en la posesión de títulos escolares, que garantizan la inteligencia, y que se presenta bajo formas eufemizadas como la cientifización del discurso. Y no sólo porque la ciencia representa la forma dominante del discurso legítimo, sino también porque es legitimada por una supuesta inteligencia que pretende gobernar y se fundamenta a partir de la competencia científica. Se trata de una sociedad fundada sobre la discriminación con base en la inteligencia que mide el sistema escolar a través de los exámenes, u otras pruebas escolares.*” Cf. Bourdieu, (1981), *Op. cit.*, p. 243.

materiales prácticamente estaban diseñados para un ámbito urbano, en donde la educación campesina, indígena, permaneció al margen de dichos materiales. Las mismas portadas de los libros de métodos de enseñanza, mostraban a través de sus ilustraciones la diferencia entre un niño urbano y un niño rural, ya sea desde la vestimenta hasta los rostros que se presentaban en dichas portadas, correspondientes a un ambiente urbano.

°- Sin duda, hasta finales de 1970 se comenzó a tener conciencia de la necesidad de los libros de texto bilingües. Hasta entonces, la redacción y la planeación de los materiales didácticos mostraban la firme intención de castellanizar, sin hacer una mínima referencia a la cultura indígena, en las imágenes o ejemplos utilizados. De hecho, los materiales didácticos realizados durante esta época iniciaron toda una tradición negativa hacia las lenguas indígenas, es decir, se promovió el uso indiscriminado del español en cualquier zona del país. Puesto que los Indios eran un estorbo para los proyectos de progreso y de unidad nacional de los gobiernos del XIX y parte del XX, lo único a lo que se podía aludir en referencia a ellos era cuando se enaltecía la cultura prehispánica.

°- Existía una fuerte preocupación por elaborar materiales didácticos, que mostraran a través de los diálogos, los utensilios, las imágenes de los libros, la importancia de una ciudadanía instruida, y de la población citadina en la vida nacional. La cultura y la propiedad privada fundamentos esenciales para la participación ciudadana.

°- Propuesta de castellanización (Mexicanizar a los indios como decía el presidente López Portillo). Durante el XIX, la escuela fue aprovechada por los grupos ladinizados, capaces de incorporarse a la vida moderna, es decir, en razón de su fuerte capital global que correspondía al habitus de la época.

°- Construcción de *dignificación* de la labor del maestro, hasta llegar a la magnanimidad.

CONTROL

°- Durante el siglo XX se promovieron materiales educativos en el campo con premisas modernizadoras. Se llevaron a cabo los internados indígenas, destinados a jóvenes promotores en sus propias comunidades. Aún así, todos ellos promovían ejercicios rígidos y no muy adecuados a realidades indígenas, como los ejercicios de caligrafía en letras minúsculas manuscritas, fácilmente realizables en un contexto urbano, pero poco practicado en el contexto rural. Se trató también, de enseñar el español a los indígenas a partir de situaciones verdaderas y reales, que fueran propicias para hablar, pero estas situaciones sólo se remitían a contextos de trabajo o económicos, y no necesariamente identitarios.

°- Mandar era la única manera de procurar una cultura esmerada. En este sentido, el indígena del México independiente continuaría aprendiendo, “como lo hiciera con las primeras oraciones en tiempos de Fray Pedro: memorizando, aprendiendo sin comprender, repitiendo palabras españolas que para él no tenían sentido alguno.”⁹⁶⁷

°- Se promovió a los misioneros laicos y a la enseñanza del aprovechamiento de los recursos locales, obras de asistencia local. (Un salvador laico con evocación y actitud religiosa de otros tiempos).

°- Predomina la corriente reformista que ve en la educación un camino seguro para alcanzar mayor bienestar y la constitución de un Estado más fuerte. La preocupación sobre la educación

⁹⁶⁷ Zoraida Vázquez J., Tanck Estrada de D., Staples Anne, Arce Gurza Francisco (1981), *Op. cit.*, p. 73.

está ligada a la salud política y económica del gobierno.

°- Imponer el decoro y la disciplina en la educación, encausada a lo militar (sobretudo en los primeros años de la República). Mandar era la única manera de procurar una cultura esmerada.

VACIO

°- En los documentos se insistía en la necesidad de incluir al pueblo en la educación, actualizando la cultura humanista en las minorías letradas. Así, se creó la Escuela rural mexicana, con un enfoque principalmente social. Se trataba de llegar al pueblo con un tipo de espiritualidad específica, canalizada hacia el mundo moderno, sin que, por tanto, se buscara destacar los contenidos de expresión de las culturas indígenas.

°- Los símbolos, situaciones y oraciones contenidas en los ejercicios, fomentaban valores cimentados en la urbanidad, el honor, el civismo, las aritméticas y la “cientificidad” de los conocimientos, y no precisamente la interrelación con el campo, la naturaleza y el entorno, en donde la mayoría de los indígenas vivía.

°- Todo el discurso estaba construido en torno al progreso de la civilización, por tanto se necesitaba medir y calificar los grados de progreso en el conocimiento, aumentando cada vez más la exigencia para calificar y medir. Cada error se castigaba de manera punitiva y no de manera compensatoria.

°- El objetivo era reemplazar la estructura mental producto del dogmatismo, por un espíritu de investigación y duda.

Esta dinámica no ha sido totalmente erradicada, pues se puede entender la gran efervescencia en la actualidad de realizar estudios de posgrado en el extranjero para mejorar en la adquisición de un “capital científico y académico.” Fue a partir de este periodo que empezó a ser cada vez más acentuada la distancia entre un grupo y otro. Las primeras manifestaciones de un tipo de racismo de la inteligencia, fue el hecho de que los materiales didácticos para la educación de los indígenas llegasen con un español indiscriminado y poco entendible en dichas zonas. Así, el problema fundamental con respecto a las barreras lingüísticas entre los indígenas y los que hablaban español que emergió con la Conquista, continuó en el México independiente.

De la Violencia simbólica Globalizada: Umbral de la secularización multiculturalista

Finalmente (véase Cuadro No. III), se puede observar que las políticas multiculturales han sido el resultado de una necesidad de los tiempos de globalización, en donde los campos de la cultura y lo simbólico, así como los temas de la pluralidad cultural tienen mayor peso en las agendas de los organismos internacionales. En efecto, desde la década de los noventa, la preocupación por los derechos culturales ha ido en aumento, así como las políticas multiculturales. Sin embargo, este cambio significativo no ha podido separar los procesos de la violencia simbólica que aún yace en la construcción y aplicación de los programas educativos aplicados a los pueblos indígenas.

No se deben ignorar y desconocer los avances realizados en los manuales y materiales didácticos para la enseñanza, principalmente, del español a los indígenas mexicanos. Sin embargo, si dichos avances no se compaginan con la conciencia de que existen ciertas lógicas familiares que son diferentes con respecto a los programas educativos, el proceso de transmisión de conocimientos y de inserción social resulta poco eficaz. Cabe mencionar que ningún material didáctico utiliza los saberes locales y tradicionales para generar un conocimiento específico al mundo en que viven los niños indígenas.

CUADRO III

Época contemporánea⁹⁶⁸ Violencia simbólica globalizada

Los materiales pedagógicos analizados son: “*La educación intercultural bilingüe, cuaderno de trabajo para los niños y niñas de educación primaria indígena : quinto y sexto grados chontal*” traducción Norma de la Cruz López, *quinto y sexto grados tseltal, tercero y cuarto grados: náhuatl de Puebla*, traducción Angeles Hernández Bautista, Fidel Martínez Alta Maurilio Montalvo, “*La educación intercultural bilingüe cuaderno de trabajo para las niñas y los niños de educación primaria indígena: tercero y cuarto grados: náhuatl de la Huasteca*”; traducción Agustín de la Cruz María, Ambrosio Bautista Gómez, coordinados por Víctor D. Mora Sandoval.

UNIDAD

- °- Los documentos se esfuerzan por mostrar un reconocimiento de la pluralidad étnica, cultural y lingüística, ilustrando con dibujos, frases y ejemplos una diversidad cultural, como por ejemplo las frases que hay que completar, indicando su lugar de origen.
- °- En los documentos, encontramos iniciativas de educación menos uniformes que integran sus peculiaridades culturales y lingüísticas, para la promoción del desarrollo en el interior de las comunidades. De esta manera se busca hacer la integración por el lado subjetivo de la representatividad, en los esquemas y en los juegos utilizados. Se trata de leyes especiales para reconocer derechos y promover el desarrollo de las comunidades indígenas y protección de su cultura.
- °- Reforma de enseñanza bilingüe, que presupone una heterogeneidad, pero promueve la unidad nacional en la diversidad, como si se respondiese a una nación originaria.

CONTROL

⁹⁶⁸ Los datos recabados, así como la información recopilada, han sido extraídas de los ilustrativos trabajos de Pilar Gonzalbo Aizpuru, (1996); *Op. cit.*, Josefina Zoraida Vázquez, D. Tanck de Estrada, A. Staples, Francisco Arce Gurza, (1981), *Op. cit.* Otros ejemplos los encontramos en Félix Patzi Paco, “Etnofagia estatal, Modernas Formas de Violencia Simbólica (Una aproximación al análisis de la Reforma educativa)”, en Suarez Hugo José, Gutiérrez Aguilar Raquel, García Linera Alvaro, Benaente Claudia, Patzi Paco Felix, Prada Alcoreza Raúl, *Bourdieu Leído desde el sur*, Plural editores, Bolivia 2000.

°- La apropiación de la noción de multiculturalidad, ha partido de una autocrítica de la incapacidad a controlar la heterogeneidad y su ausencia de integridad, por tanto se plantea promover la diversidad como proceso de integración global a valores impuestos de manera universal, refuncionalizando el localismo por el *bias* del aspecto cultural, pero no a niveles de participación en la constitución de la nación.

°- Lo multicultural procura cambiar la diversidad de las experiencias culturales con la producción y difusión masiva de los bienes culturales. La educación se realiza también a partir de otros medios, como los medios de comunicación, en donde se difunde un *habitus* específico que no constituye una homología con los nuevos programas educativos, por tanto el indígena sólo aparece en la mayoría de las veces como objeto cultural y no como agente social. Se trata de una dominación a partir de la difusión de valores, creencias y rescate de las experiencias locales o prácticas ancestrales, refuncionalizando la lógica de la modernidad.

VACIO

°- Bajo el mismo parámetro de la cientificidad se pretende reformar la educación indígena. En este sentido, no hay una operacionalización de las lenguas indígenas, éstas sólo fungen como elementos de un folclorismo globalizado.

°- Imposición de valores universales a lo local (democracia, economía de mercado, estilos de vida), maquillados con la producción y la selección de signos, decorados con símbolos antiquísimos y paisajes artesanales. Se produce la imagen de la sociedad en sistemas cerrados.

Así observamos, la conformación de los elementos de comportamiento inscritos en los materiales didácticos corresponde en mayor medida a tradiciones y formas de educación de los niños de las culturas mestizas, urbanas y con condiciones de vida *ad-hoc* a los valores, formas de pensar y organizar, instruidas en la escuela. Son ellos los que tienen en realidad mayores posibilidades de insertarse en una movilidad social y mejorar sus condiciones a partir del aprendizaje en las escuelas oficiales. Tal parece, que si la estructura del sistema educativo oficial estuviera hecha para que sean los niños de los dominantes, los que realmente obtengan provecho y el éxito en los programas educativos establecidos.

IV. 4. Reproducción Social, Doxa y Agenciamiento

“En el terreno de la comprensión real y en la práctica de propuestas educativas alternativas se comprueba que existen grandes vacíos e incertidumbres para configurar realmente un diseño curricular que permita incorporar y atender la riqueza de la diversidad en la escuela primaria intercultural bilingüe.”

León A.⁹⁶⁹

De lo anterior podemos observar como primer enfoque que en el interior de las políticas aplicadas a los pueblos indios, se enfrentaron dos modos distintos de concebir el mundo o dos sistemas de reproducción cultural diferentes –el indígena y el europeo. Situación que repercutió en la constitución de ciertos espacios de desigualdad social, al tiempo que construyó paulatinamente espacios de integración, mezcla y combinación en diversos aspectos de los sistemas de reproducción cultural, creando complejos espacios sociales que son solamente analizables en las lógicas de la vida cotidiana. Esta lógica tiene sus más claras raíces durante la era del integracionismo a través de la influencia que tuvo la ideología liberal ilustrada en la vida política de México desde mediados del siglo XVIII. Asimismo, sin duda refleja un sistema de reproducción cultural dominante y contraria a la existente en las comunidades indígenas.⁹⁷⁰ Esto sin duda ha estado asociado a formas de creer y pensar, es decir, a sistemas de creencias que legitiman las políticas establecidas y los proyectos de desarrollo que se conciben tanto en las poblaciones que se adhieren y se aplican, como en las instancias dominantes (de ahí que se pretendan universales). Esto, lejos de coincidir con formas de organización económica y productiva de las comunidades indígenas, con el fin de encontrar una integración óptima a dichas políticas, más bien ha repercutido en espacios de marginalización y desigualdad social cada vez más exacerbados.

Cabe mencionar igualmente que en el periodo de análisis planteado (1820-2003) la construcción de México como moderno Estado-Nación durante el siglo XIX acentuó las transformaciones de las sociedades indígenas, debido a la política de la ciudadanía de la población indígena. Un ideal que sin duda había sido heredado de una ideología contractualista europea, y que con el tiempo al legitimarse con tanta fuerza se convirtió en un sistema de creencias que no ha permitido un cuestionamiento al menos en los principios que la sustentan (una igualdad social para todos a partir del sufragio universal). Junto con este proyecto y las políticas educativas, sin duda, han estado asociadas las prohibiciones del uso de la lengua indígena en diferentes

⁹⁶⁹ León Trujillo, A., (2005), *Op. cit.*

⁹⁷⁰ Podemos aunar mencionando por ejemplo, la política de enajenación de tierras baldías en el siglo XIX, que se realizaron en la mayoría de los territorios indígenas con el fin de impulsar el crecimiento de la agricultura y la ganadería empresarial (en lo concerniente a las políticas del campo), o bien la deslegitimación de cualquier saber médico vinculado a la tradición étnica-indígena (indolencia por ejemplo del uso de plantas y productos naturales localizadas en las comunidades indígenas para funciones curativas).

momentos (a veces por las instancias gubernamentales, a veces por los mismos miembros de las comunidades), así como la constitución de sistemas políticos de representatividad colectiva, que ha beneficiado principalmente a los adherentes al proyecto vertiente del racionalismo secular (liberales y conservadores conjuntos), así como aquel vertiente de la Institución cristiana, principalmente la Iglesia católica. El último bastión de dichas negaciones tiene que ver con el no-reconocimiento del derecho colectivo de los pueblos en el cual las comunidades indígenas están involucradas.

El haber hecho referencia a estos breves ejemplos en materia de políticas aplicadas a las comunidades indígenas en ciertos periodos de la historia, sin duda bien conocidas por muchos especialistas, no deben ser analizadas simplemente desde el aspecto económico, enfoque hartamente analizado en diferentes monografías y estudios socio-históricos, sino hacer énfasis en el hecho que junto con estas políticas de por sí, segregacionistas e integracionistas con respecto a las comunidades indígenas, se construyeron cada vez con mayor arraigo sistemas de reproducción cultural en conflicto (representados por los sistemas de creencias) y repercutiendo así en la conformación de una variabilidad de identidades (sentidos de la acción). Este hecho incitó la constitución de sistemas de creencias diversificados y formas de vivir menos que fortalecieron las contradicciones entre el sistema de reproducción cultural característica de la política liberal, estatal o eclesial y los sistemas de reproducción indígena existentes.

Como se ha dicho desde el principio desde la perspectiva de este trabajo, este fenómeno de dominación de uno sobre otro se debe, sin duda, al hecho que al tener instrumentos intelectuales adecuados al sistema de creencias implícito en el sistema educativo, se puede aprovechar mejor lo que se aprende en el lugar de impartición de dichos conocimiento, valores y morales. Estos instrumentos son aprendidos gracias a las interacciones sociales de las cuales están más beneficiadas las llamadas elites en el interior de sus familias, empezando con el lenguaje y aptitudes físicas aprendidas en su entorno (libros, obras de arte, viajes, acceso a los medios de comunicación dominantes, etc.) hasta llegar al aula, pues es justamente en ella donde encontramos la adecuación con la estructura del sistema familiar y educativo.⁹⁷¹ Así, la buena integración de un niño al sistema educativo y por ende al mejoramiento de su condición social depende de la obtención de un habitus específico que corresponda al habitus dominante en el espacio social. En otras palabras no solo depende que se la *crean* sino que de igual modo tengan los elementos para alimentar su creencia. Se trata por tanto de la obtención de una serie de creencias, valores, prácticas que se han conformado históricamente en un individuo o en una sociedad, y que permite comprender la interacción de las estructuras históricas y relaciones objetivas con los contextos del presente y los comportamientos

⁹⁷¹ Habría que observar lo que sucedería si en una comunidad urbana mestiza se enseñara la herbolaria tradicional indígena y asociarlos con los rendimientos de los indígenas y de los no-indígenas.

subjetivos. Se trata en efecto, de una adquisición histórica de comportamiento y perceptiva totalizante que se van interiorizando a lo largo del tiempo y que repercute en la producción social y en las lógicas de la acción de los grupos concernidos.

Es en este sentido que insistimos que a lo largo de los siglos se fueron conformando una serie de valores dominantes que se inscribieron en los programas educativos y que permean toda la estructura educativa del país. Se puede afirmar que la construcción de los materiales didácticos que han predominado en los últimos cinco siglos expresan la imposición de una lógica específica sobre las demás. Es a través de tantos siglos de educación que los materiales didácticos han favorecido una serie de valores contenidos en el habitus de los dominantes. Asimismo ha logrado que haya una aceptación total, por parte de los grupos indígenas, de que la mejor manera de salir adelante en el proceso de marginalidad es llegar a cumplir con los requisitos que se demandan en los programas educativos oficiales. La pregunta es saber si realmente dichos grupos se encuentran en las condiciones simbólicas, materiales de hacerlo.

Proceso Cognoscitivo de equilibración y adaptación en la Conquista dóxica

Sobre este particular, lo que ahora toca por observar es la manera en que esta misma lógica de los habitus socio-históricos pueden explicar los procesos de educación y la constitución de un tipo de desarrollo, ya sea por parte de las políticas educativas impuestas por las instancias gubernamentales, ya sea que se trate de las alternativas educativas dadas por los pueblos indígenas. En otras palabras es ahora necesario observar la relación entre las políticas educativas impuestas a los pueblos indígenas, y la respuesta que éstos hacen de ellas, en un proceso que podríamos llamar cognoscitivo de respuestas dadas.⁹⁷² Al respecto habría que señalar que se parte de la idea de que la estructuración de los conocimientos sucede de modos imprevisibles, múltiples y continuamente renovados. Es decir, una lógica de sistemas. En este enfoque el sujeto estructura al mundo a medida que estructura sus propios instrumentos de asimilación y por tanto, una de las cuestiones centrales de esta epistemología es dar cuenta de cómo se van elaborando las estructuras lógicas y las respuestas dadas. El sujeto aún en la escena del conocimiento “acabado” y relativamente estable permanece como actor y no como autor de la trama en la que está pudiéndose retirar una vez montada la obra (véase la lógica del guardagujas de Weber). Es importante insistir que el

⁹⁷² Para profundizar más al respecto desde el aporte de Piaget, Jean y Rolando García, *Hacia una lógica de significaciones*, con la colaboración de L. Banks, Gedisa, Barcelona, 1997. Véase también la obra de Gil Antón, Manuel, *Conocimiento científico y acción social crítica epistemológica a la concepción de ciencia en Max Weber*, con un prólogo de Rolando García, Gedisa, Barcelona, 1997; Cortés Cáceres, Fernando, (may-agto. 1991), *Op. cit.*, pp. 365-373; García, Rolando y Fernando Cortés (coord.), (1997), *Op. cit.*; Hugo Eréchiga, *Jean Piaget: epistemólogo y filósofo de la ciencia. Dos textos sobre Jean Piaget*, México Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados, Instituto Politécnico Nacional 1996.

conocimiento así como el sujeto son considerados en esta epistemología como un proceso y no como un estado permanente. La crítica va en el sentido que la mayor parte de las definiciones sobre la construcción del conocimiento, y sus respuestas se refieren a un ser humano adulto, “civilizado” concatenadamente según las épocas.⁹⁷³ Vale mencionar igualmente que Piaget revoluciona la epistemología al decir que las estructuras experienciales y del conocimiento están elaboradas, están estructuradas y construidas por el sujeto, a partir de las acciones que establece con los objetos y su medio ambiente. Ni están dadas, ni se adquieren por experiencia simple, ni directamente de los objetos. Implican, para conseguirse, una actividad del sujeto que está lejos de una reducción a la limitación o copia de los procesos. Es en este sentido que podemos observar que la experiencia tanto de los pueblos indígenas con respecto a los programas educativos, y a su vez las instancias encargadas de dichos programas, no son una imitación que se comprueban con el tiempo, sino procesos que se están reelaborando constantemente. Hay puntos comunes pero cada vez se complejizan en este proceso de acumulación de conocimiento específico al contexto en el que se hace referencia. De esta manera podemos entender que prevalecen a pesar de los cambios realizados durante cada época elementos constitutivos de los primeros programas educativos.⁹⁷⁴ Ahora bien, a decir de Cortés⁹⁷⁵ el concepto de la equilibración en Piaget no es muy comprensible, pero austeramente se puede decir que el término de equilibración se refiere a los periodos de relativa estabilidad de las estructuras, que corresponden a un equilibrio dinámico.

La pregunta sería ¿cómo se pasa de ciertos estados de equilibración a otros, cualitativamente diferentes, y cuáles son los mecanismos reguladores de los múltiples desequilibrios y sucesivas re-equilibraciones? Para la problemática aquí planteada se trata de conocer los momentos que plantean dicha dinámica. Sin lugar a dudas esta reflexión se puede

⁹⁷³ De hecho hay quienes siguen considerando (tanto académicos como la vulgata) que el ser humano de la actualidad es superior que el de hace más de 10 000 años, cuando de lo que se trata es de la acumulación de ciertos tipos de técnicas en detrimento de otras. Piaget como Bourdieu pugnan por el estudio de la relación y no la dicotomía de los problemas epistemológicos y del conocimiento, es decir, se trata de estudiarlos en etapas, desde la génesis y sin considerar necesariamente un punto de partida absoluto, hasta su proceso de arribo en el momento de estudio. De esta manera el estudio de cualquier proceso se puede llevar a cabo desde que el individuo, la sociedad, los procesos de conocimiento o los programas educativos nacen haciendo referencia a los procesos constitutivos en etapas (concatenadamente). En esta búsqueda siempre estará presente el estudio de la relación entre lo genético y lo estructural, la compleja articulación entre lo diacrónico y lo sincrónico, es decir, es la continuidad y no la reducción de lo cognitivo como forma de vida, en donde constantemente estamos construyendo conocimiento, saberes y experiencias. Como veremos más adelante esto responde al proceso de construcción de la Identidad.

⁹⁷⁴ Piaget trata de demostrar que las estructuras cognitivas derivan de los mecanismos más generales de la coordinación de las acciones. A partir de estas formulaciones, la epistemología genética crítica las creencias que estipulan que no hay relación entre la formación de las nociones y operaciones en los estadios más elementales y su evolución en los estadios superiores. Al contrario todo desarrollo cognitivo implica una integración, hasta los estadios superiores de ciertos vínculos cuya naturaleza no se explica sino a través de los estadios elementales.

⁹⁷⁵ Cortés, (1991), *Op. cit.*

constatar en cada periodo mencionado anteriormente en la constitución de los umbrales de secularización, por ejemplo aquel referido a principios del siglo XVIII (racionalismo-secular). En esta época, las reformas educativas que se llevaron a cabo, aunque escasas y muy limitadas prepararon y antecedieron el cambio en los programas educativos que se iban a realizar durante el periodo siguiente en la época de la independencia y el nacionalismo mexicanos, así como, sucedió de la misma manera en los años setenta y ochenta del siglo XX, en donde una serie de manifestaciones tanto de los grupos étnicos, como de los académicos plantearon las consecuencias poco deseadas de los programas educativos realizados desde los años treinta. Hecho que antecedió y preparó los cambios en materia educativa para los pueblos indígenas a partir de los años noventa, y que a la postre resultasen en la elaboración de los programas de educación intercultural de la actualidad.

Estos procesos corresponden en cierta medida a los procesos de equilibración y desequilibración. Se trata en efecto de una explicación de la capacidad de auto-organización de los procesos cognitivos (programas educativos-reacciones indígenas –habitus históricos secundarios) y de los agentes sociales (Estados-nación-pueblos indígenas –habitus socio-históricos primarios). El proceso de equilibración se refiere precisamente a estados de equilibrio cualitativamente diferentes pasando por múltiples desequilibrios y re-equilibraciones. Esta equilibración⁹⁷⁶ contiene los componentes conocidos como proceso de Asimilación y de acomodación. Es decir, esto permite no nada más la construcción de conocimiento, sino que permite asimilar los elementos externos al conocimiento.⁹⁷⁷ Por otro lado, los procesos des-equilibradores, son el motor de la búsqueda que conducirá a nuevas re-equilibraciones. Las contradicciones que se generan aparecen como obstáculos que son necesarios superar a través de la construcción de nuevas estructuras que permitan re-equilibrar el proceso.⁹⁷⁸ Esta tendencia a superar, por la vía de continuas

⁹⁷⁶ Existen tres clases de equilibración, que sólo nos limitaremos a mencionar: la equilibración entre asimilación de los objetos a esquemas de acción y la acomodación de los esquemas de acción a los objetos, la equilibración entre los subsistemas cognitivos y la equilibración por diferenciación e integración de los subsistemas con la totalidad que los engloba.

⁹⁷⁷ Los esquemas de asimilación son el motor del desarrollo cognitivo que están expuestos y obligados a modificarse, lo que se llama acomodación en función de las particularidades de los elementos que requiere asimilar, sin perder por ello su continuidad. Asimilación es una capacidad ordenadora estática y, por otra la acomodación es el anclaje en la anterior, que implicaría una incesante novedad que sería imposible apreciar su continuidad.

⁹⁷⁸ La des-equilibración por su parte es sumamente importante en Piaget ya que de ésta empieza todo proceso cognitivo, ya que al enfrentar las perturbaciones, el sujeto emprende un esfuerzo de regulación de sus estructuras. En realidad la teoría piagetiana estipula que no puede haber intercambio entre los sistemas estructurales (programas educativos) y los sistemas prácticos (aplicación y reacción de las políticas educativas). Estos constantes intercambios producen “condiciones semi-estacionarias”(los estadios) que son seguidos por rupturas de equilibrio. Esta dinámica explica los diferentes desequilibrios y cambios que han habido con respecto a las políticas educativas y que hemos mostrado anteriormente. En ocasiones habría estabilidades relativas (con sus fluctuaciones producto de situaciones cambiantes que reflejan la adaptabilidad

reorganizaciones, a las teorías es parte de la continuidad funcional de los mecanismos cognitivos como los programas educativos, de tal suerte que no es privativa de ciertos dominios en el trabajo científico.

Así una vez plasmados estos breves teóricos podemos establecer respecto a nuestro tema de investigación que:

- a) Existe una continuidad entre los procesos éticos biológicos (*ethos*) en la concepción de los programas de educación y el tipo de acciones organizadas que marcan el verdadero camino de las prácticas tecnificadas (*hexis*) usadas en las Políticas educativas (procesos cognoscitivos). Hablaremos de *ethos* para designar los principios o los valores al estado práctico, la forma interiorizada y no consciente de la moral que regula la conducta cotidiana, son los esquemas en acción, pero de manera inconsciente (el *ethos* se opone así a la ética, que es la forma teórica, argumentada, explícita y codificada de la moral). El *hexis* corporal corresponde a las posturas, disposiciones del cuerpo, relaciones al cuerpo, interiorizadas inconscientemente por el individuo en el curso de su historia.
- b) No obstante la gran diferencia estructural entre los sistemas éticos y tecnológicos (cognoscitivos, entre *hexis* y *ethos*), es que ambos sistemas tienen como fuente común la adaptación de un organismo estructural (ético/doxa) al medio que lo rodea, a través de procesos de asimilación y de acomodación. Es decir, si bien en un principio los programas educativos estaban estructurados por una ética estructural específica y por tanto las políticas educativas en su globalidad respondían a un sistema cognoscitivo específico; los dos sistemas se han ido adaptando a las diferentes coyunturas históricas, económicas y sociales, conformando un tipo de educación particular según la época, el lugar de aplicación y las necesidades sociales bajo una influencia interdependiente. Efectivamente, como se vio en el Capítulo I, los sistemas abiertos intercambian constantemente con el medio ambiente estimulando a los sistemas a la auto-organización. Los pueblos indígenas y las políticas educativas tienen una estructura interna donde establecen una relación de intercambio “*que con el medio pueden*

de los pueblos indígenas a las diferentes políticas aplicadas), en otras, habría rompimiento o transiciones que marcarán una inestabilidad social, hasta que sean reorganizados los instrumentos asimiladores para incorporar nuevas situaciones. De esta manera lo que proponen los autores es el análisis de la “evolución” no lineal, sino en etapas (no forzosamente acumulativa), es decir en espiral, en donde se encuentra el reflejo de diversas lógicas que van estructurando los procesos educativos. En otras palabras, no se puede decir que el estadio está definido por una cierta y única lógica, de manera que las políticas públicas han - según los estadios (históricos)- presentado diferentes lógicas (populista, descentralizada, centralizada, liberales etc.) y cada vez con un proceso de aprendizaje que da como resultado una nueva propuesta de políticas educativas. En grosso modo “*es la reorganización de la totalidad de los instrumentos anteriormente utilizados por el sujeto*” que se puede encontrar en la relación que los pueblos indígenas tienen con la implantación de las políticas educativas.

tornarse estacionarias” sobretodo si dicha relación de intercambio se interrumpe, lo que llevaría a la aniquilación del sistema en sí.

- c) Tanto la evolución de los sistemas estructurales-biológicos (programas educativos) como las de los sistemas tecnológicos y prácticos (aplicación de los programas educativos a través de políticas generales de educación) son ejemplos de una evolución de sistemas abiertos que interactúan con el ambiente (contexto histórico-geográfico), teniendo características comunes (ejemplo: jerarquización de las instancias eclesiásticas/“burocratización” y fechas festivas católicas) para las políticas educativas aplicadas por las instancias gubernamentales (o bien la calendarización de los tiempos de cosecha a través de las fechas rituales) para el tipo de “educación” indígena. Las características comunes son las instituciones y la estructuración que contienen entre sí. Por supuesto, los dos sistemas son interdependientes, es decir, cada campo es a la vez autónomo y a la vez mantienen relaciones entre sí.

Como lo mencionamos en el apartado metodológico la manera en que podemos observar esta relación es a través de la psico-génesis de la formación de conceptos y creencias (como el concepto/ creencia de educación) en las dos instancias analizadas (pueblos Indígenas/políticas republicanas). De esta manera se comprende la formación del conocimiento y de los diferentes programas educativos en cada época. Conocemos de qué manera el sujeto (pueblos indígenas), con un saber específico y particular desarrolla sus relaciones con otra lógica, llegando así a una maduración tanto en sus proposiciones, como en su hacer. Verbigracia las propuestas formales de la educación informal, que se traducen con la educación intercultural. En efecto, se trata de entender cómo las relaciones que tienen los pueblos indígenas con el Otro (el gobierno y las políticas educativas) se dan, así como la manera en que se construyen sus estructuras lógicas, a partir de la asimilación que hacen éstos de dichas políticas. En otras palabras, es necesario igualmente saber cómo se ha ejercido la adaptabilidad de las comunidades indígenas con las estructuras políticas educativas para crear condiciones óptimas a la transformación de las relaciones entre ambas.

En este sentido se puede decir que *“el sujeto estructura al mundo, estructurando sus propios instrumentos de estructuración: su lógica.”* La planeación de las políticas educativas aplicadas a los pueblos indígenas estructura a los otros mundos, a través de su aplicación, estructurando al mismo tiempo la ética implícita que las sustenta (las estructuras ético-genéticas del racionalismo-secular) asociado al concepto de educación de dichas practicas. De esta manera podemos comprender, cómo se construyeron las lógicas que constituyen la base de aplicación de las políticas educativas (lógica del desarrollo), así como la respuesta de los pueblos indígenas a lo largo de cinco siglos (lógica indígena). Todo esto por supuesto sin descartar la imbricación que existe con

el mundo empírico en la construcción de dichas lógicas, es decir, sin descartar los diferentes momentos o periodos existentes en el “proceso total” de educación, a lo largo de todo este proceso.

En suma, desde la Conquista espiritual, los pueblos indígenas han elaborado continuamente nuevos procesos de aprendizaje por medio de la utilización de los instrumentos de organización, a partir de experiencias anteriores constituyendo a través de esta nueva manera los elementos de asimilación (de adaptabilidad). Esto es lo que llamamos proceso de mestizaje y respuesta en los programas educativos. Es la dinámica de acción-reacción-retroacción que esbozamos en el capítulo teórico sobre los sistemas (Capítulo II). Al respecto, hay que considerar que los sistemas cognoscitivos como lo sistemas de creencias, son las constantes respuestas de los agentes sociales (pueblos indígenas) a los procesos de desarrollo, por tanto la dinámica del proceso no es lineal, ni continua, aunque no significa que no sea constante. El proceso de resistencia de los pueblos indígenas ante las políticas educativas, así como en la construcción del conocimiento no siguen las vías rigurosas de lo lógico formal, de la misma manera que no hay un seguimiento estrictamente formal ni en la aplicación de las políticas educativas aplicadas por las instancias gubernamentales, ni en su relación establecida y acordada por los pueblos indígenas. En otras palabras hay limitaciones en los formalismos. En este sentido se puede observar las diferencias que hay en todo el proceso, tomando en cuenta que cada respuesta depende de los procesos auto-organizativos, en donde cada proceso épocal (umbrales de secularización) se agrega, en el marco de una nueva reorganización. El planteamiento es entonces en términos de ruptura de procesos concatenados, de equilibrios, lo que produce el cambio, que es constante y en espiral. Es esto lo que a su vez reproduce la desigualdad social. Hay por consiguiente continuidad funcional (continuidad de respuestas, de técnicas utilizadas) y discontinuidad en la manera de aplicar las políticas educativas, tal y como se puede observar en la actualidad con la llegada primera de la construcción de las políticas educativas de índole multicultural y bilingüe, y recientemente intercultural. Este enfoque va en el sentido de un análisis de estructuras lógicas por medio de fragmentos que se coordinan gradualmente hasta la organización interna más coherente. Los procesos se resuelven en el problema de las estructuras estacionarias que se reorganizan constantemente bajo ciertos parámetros y bajo una continúa renovación y reorganizaciones constantes tanto para una esfera (políticas educativas), como en la otra (pueblos indígenas), sin que por tanto se pierda una filiación ético-estructural.

IV.4.1. Etnografía de la Conquista dóxica, los procesos de equilibración y de resistencia

El análisis del estudio que acabamos de esbozar sobre la construcción socio-histórica de los materiales didácticos que legitiman una visión dominante del mundo vincula un problema de investigación que tiene que ver con el estudio de la subjetividad, y las formas en que ésta se expresa y se constituye. Es decir, no se trata de estudiar solamente las conductas educativas, sino también los significados y las interpretaciones atribuidas a ellas, el lenguaje y los símbolos que están implícitos en los materiales educativos y el lenguaje utilizado. Por tanto, se trata de entender la subjetividad de los actores para entender cómo es que se legitiman los procesos educativos y el discurso valórico que contienen implícitamente. No se trata principalmente de observar la veracidad de los discursos, ya sea de los actores o de los mismos materiales didácticos, sino conocer la manera en la que el actor la resiente, la interpreta, ya que esto nos remite a la dimensión política o económica de la educación.

Ahora bien, como ya se mencionó para comprender la manera en cómo los indígenas de una comunidad específica en la actualidad perciben la educación oficial, y la manera en cómo se reproduce la Conquista dóxica a través de los materiales didácticos, se llevaron a cabo una serie de entrevistas en la comunidad de Casablanca y Tolimán. El punto de arranque para la realización de las entrevistas a profundidad, una vez realizado el ejercicio de investigación histórica de los valores y formas de pensar intrínsecos en los materiales didácticos aplicados a las comunidades indígenas, consistió en partir del hecho que lo que constituye el principal problema para una mejor movilidad social y mejoramiento de condiciones de vida de los indígenas mexicanos, a partir de la educación que reciben, es la discordancia que existe entre un modo dóxico familiar y estatal (entre dos instituciones). Con esto se quiere decir que los niños indígenas durante su formación tienen que lidiar con dos puntos de vista diferentes, que se les han impuesto: el de sus padres y su familia (*habitus* primario), y el del sistema educativo oficial (*habitus* secundario). En otras palabras, la *doxa* familiar de los pueblos indígenas (*habitus* socio-histórico primario- núcleo duro de los sistemas de creencias) rara vez ha correspondido con los sistemas educativos y los materiales pedagógicos inscritos en la *doxa* educativa institucional (Conquista dóxica –*habitus* socio-históricos cristiano-racionalista secular).

En este sentido, el mayor problema que se encuentra en la educación, principalmente aplicada a los niños indígenas, cuando éstos terminan el ciclo escolar, es el conflicto entre su experiencia dóxica familiar, que es la más perdurable, y la experiencia escolar que con frecuencia se inscribe en la prolongación de una experiencia originaria que se distancia del mundo vivido. En otras palabras, los programas educativos implantados en los pueblos indígenas corresponden, la

mayor parte del tiempo, a otra visión y actitud mental frente al mundo que la establecida en el interior de sus familias y comunidades. En este sentido, a decir de Gloria Bravo, sin lugar a dudas lo que mayormente ha caracterizado los materiales didácticos para la enseñanza a los indígenas mexicanos ha sido, por una parte, la ausencia de una planeación lingüística adecuada que respalde las estrategias familiares, y por otro lado, los manuales institucionales que no corresponden a dicha lógica familiar.⁹⁷⁹ No hay duda de que los factores económicos y sociales juegan un papel preponderante en el poco éxito educativo obtenido en las comunidades indígenas pero no es el único y la causa genética de ello, pues lo que se ha podido observar en los materiales didácticos y en las entrevistas realizadas es que el factor de adecuación cultural entre materiales didácticos y formas de pensar y actuar de las familias indígenas tiene un papel fundamental para comprender la marginalidad indígena, que es concomitante con la llamada desigualdad social.

Al respecto podemos decir que cuando se preguntó a los entrevistados acerca de la importancia que le otorgaban a la transmisión de los conocimientos indígenas, a los conocimientos aprendidos en la escuela y a los valores y conocimientos que les proporcionaba la Iglesia⁹⁸⁰ se pudo observar que la percepción de los grupos indígenas, sobre la importancia de la educación racionalista-secular y promovida por el gobierno en la comunidad fue mayor. En efecto, la mayoría de los entrevistados expresó la profunda necesidad de que se instalaran las infraestructuras adecuadas para que los niños de las comunidades indígenas encontraran un mejor desarrollo y una mejor inserción al mundo secular y moderno. Así, la educación republicana secular es percibida por ellos como sinónimo de igualdad social y bienestar en un futuro próximo. Todo ello a pesar de que son las mismas dificultades y obstáculos internos al sistema educativo republicano lo que les impide a los niños indígenas seguir adelante en dicho sistema. Los padres de familia al mismo tiempo, expresaron las dificultades de ayudar a sus hijos a las tareas de la escuela, así como la dificultad que encontraban los niños después para ingresar a la secundaria. Es curioso que a pesar de que se resienta una dificultad mayor por parte de los niños indígenas en entender y asimilar los conocimientos enseñados en las aulas, el cuestionamiento no viene del sistema pedagógico, es más no hay cuestionamiento en sí, pues se parte de la resignación de que si el niño no pasa la educación básica, bien puede seguir con las tareas y tradiciones del campo. La escuela republicana se vuelve en este sentido más un imaginario legitimado que una realidad constatada. Este es precisamente el efecto de la llamada Violencia simbólica de la que hemos venido hablando: el hecho de que encuentren tantas dificultades para superar la educación básica y se adjudiquen dichas dificultades a la incapacidad de los niños indígenas de asimilarlas o bien al hecho de que se trata de cosa del

⁹⁷⁹ Según la encuesta del INEGI de 1995, para una población de 1,229 350 de hablantes de lengua indígena de 6 a 14 años, 33% no sabe leer y escribir.

⁹⁸⁰ Los esquemas de las Guías de entrevistas se encuentran en el Anexo.

destino que concierne a otros, no da cuenta para nosotros de una violencia que no se siente. No se cuestiona el sistema educativo en sí como parte de dichos fracasos escolares, en razón de la poca adaptabilidad pedagógica que tienen dichos programas educativos a los contextos geo-temporales vividos en las comunidades, simple y sencillamente se aceptan las circunstancias repetitivas a lo largo de generaciones.

Como se pueden ver en las guías de entrevista en los Anexos, también se preguntó sobre la opinión con respecto a la importancia de una educación bilingüe en las comunidades de origen, a la cual se encontró muy poca credibilidad o interés para este tipo de programas. De hecho no se trata solo de la percepción de esta investigación, pues otros trabajos han dado cuenta de cómo existen *“resistencia e inconformidades por parte de las comunidades y los padres de familia por el nivel académico de los egresados de escuelas con programas bilingües, que después no logran integrarse exitosamente en la educación media superior.”*⁹⁸¹ Esto no significa que los grupos indígenas Otomíes rechacen la transmisión de conocimientos tradicionales, pero a sus ojos, no es ésta la que los va a llevar a una mejor situación social y económica, y a la erradicación de la desigualdad social que presienten en sus comunidades. Alguien podría pensar que los grupos indígenas dan muestra de una pertinencia y un juicio coherente, al entender la importancia de progresar en la escuela y adquirir las enseñanzas dadas en el aula con el fin de mejorar su situación económica y encontrar una movilidad social a la alza (no es más que el ideal social del republicanismo), sin embargo desde nuestro punto de vista es una imposición que se ha vuelto verdad para ellos, que ejerce una dominación y una violencia invisible, pues ninguno de los entrevistados mencionó que los libros de texto, las enseñanzas y las pedagogías hacen alusión a valores y creencias que encuentran poca factibilidad en su seno semi-rural o rural y familiar, o que la historia “oficial” que se enseña en las aulas es la de unos personajes que no encuentran identificación ni en los mitos, leyendas e historias étnico-indígenas, ni en la vida cotidiana de las comunidades. Tal parece que está bien aprender lo que de manera más fácil pueden entender y reflexionar los niños de las áreas urbanas, con un capital cultural más apegado al nacionalista secular que al mundo indígena de las comunidades. Un a vez más, lo anterior da cuenta de esta Violencia simbólica, pues entran en la lógica según la cual los únicos conocimientos verdaderos y ciertos son aquellos provenientes de la educación republicana, cuando como se ha mencionado, se trata de una educación con elementos cognoscitivos designados arbitrariamente por un grupúsculo dominante de la producción legítima del sentido de la acción que se dice ser el válido y permitido. Nada justifica que el aprendizaje de los ciclos agrícolas sea un saber menor que el aprendizaje de las estaciones del año, entre tantos otros ejemplos que se pueden dar. Había en sus respuestas una

⁹⁸¹ Regina Martínez Casas en Daniel Gutiérrez Martínez, (2006) *Op., cit.*, p. 252.

sensación de que, con el simple hecho de asistir y *tener éxito* en la escuela, los va a sacar de la falta de recursos materiales y económicos en la que han estado inmersos por generaciones. Incluso aún, el hecho de valorizar más una educación de tipo institucional, parece legitimar y reproducir la lógica del sentimiento de superioridad y de distinción hacia los mismos grupos indígenas, que fue observada y analizada con el análisis de los materiales didácticos. Esta situación la podemos ilustrar con la actitud de los entrevistados indígenas, sobre todo cuando insistían en el establecimiento de escuelas y servicios para que ellos mismos se vuelvan verdaderos “civilizados.” Con esto, parece que ellos se entrelazan con los mecanismos de sometimiento y dominación, así como en el proceso inscrito en la llamada violencia simbólica, ya que al mismo tiempo que legitiman un sistema escolar institucional, manifiestan la dificultad para sus niños de retener los conocimientos recibidos y la dificultad de cumplir con todas las tareas y obligaciones de la escuela.

Ahora bien, a pesar de esta valoración que se le da a la educación secular y establecida por el gobierno a través de las políticas educativas, y los conocimientos difundidos en los libros de texto y materiales didácticos, las observaciones que se pudieron obtener a partir de las entrevistas, muestran que la cultura católica en la región ha funcionado mejor como espacio moral y de reacción a un tipo de pensamiento modernista y racionalista, principalmente en lo que se refiere al tema de la educación. En este sentido, a pesar de la valoración de la enseñanza secular que se pudiera encontrar en las respuestas de los entrevistados, las enseñanzas de la Iglesia católica, los sermones y los consejos que dan los curas y los Padres (que van una vez por mes a dar misa), son mucho más instructivos, importantes y valorizados por la comunidad que la misma enseñanza en la escuela secular. Lo anterior se puede ilustrar cuando en muchos de las respuestas de los entrevistados mencionan lo que el cura dijo en el momento de su misa, y que era ejemplo de cómo comportarse o asumir las responsabilidades con la familia y su espiritualidad. Cuando se asistió a una de las pocas misas que hay cada mes, era interesante observar la entonación aleccionante, moralista en el discurso del padre frente a los feligreses. En la misa se les daba consejos desde como resolver los problemas de la comunidad hasta las medidas de higiene que se deben tomar. En una ocasión se habló fervientemente de los problemas de alcoholismo que había en la comunidad y de lo pecaminoso de no controlar los placeres que el señor nos había dejado.⁹⁸² Al final de cada misa, los feligreses hacían fila para ser bendecidos, y para ser aconsejados. Había efectivamente una relación padre-hijos entre feligreses y padre. Lo anterior se constató de manera más importante en las visitas que se tuvo con el padre en su Iglesia, quien no dejaba de hablar en sentido de conmiseración hacia las poblaciones concernidas, y la necesidad de darles elementos valóricos y

⁹⁸² Vale mencionar que desde tiempos inmemoriales los Otomíes tienen en la bebida alcohólica uno de sus elementos de ritualización.

morales para llevar con bien su vida espiritual y familiar. Ahora bien cosa curiosa fue la de constatar que para las festividades patronales de la comunidad la relación entre comunidad y cura no era de sometimiento sino de negociación, pues aunque las festividades se iban a llevar a cabo en los días de San Francisco en la Iglesia católica bajo jurisdicción del cura, las ritualidades que incluían aspectos ancestrales y autóctonos, no podían ser negadas ni rechazadas por el cura, de peligro de perder completamente el fervor de sus feligreses. Se negociaba por tanto las horas y o los procedimientos, no la ritualidad en sí, que se justificaba por la antigüedad de sus raíces. Ciertamente es un aspecto curioso, pues por un lado el tono en la misa era de la designación moral de formas de comportamiento, y por el otro nada convenía al padre negar ritualidades autóctonas que no están en lo ortodoxo de la liturgia católica, pues toda credibilidad se perdía.

De esta manera, encontramos una cierta aceptación legítima o creencia incuestionable, con respecto a la posible eficacia de la educación republicana para una mejor inserción de los niños de la comunidad al sistema dominante, y por el otro, no se siguen los dogmas y valores establecidos por la educación racionalista-secular como una norma espiritual indiscutible. La educación secular republicana no es fuente de moral, sino de una posible ascensión en el aspecto económico. Así, los entrevistados atribuyeron a los dogmas y valores católicos una mayor importancia normativa y espiritual que los planteados por la educación del Estado-nación. En ningún momento se hizo referencia a los valores cívicos de la república, a la libertad, al nacionalismo, a la patria, al trabajo, etc. sino más bien a las posibilidades frustradas o no de superar los avatares que el sistema educativo presenta. En suma, las respuestas tradujeron, la legitimidad de los valores inscritos en la educación secular básica en su comunidad desde el ámbito económico, al mismo tiempo que estaban conscientes de que esos valores no correspondían claramente a sus prácticas y creencias cotidianas, por tanto la legitimidad de la doxa institucional sólo se adscribe en la creencia a la inserción económica y la creencia en el progreso.

Asimismo, pudimos observar que la educación bilingüe y la transmisión de conocimientos y costumbres son aspectos que sobresalen en los conflictos en el interior de la comunidad. Testimonios de mujeres indígenas por ejemplo, nos confirman que son muy pocos los niños que “quieren hablar su lengua étnica.” En este sentido, los maestros no enseñan la lengua, restringiendo dicha tarea únicamente a los padres. Ciertamente muchos maestros son mestizos pero también muchos otros son indígenas. Estos últimos no ponen en práctica la lengua “indígena durante los ejercicios didácticos. Como lo hemos mencionado, sin lugar a dudas, este fenómeno se debe a todo un proceso histórico de construcción de la legitimidad de una visión del mundo específica, en donde los procesos educativos han funcionado para el fomento de la reproducción de dicha visión. Cabe mencionar que como efecto inverso, existen algunos grupos indígenas como los zapotecos,

que por tradición o en tiempos recientes han utilizado su lengua originaria como legitimidad cultural, hecho que hoy en día ha ido retomando gran auge como proceso de auto-reivindicación.

Como resultado de esta dinámica entre la educación secular y los valores éticos manifestados por la Iglesia Católica, ha surgido una especie de fortalecimiento de prácticas autóctonas religiosas en la cotidianidad social, mezclados con algunos elementos pertenecientes a la creencia católica y a la creencia racionalista-secular. Así, encontramos en razón de la pugna que existe entre el catolicismo institucional y la secularidad estatal con respecto a la educación, tres elementos que se involucran en el complejo proceso de la Conquista dóxica:

- a) una concomitancia entre la importancia que le dan los entrevistados en términos de creencia práctica y pragmática a la educación secular y a su fundamento social;
- b) la importancia que se le da al dogma católico de la Iglesia para el bienestar espiritual y trascendental, y finalmente
- c) la importancia otorgada a la religiosidad y a los rituales populares y de la vida en la comunidad, impregnados fuertemente de creencias autóctonas indígenas.

Así, nos encontramos con una especie de religiosidad compleja alrededor de la transmisión de conocimientos que se podría resumir con la siguiente fórmula:

(Moral social y Catolicismo) + (Pragmatismo social y Racionalismo laico) + (Sociabilidad comunitaria y Sincretismo autóctono indígena) = Sistema de Transmisión de conocimientos en la comunidad Otomí de Tolimán = proceso de construcción de la identidad.

Esta fórmula es sin duda más evidente con el hecho de que, el cotidiano religioso en la transmisión de conocimientos en las comunidades indígenas está lleno de símbolos que representan las diferentes disposiciones y motivaciones que circulan en su imaginario y en su contexto histórico. Se trata en este caso de motivaciones de carácter práctico (racionalismo-secular), espiritual (cristiano-histórico), y comunitario (étnico-indígena) que envuelven el espacio de la transmisión de saberes y formas de aprehender el entorno natural. Así, en la transmisión de saberes de los entrevistados predominan tres elementos importantes: a nivel moral, ético y reglas de comportamiento son los valores católicos; a nivel práctico de estrategias para las demandas su relación con el Estado y su concepción de mejoramiento de vida material y económica es la educación racionalista-secular; y a nivel identitario y en términos de espacio de sociabilidad son los valores autóctonos o indígenas los que prevalecen en las respuestas.

De esta manera podríamos decir que el proyecto educativo del sistema nacional estatal, a través de los materiales didácticos, sólo ha logrado, en cierta manera, construir un capital educativo y una serie de valores presuntamente universales a ciertos grupos que han podido beneficiarse o integrarse en su totalidad al proceso educativo (mayoritariamente los mestizos urbanos). En cuanto

a los indígenas mexicanos podemos decir que el proceso de legitimación se ha impuesto en cuanto a los valores importantes y predominantes en la construcción social del mundo, pero ha fracasado en su intento por adecuar las estructuras objetivas del pensamiento y los procesos de transmisión de conocimientos. Este hecho se debe principalmente a que siguen permaneciendo los sistemas de creencias soteriológicos inculcados en el interior de las familias de las comunidades indígenas, y, por tanto, formas de ver la realidad diferente a lo planteado en los sistemas educativos oficiales. La adecuación y la integración en el proceso cognoscitivo no han sido completadas.

Lo que podemos avanzar al respecto es que los discursos de legitimación encontrados en los materiales didácticos nos han permitido analizar la intención de los actores hacia su propio entorno y la funcionalidad que le atribuyen a dichas creencias, a partir de una disposición educativa planteada desde la época de la colonia, hasta la actualidad. Asimismo, hemos podido observar una relación entre cosmovisión y un ejercicio de poder específicos, y la manera en cómo se construye dicho ejercicio de poder en los sistemas educativos, a través de los materiales didácticos. Dichos materiales contienen en sí un discurso que es legitimado por medio de una retórica dominante y transmitida en las estructuras cognitivas. Estas estructuras cognitivas, se expresan en un sistema de significaciones simbólicas jerarquizadas. Así, la cultura, es decir, los sistemas de creencias, valores expresados en el lenguaje específico de cada grupo social que conforman su identidad, se vuelve un juego de luchas entre los distintos grupos sociales. De manera que por medio de los materiales didácticos y la educación aplicada a los pueblos indígenas se mantienen una serie de lógicas distintivas entre estatus sociales, clases y etnias.

En este sentido podemos hablar de que la cultura es un juego de respuestas colectivas que se objetiva en forma de instituciones y de significaciones societales, codificadas y preconstruidas, es una forma de subjetividad, una interiorización y actualización por medio de principios simbólicos plurales. Es un capital producido en un campo particular que denota todo aquello que es adquirido y transmitido, y no innato, pero que pasa por los procesos de adaptación y asimilación. De esta manera, la sociedad va generando un sistema de hábitos que se reproducen y se expresan en las creencias, es decir, en aquello que se considera legítimo y verdadero. Ha sido a partir de este tejido cultural que hemos encontrado las predisposiciones que conforman a los individuos, en este caso los miembros de una comunidad indígena. Hecho que los lleva a apoyarse sobre ciertas creencias, y al oponerse a otras lógicas de pensamiento, a otras culturas, se conforma legítimamente una “distinción” entre varias culturas, una dominación de una sobre otra, sin que por lo tanto haya ausencia de respuestas. Los contenidos encontrados en los materiales didácticos a lo largo de estos siglos son precisamente una expresión de toda esta dinámica, en donde la distinción cultural, y la

dominación de una cultura sobre otras se ha ido imponiendo de tal manera que los mismos indígenas van aceptando su dominación y reproduciéndola ellos mismos.

Así, los materiales didácticos utilizados en la enseñanza a los indígenas mexicanos, no concuerdan entre un modo de transmisión de conocimientos de forma familiar de las comunidades y el aprendizaje proporcionado en los centros de enseñanza institucionales. Pocos han sido los programas desde el siglo XIX que realmente se han preocupado por la comprensión de una dinámica familiar en el interior de las comunidades para adaptar ciertos materiales didácticos a esta dinámica. Casi nadie ha planteado la posibilidad de adecuar los programas educativos y los materiales didácticos a la lógica interna de la construcción familiar de cada uno de los diferentes pueblos indígenas⁹⁸³. De esta manera, la marginalidad social (intelectual o racial), económica (oportunidades de trabajo), cultural (valorización de los conocimientos indígenas para el desarrollo de políticas públicas), está asociada a un descalce entre la oferta y la demanda en los procesos educativos. Este proceso legitima, contrariamente al supuesto de que es la incapacidad de los niños indígenas para cumplir con lo demandado en los ejercicios y materiales didácticos lo que los mantiene en la marginación económica, que se trata más bien de las lógicas estructurales encontradas en la constitución de los materiales educativos utilizados en las comunidades indígenas lo que determina la reproducción de la desigualdad social. Quizás, hasta hace apenas cinco años, la mayoría de los métodos didácticos han buscado integrar a las minorías étnicas indígenas, a través de un proyecto pluricultural de carácter nacional con los sistemas educativos y la dinámica interna familiar de cada comunidad y/o grupo indígena, pero faltará sin duda ahondar en esfuerzos que se concentren en la elección de la curricula que se deba impartir en las comunidades indígenas. Esto es lo que se denomina como educación intercultural.

Se puede así observar cómo las creencias de una cultura hegemónica, la visión dominante, ya sea de una entidad nacional o del mundo, puede llegar a imponerse sobre otras culturas subalternas, de manera que, una “violencia simbólica” se constituye paulatinamente en el espacio social, legitimando la llamada Conquista dóxica de más de quinientos años de historia.

En resumen, obtiene coherencia decir que la dinámica que ha contenido la realización de los programas educativos aplicados a los pueblos indígenas muestra que dichos programas han sido contruidos a partir de un habitus específico (hispano-católico-racionalista secular) que ha siempre estado alejado del habitus implícito en las maneras de hacer y transmitir conocimientos de los

⁹⁸³ La propuesta del Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca (IIISEO), en cuanto a los materiales didácticos para la enseñanza del español a los indígenas mexicanos, es de singular importancia y de tomar nota, ya que implica un considerable esfuerzo para integrar estos aspectos en el aprendizaje y promoción del español en las regiones consideradas de carácter indígena. G. Bravo Ahuja, (1977), *Op. cit.*.

pueblos indígenas, pero que tanto los programas como la respuesta de las comunidades indígenas han sido constantemente cambiantes adaptables y asimilables. Al mismo tiempo, hemos podido observar, cómo en cada periodo histórico hay un peso preponderante en el espacio social educativo, lo cual influye en la construcción de los programas educativos, sin que por ello se alejen del hábitus compartido (núcleo duro común). Así, como se ha dicho reiteradamente los más favorecidos han sido los agentes que han sido privilegiados en la acumulación del capital necesario para la reproducción del sistema educativo. Es de recalcar los diferentes procesos de equilibración y de construcción de los programas educativos de una época a otra, así como la dinámica de asimilación y acomodación que han tenido los sistemas ético biológicos (concepción de los programas de educación y reacción-adaptación de las políticas educativas) y los sistemas cognoscitivos (aplicación de programas educativos, y reacción-adaptación de los pueblos indígenas). En el último periodo histórico podemos dar cuenta que si bien ha habido una serie de cambios importantes para el mejoramiento de esta dinámica asimétrica para los pueblos indígenas, éstos no han por tanto, eliminado la relación de dominación que se puede presentar en un *Espacio social* dado, contribuyendo así a la reproducción de la relación asimétrica entre pueblos indígenas y gran parte de la población nacional. Se trata pues de las relaciones pedagógicas y de la violencia simbólica fundadas sobre presupuestos implícitos.

IV.5. Sentidos de la Acción, Identidades y Creencias en los Procesos de Hibridación en las Comunidades Indígenas de México

La convivencia de la alta tecnología con la economía campesina de auto-subsistencia, la intensificación de los procesos migratorios y la desterritorialización de las fronteras étnicas, así como una globalización real o imaginaria que contrasta con la pobreza e inequidad que aún padecen los pueblos indígenas parecen gestar más cambios identitarios, nuevos agregados étnicos, donde la yuxtaposición de distintos niveles de organizar e identificación social plantean también al diseño curricular nuevas exigencias”

Berteley M y González E.⁹⁸⁴

Con el fin de llegar a una comprensión de las culturas indígenas en México en torno a los sentidos de la acción que portan considerando los puntos aquí señalados alrededor de su pertenencia a un sistema de creencias socio-histórico (Creencias Mayores) con un núcleo duro compartido, así como a partir de la dinámica que describen los habitus socio-históricos, los procesos de asimilación y acomodación, y la dinámica de la llamada Conquista dóxica es necesario dar cuenta del proceso identitario que ellas atraviesan fuera de los clásicos análisis folcloristas, exotistas, esencialistas incluso fuera del clásico enfoque de la aculturación.

Respecto al ámbito teórico de la identidad cabe señalar que en las ciencias sociales dicha noción no es definida de manera clara en ningún ámbito y disciplina, en todo caso no hay por el momento un consenso que nos permita conocer claramente lo que significa sociológicamente cuando se habla de Identidades. No sería el espacio indicado para debatir en torno a las diversas conceptualizaciones de la identidad, y de manera más precisa sobre la cuestión metodológica de los umbrales de la identidad. Vale señalar únicamente que en la actualidad la identidad, ya no solamente no es considerada en singular, sino que ya se toman en cuenta en los análisis al respecto los aspectos movibles, flexibles, efímeros de las identidades. En suma, se hace referencia a la noción de identidades como modos de identificación, de adhesión, y constitución de sentimientos de pertenencia, y poco se ha trabajado desde la concepción de que la identidad es ante todo un proceso que contiene una serie de dinámicas que pueden analizarse desde el nivel individual hasta el colectivo; desde el local hasta el global; desde la lógica de la homogeneización hasta la de la diferenciación; desde lo interiorizado a lo exteriorizado, o bien desde el enfoque que analiza la relación entre estas diferentes esferas.

Del mismo modo, sucede cuando se habla en la actualidad de las “identidades de los pueblos indígenas de México”, habría quienes no se permitirían hablar con estos términos, tanto como quienes no consideran pertinente hablar de identidad (es) del mexicano, del latinoamericano o

⁹⁸⁴ Berteley M y González E. (2003).

del árabe, por el hecho de que este tipo de conceptualizaciones⁹⁸⁵ encontrarían esquemas demasiado estructurales, deterministas o estáticos sobre la identidad. En fin, incluso se puede decir que habrá quienes cuestionen completamente el mismo término de identidades remitiéndonos a la noción de *sentimientos de pertenencia* o a un *estar-juntos antropológico*.⁹⁸⁶

Esto no significa que el término de identidad carezca de elementos que puedan fungir como parámetros estables para la interpretación de realidades complejas a nuestro entendimiento (como las identidades religiosas, étnicas, raciales...), pero la noción de identidad es ante todo maleable, moldeable que permite el advenimiento de un proceso de constitución de un yo y de un nosotros, de un tú en el nosotros, y del nosotros en el yo.

En suma, si bien la(s) identidad(es) tienen determinantes en el marco de lo psicológico y subjetivo, la(s) identidad(es) también son construidas a partir de una experiencia singular, estratégica en donde no se puede perder de vista que el individuo está insertado en instituciones o grupos de pertenencia que canalizan su acción y le proporcionan justificaciones simbólicas. Las instituciones de socialización e identitarias como la familia, los partidos políticos, las iglesias, los Estados, etc., parecen encontrar, según los análisis actuales, cierto declive en el mundo contemporáneo en cuanto a su presencia y su impacto, sin embargo sería pertinente pensar que se trata en realidad de una compensación conceptual entre el papel que tienen estas instituciones de socialización y el papel de los aspectos individuales en dicho proceso. Se empieza a plantear que la imagen, la estima de sí mismo, la estrategia y la racionalidad electiva, las identidades comunitarias o políticas se elaboran, se construyen y se actualizan sin cesar en las interacciones entre los individuos, los grupos y sus ideologías, y que la socialidad institucional se confluye con la lógica interna de este mismo proceso.

Estudiar la noción de identidad es comprender diversos procesos en el tiempo designando precisamente *espíritus del tiempo*, es decir, atmósferas, *mundos de vida*, cosmovisiones específicas de cada época que se van concatenando e interconectando en las épocas históricas, pero también es observar la manera en la que se interrelacionan diversos aspectos en el proceso de constitución de un fenómeno hasta aquellos vinculados con la política, la economía, lo cultural, las relaciones de

⁹⁸⁵ Se hará una diferencia entre conceptualización y conceptualización tal y como lo propone Habermas; el primer vocablo da cuenta de una visión, de una manera de concebir una noción que depende del contexto espacio-temporal y el posicionamiento epistemológico al que se adscriba, mientras que el segundo vocablo (el de conceptualización) significa la construcción teórica de una noción o un vocablo que busca agrupar todas las diferentes posturas existentes en vías de concretizar una sola significación, se trata de encontrar pues una fórmula de interpretación universal no importando el contexto en el que uno se encuentre. Así, una conceptualización sería un elemento más, un punto de vista entre tanto otros imbricados en un concepto, en el proceso de conceptualización. Varias conceptualizaciones pueden formar una conceptualización, pero no al revés. Cf. Habermas Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa/ Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo*, Taurus, Buenos Aires, 1990.

⁹⁸⁶ Michel Maffesoli, *En el crisol de las apariencias. Por una ética de la estética*. Siglo XXI, México, 2007.

poder, etc. En este sentido, una vez dicho lo anterior, sin desdeñar con justa razón los cuestionamientos manifestados en torno a las teorías de las identidades, es importante darse cuenta de que la identidad como herramienta heurística de los comportamientos humanos es un utensilio maleable y flexible que nos permite situarnos, según el caso, en diferentes niveles de análisis (véase micro, macro o meso). Nosotros nos situamos como es sabido en un nivel macro-estructural o bien hablando en término de cosmovisiones compartidas en las comunidades indígenas.

Hablamos así de identidad(es) como el proceso de apropiación de elementos que permite la constitución de imágenes, símbolos, discursos, etc., compartidos que generan parámetros de interpretación y representación, y por lo tanto una *comunalización* con diferentes miembros del grupo. Toda constitución de un yo y de un nosotros, genera un discurso, una interacción que se ve atravesada por mecanismos culturales y evaluaciones morales, así como en la relación con construcciones políticas y sociales. Dicho proceso está en constante actualización/adaptación, es este aspecto quizá el más desafiante de comprender. Este proceso inscrito se compone, por al menos dos dinámicas específicas que según el momento o el nivel de análisis pueden estar contenidas en procesos individuales y/o en procesos colectivos, en procesos locales o globales, y que pueden en cierta medida tender a prevalecer sobre una de ellos, sin que por lo tanto signifique que alguna de ellos desaparezca. La pregunta sería saber ¿cómo se conforman estos procesos o cómo éstos se inscriben en las dinámicas de la identidad (insistimos concebida ésta como un proceso)? Es necesario entender las dos dinámicas como una mutua e interdependiente construcción e influencia en la constitución de las identidades, sean colectivas o individuales, locales y/o globales. Se insiste en el hecho de que en esta lógica de análisis según el momento puede haber una dinámica que tienda a prevalecer teniendo como resultados posibles procesos de unificación/homogenización o de fragmentación/diferenciación, a veces incluso los dos al mismo tiempo como se tiende a diagnosticar en la llamada posmodernidad.

Una primera dinámica llamada *identitaria* es aquella que se refiere a los procesos continuos contenidos en la memoria colectiva y los imaginarios, en las adscripciones grupales y sentimientos de pertenencia. Se trata de dinámicas que pueden ser descritas en la larga duración (en términos braudelianos) y que tienden a ser estables en el tiempo-espacio. Dichas dinámicas pueden ser localizadas de manera genérica, como es el caso para la religión, la etnicidad, los nacionalismos. En cierta medida hablamos de dinámicas que pueden resultar en procesos de homogenización. Las dinámicas identitarias tienen por tanto una relación estrecha con la construcción de la identidad a través de largos periodos. Es a través de la constitución de un sentido religioso (*religare*: unión) y la consolidación de una serie de creencias con base en el establecimiento de ritos (prácticas

acordadas en común o por medio de la tradición), que se conforma una comunidad, y por lo tanto una identidad de larga duración. Las llamadas identidades tradicionales.

Una segunda dinámica llamada aquí de *identificación* hace referencia a momentos fragmentados de interpretación o representación. Se hace referencia pues a los aspectos emocionales, más enarbolados al aspecto subjetivo del grupo o individuo que conlleva una lógica de diferenciación, y vinculado específicamente con los aspectos de poca duración de la experiencia vivida. Las identificaciones son adscripciones o apropiaciones fragmentadas que pueden coexistir de manera momentánea y espontánea. Las dinámicas de identificación (generalmente asociadas a la construcción de la identidad individual) corresponden a procesos muchos más personales, flexibles y movibles, que también se ven ligados a la cuestión de la historia y de la memoria. Aquí es donde se puede hablar del sujeto fragmentado, de la identidad híbrida...

Ahora bien, el estudio de un proceso *identitario*, es decir, la construcción de la(s) identidad(es) lleva consigo la consideración de éstas como una forma de adscripción cultural, es decir, como una entidad conteniendo una serie de rasgos comunes compartidos por una comunidad. La cultura es un medio, un punto de vista, un sistema simbólico a través del cual la gente va ordenando su experiencia: la(s) identidad(es) son necesarias considerarlas como un fenómeno cultural. Y es precisamente a través de los estudios culturales que se pueden observar la serie de cambios estructurales simultáneos que se dan y que generan el cambio y transformación de las sociedades, y por ende conectarlo a la cuestión de las configuraciones identitarias. En este sentido la problemática a tomar en cuenta, tiene que ver con la manera en la que los procesos identitarios se fragmentan o se solidifican. ¿Cómo se dan uno y otro de estos procesos? Un ejemplo de ello, es precisamente los cambios estructurales que se han podido generar, al romper las bases identitarias de clase, de género y de raza, de etnia y de religión, de nacionalismos, etc., que antes constituían una base firme en los procesos de identidad o identitarios.

Lo anterior presume la posibilidad de observar por ejemplo de qué manera en la educación nacional se lleva a cabo la construcción de sentimientos de pertenencia (perennes) a través de la enseñanza de la historia, conformando así una identidad nacional (que no es forzosamente siempre colectiva). En efecto sobre la base de la educación hay una serie de mecanismos que se identifican con el Estado nacional, que sobrepasan a los grupos o etnias, como construcciones más generales. Del otro lado de la moneda es precisamente en lo que no es homogéneo, supuestamente liso, en aquello que no está contenido en las fronteras, los límites, lo no oficial, donde se pueden de estudiar las identidades. Es decir, es en la oposición, en la contradicción, que se pueden observar de igual modo los procesos tanto identitarios como de identificación. En este sentido hablamos desde el enfoque de las diferencias que se viven en las sociedades cotidianamente.

La unidad y la diferencia como idea de lo propio y lo ajeno, nos permite pues construir una herramienta de análisis sobre las identidades. En este sentido hablamos que desde la unidad estructuralmente compleja y la fragmentación subjetivamente constituida se pueden observar las cuestiones de la identidad desde el individuo, como desde la comunidad, tanto como desde la colectividad nacional, como la colectividad regional y local. Dos ejemplos de ello podrían ser las categorías de familia e institución estatal que funcionan precisamente como núcleos de unidad fundamental y formadoras de identidades a través de normas, pautas reglamentadas permitiendo la socialización interna y externa. Es esta misma socialización la que constituye a los procesos de identificación, y refuerza los procesos identitarios.

En nuestro caso particular nos queremos remitir al sentimiento de pertenencia y el sentido de la acción que ésta proporciona cuando hagamos referencia a la noción de identidades. Así, el objetivo será continuar dando cuenta de la repercusión e impacto que las políticas públicas han tenido en la construcción identitaria de los indígenas. Pues ella (la construcción de las identidades) traduce la manera en la que las reacciones y respuestas indígenas se han dado. Este ángulo trata efectivamente de romper con el hito de la identidad indígena a partir de la conquista espiritual o del *revival étnico*, enclaustrando los procesos identitarios indígenas en las llamadas identidades sincréticas, populares, aculturadas, etc. De esta manera, podremos conceptualizar los sentidos de la acción que se dan en los sentimientos de pertenencia que se van construyendo, re-estructurando y complejizando en las mismas comunidades indígenas a lo largo de la historia, a partir de la relación que éstas han mantenido con las políticas públicas del Estado, particularmente aquellas referidas a las políticas educativas que hemos enunciado brevemente en los anteriores capítulos. De esta manera, habría que analizar las identidades indígenas a partir del fondo común de las creencias que hemos descrito aquí, y que se han ido impregnando en el proceso de reconocimiento identitario que ahora reclaman. Después de la descripción de la existencia de varios sistemas de creencias en lucha (*habitus socio-históricos diferenciados*) ciertamente el proceso identitario al que haremos referencia en las comunidades indígenas puede denominarse como híbrido, por el hecho precisamente de tratarse de comportamientos yacentes en las comunidades indígenas que juegan con diversos esquemas identitarios o de identificación. Se trata de identidades que no se mezclan, pero interactúan constantemente en reacción a las situaciones circundantes. Ciertamente el análisis de las culturas indígenas en México en torno a la identidad que ellas portan, siempre ha sido motivo de debate y grandes controversias. Sin embargo, como se ha podido observar a partir de la interpretación de nuestras investigaciones empíricas realizadas (bibliográficas, hemerográficas, documentarias, de campo...) en las comunidades indígenas otomíes mencionadas, se ha podido, desde otro ángulo de reflexión, comprender y estudiar la manera en la cual los miembros de estas

comunidades hacen uso de diferentes formas de identidad para acomodarse/adaptarse/asimilarse a su entorno económico, social, religioso y cultural. En este sentido, sin duda se podrá dar cuenta la forma en la cual las diferentes comunidades indígenas perciben el bienestar, así como la manera en la cual los integrantes de dichas comunidades *repcionan* las políticas públicas. El análisis del sentido de la acción (identidad) estará determinado a partir de los datos aquí esbozados sobre las políticas educativas que han estado presentes en los últimos siglos en las comunidades indígenas establecidas por el Estado-nación y que forman parte de la interacción cotidiana de la mayoría de las comunidades indígenas. En otras palabras, a partir del análisis del *sentido de la acción* se podrán observar las *representaciones sociales* que se hacen los integrantes de dichas comunidades sobre las políticas públicas particularmente las educativas, lo cual nos permitirá entender la manera cómo apprehenden y transforman (asimilación/adaptación) dichas políticas en su cotidiano y por consecuente movilizan diversos elementos identitarios contenidos en su haber a lo largo de su experiencia personal y grupal.

El objetivo en todo esto es dar un primer avance del resultado concreto con respecto a las políticas públicas y educativas aplicadas en las comunidades indígenas. Se trata de indagar sobre modos alternativos de reflexión con respecto al tema de la relación del Estado con las comunidades indígenas, y la manera en cómo a partir de esta relación se han constituido sentidos de la acción antes desdeñados, tanto conceptualmente como empíricamente, en parte debido al avasallamiento teórico e ideológico de los análisis indigenistas que predominaron en las ciencias sociales y políticas durante el siglo XX, y que son concomitantes con los análisis sobre la desigualdad, la educación, las religiones, la cultura étnica y la identidad.

Como ha sido el caso a lo largo de esta investigación se parte aquí de la propuesta de los tipos ideales weberianos con el fin de establecer algunos puntos de arranque para la reflexión del tema. Dichos tipos ideales de comunidades indígenas se basan evidentemente sobre las comunidades de origen otomí o ñahño situadas en los lugares de origen descritos precedentemente. Lo anterior nos permitirá establecer una serie de *tipo-ideales* del sentido de la acción observados en el estudio de campo.

Si bien es cierto que en algunos niveles de reflexión es muy difícil hablar de una identidad o sentido de la acción generalizado, existen otros que por el modelo de análisis nos permite efectivamente tener un panorama más general de la constitución de la(s) identidad(es) y ubicar los elementos compartidos de un grupo, siempre y cuando se limite a sus aportes particulares y no se quiera, por ejemplo, con estos elementos estructurales, analizar de manera quirúrgica la identidad de una localidad. Lo anterior no es más que querer analizar desde los elementos estructurales analíticos un caso concreto y muy particular saliéndose evidentemente del esquema general. Como

se ha mencionado ya éste ha sido el caso a lo largo de esta investigación. El enfoque es macro estructural en dónde al analizar dos comunidades otomíes, muy diferenciadas entre ellas,⁹⁸⁷ podemos pretender dar cuenta de los trazos generales que circunscriben una identidad y el sentido de la acción indígena general yacente en México. De esta manera se puede reafirmar el postulado sobre la existencia del núcleo duro común que pudiera ser compartido por la mayor parte de los grupos indígenas en el país en cuanto a la percepción del bienestar y su recepción de las políticas públicas impuestas, basándonos principalmente en el compartir de todos los grupos de una misma historia de exclusión, de marginalización, pero también de reconsideración, de resistencia y en su defecto de paternalismo. Es ahí donde se encuentra el lugar privilegiado para la comprensión de la conformación identitaria de los grupos e individuos y su sentido de la acción cuyo caso aquí conciernen las comunidades indígenas ñhãñhos.

Vale recalcar y este es un punto importante de reflexión para nosotros que esta generalidad no excluye el hecho de que un miembro de una comunidad, tienda a sentirse primero identificado; con su comunidad de origen, después con su grupo étnico, después por su nacionalidad, tanto como un mestizo urbano pudiera llegar a sentirse identificado; primero con su familia, después con su barrio, ciudad o región, y después por el territorio nacional imaginario.⁹⁸⁸ Aunque en los dos casos pudiera no darse con la misma intensidad y frecuencia, cierto es que se trata de un proceso inscrito en todo grupo humano y social. Esto refuerza aún más las diferentes posibilidades de nivel que se puedan tener al analizar los procesos identitarios o mejor dicho las posibilidades de umbrales que se presentan en el estudio de los sentidos de la acción a partir de los sentimientos de pertenencia.

De los procesos identitarios y los sentidos de la acción a la dualidad de las visiones del mundo

Como hemos señalado en reiteradas ocasiones, particularmente en el capítulo anterior el análisis a partir del elemento común que pudiera ser compartido por un grupo es justificable cuando pensamos que desde el punto de vista estructural de los procesos identitarios es posible esquematizar los sentidos de la acción. Sin duda, al menos en este trabajo con dicho nivel de análisis macro, se han podido identificar dos modos de comportamiento en los grupos humanos, y que independientemente de lo que favorezca cada grupo humano en su interacción, dichas visiones se han desarrollado a lo largo de su historia, participando cada uno de ellos en el procesamiento

⁹⁸⁷ Cabe recordar que como se dijo, el grupo étnico otomí tiene la característica, tanto como la zapoteca, la nahua y la maya de tener una diferenciación entre las diversas comunidades, esto incluye el lenguaje. Dicha diferenciación puede llegar a ser de tal magnitud de no comprenderse muy claramente entre ellas, tal y como se puede observarse en el caso de los árabes-musulmanes, entre los del árabe libanés y de Egipto.

⁹⁸⁸ En el sentido que B. Anderson le da a *las comunidades imaginadas*: “Es **imaginada** porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su **comunidad**.” Los subrayados son míos.

identitario de un grupo o de los individuos.⁹⁸⁹ Lo anterior toma mucho más sentido si se acepta, tal y como se mostró en el capítulo anterior, que dentro del marco de los sistemas de creencias existentes en el contexto mexicano podemos esquematizarlas en dos visiones del mundo compartidas: la de los pueblos étnicos indígenas y la de los cristianos-racionalistas seculares. Cabe insistir que no se trata de esquemas separados sino en constante interrelación, pero en donde en cada uno de ellos hay preponderancia mayores para un tipo de visión del mundo.

Sobre este particular, ya Durkheim primero, Lévi-Strauss después, y Dumont últimamente, (para no dar más que algunos ejemplos emblemáticos) han hablado en términos duales acerca de la interactividad humana.⁹⁹⁰ El primero lo hace a través de los conceptos de “sociedades orgánicas y mecánicas”, el segundo en términos de “pensamiento concreto o salvaje y pensamiento abstracto (universalismo y particularismo)”, y el tercero en definiciones de “holismo e individualismo.” Lo que es importante retener aquí, pues será nuestro punto central de análisis en este apartado, es que en la aplicación de las políticas públicas educativas estatales en las comunidades indígenas encontramos inscritos estos dos procesos identitarios y de constitución de sentimientos de pertenencia, es decir, aunque la dinámica de las comunidades indígena favorezca más una visión del mundo que otra, no significa que no contenga en su procesamiento identitario dicha visión del

⁹⁸⁹ Esto no significa que no se haya pensado en otros espacios, ya no en términos de dualismo, sino en términos de triadismo. A este respecto Maffesoli plantea que “*es indudable que la hipótesis del «sentimiento compartido» obliga a repensar el papel del Tercero, es decir, de lo plural en la estructuración societal. La relación conyugal Individuo-Estado podía conocer fases tempestuosas; sin embargo, su orbe estaba bien delimitado. Pero la intrusión del tercero nos hace penetrar en una tempestad cuyas consecuencias resulta difícil medir. No carece, pues, de interés evaluar algunos elementos esenciales de esta efervescencia. Como se sabe, es Julien Freund, después de C. Schmidt y G. Simmel, quienes mejor han subrayado en reiteradas ocasiones la importancia de la cifra tres en la vida social. La noción de tercero ha adoptado desde entonces una dimensión epistemológica que deja mal paradas las simplificaciones reductoras. Con la cifra «3» nacería la sociedad y, por ende, la sociología. No es nuestra intención abordar aquí frontalmente esta cuestión; digamos simplemente que, desde las investigaciones antropológicas (Lévi-Strauss, Dumézil, Durand) hasta los experimentos psicológicos de la Escuela de Palo Alto, hallamos constantemente la primacía del triadismo. En el sentido fuerte del término, el dinamismo cultural e individual descansa en la tensión de elementos heterogéneos. Se trata de una perspectiva que está adquiriendo cada vez mayor importancia a medida que resurge una visión simbolista del mundo social. Naturalmente, nos hallamos muy lejos de esa Unidad que, desde el alba de la Modernidad, ha venido siendo el objetivo del racionalismo occidental. La metáfora del triadismo permite poner de manifiesto la paradoja, el estallido, el desgarramiento, lo contradictorio en acto; en una palabra, la pluralidad constitutiva de este neotribalismo contemporáneo.*” M. Maffesoli, (2004), *Op. cit.*, p. 192. Véase igualmente J. Freund, *Sociologie du conflit*, PUF, París, 1983, Cf. asimismo, G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, París, Gallimard, 1941, y G. Durand, *L'Ame tigrée, les pluriels de psyché*, París, Denoël-Médiation, 1980. Sobre el triadismo a partir de una visión simbolista, Cf. G. Durand, *La Foi du Cordonnier*, París, Denoël, 1984.

⁹⁹⁰ Cabe sin duda señalar la distinción entre interactividad e interacción: ésta última definida críticamente en la introducción a esta investigación. La interactividad es el proceso interno del ser humano vinculando varias formas de interpretación y simbolización del mundo. Una vez que el proceso de interactividad está hecho, la interacción toma lugar. Esto hace igualmente referencia al hecho de que todo ser humano se inscribe en dicho proceso mental de interpretación y simbolización del mundo.

mundo. Sin duda quizá no los encontremos mezclados unos con otros, pero ciertamente los dos existiendo, cohabitando y predominando uno más que otro, según la instancia de la que se hable.

Al respecto, si continuamos con el planteamiento de Louis Dumont la noción de *holismo* describiría una forma de organización social que implica que el individuo se define en función del grupo al que pertenece (familia, comunidad, casta o estamento), mientras que el *individualismo* se caracterizaría por resaltar la importancia del mérito de cada sujeto para su inserción social. A decir de Dumont “*desde este punto de vista una primera constatación se impone: el individuo es un valor, o más bien forma parte de una configuración de ciertos valores sui generis.*”⁹⁹¹ Al respecto podemos decir que el punto central es que al igual que las sociologías de las religiones “oficiales”, la sociología “oficialista” en general, al menos en sus primeras décadas de constitución, se había solamente enfocado a la sociedad moderna actuando en conjunto pero a partir del individuo como objeto central de estudio, reemplazando así aquello que era representación común en las sociedades tradicionales. El ejemplo más emblemático es el de Durkheim quien conceptualizó estas relaciones como *solidaridad mecánica* (relaciones por semejanza) las cuales se basan en imperativos morales para la cohesión del grupo y la *solidaridad orgánica* (rige la complementariedad) donde son los individuos que utilizan parámetros personales para su organización. Como es conocido el sociólogo francés y toda la tradición que le siguió le apostó evidentemente a la consolidación de la disciplina a través del estudio de las segundas (las sociedades orgánicas).⁹⁹² Así, nos encontramos sin duda con la sempiterna reflexión sobre existencia de dos tipos de sociedades, de sociedades duales en el interior de cada grupo humano, en donde según el momento y el tiempo una dinámica societal pesa más en el grupo o en el individuo que otra pero donde las dos, está más que corroborado, existen internamente en la interactividad del ser humano, y donde según la interacción en la que nos encontremos se tendería hacia una de las propensiones. En otras palabras ya sea que el individuo termine por tener más peso, sea el colectivo. Lo importante a dar cuenta aquí es que aunque se trata

⁹⁹¹ Valdría la pena al respecto citar en extenso al autor, pues plantea precisamente los puntos nodales de reflexión propios a nuestros tiempos y al tema planteado. “*Dos configuraciones de este tipo [...de ciertos valores sui generis...], se oponen inmediatamente, que caracterizan respectivamente las sociedades tradicionales y la sociedad moderna. En las primeras como por otro lado en la República de Platón, el acento está puesto en la sociedad en su conjunto, en tanto que Hombre colectivo; el ideal se define a través de la organización de la sociedad en vista de sus fines (y no en función del bienestar individual); se trata ante todo de orden, de jerarquía, cada hombre particular debe contribuir en su lugar al orden global y la justicia consiste en proporcionar las funciones sociales en relación al conjunto. Para los modernos por el contrario, el Ser humano es el hombre “elemental”, indivisible, bajo la forma de ser biológico y al mismo tiempo del sujeto pensante. Cada hombre particular encarna en un sentido la humanidad entera. Él es la medida de todas las cosas (en un sentido completamente nuevo).*” Cf. Louis Dumont, *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1966, p. 23. Los remito a las páginas siguientes altamente pertinentes.

⁹⁹² Durkheim, (1930), *Op. cit.*

de dos visiones del mundo claramente separables, no son visiones ausentes del todo en ningún sistema de creencias, ni en ningún proceso identitario.

Veamos de manera resumida a lo que se remite cada una de estas nociones de manera que podamos ir concretizando los datos y resultados encontrados y tener al menos un panorama de lo que acontece en una ventana de la realidad, la relación entre los sistemas de creencias étnico-indígenas y el cristiano-racionalista-secular.⁹⁹³

CUADRO V. A.

CARACTERÍSTICAS DEL HOLISMO E INDIVIDUALISMO

HOLISMO	INDIVIDUALISMO
<ul style="list-style-type: none"> ° El Individuo se define en función del grupo de pertenencia. ° Las estrategias de sobre-vivencia están pensadas en forma colectiva ° Se absorbe el trabajo de manera familiar ° El cotidiano se basa en las relaciones por semejanza y en los imperativos morales para que permitan la cohesión del grupo. ° La familia se concibe como responsable de la reproducción de sistemas significativos del sentido de la acción (Familia extensa aunque sea simbólicamente). ° Existe una fuerte cohesión familiar, organización jerárquica. ° Se considera que una sociedad es una totalidad que trasciende a sus miembros y que sólo puede entenderse en su propio nivel. 	<ul style="list-style-type: none"> ° El Individuo se define en función de sus logros personales. ° Se desarrolla las competencias personales de sobre-vivencia ° Se concibe la posibilidad del <i>Self-Made man</i> (el hombre que lo puede todo).⁹⁹⁴ ° Rige la com-plementariedad⁹⁹⁵ como parámetros personales para su organización. ° La familia se concibe como responsable de la reproducción biológica (familia llamada nuclear) ° Cohesión familiar más reducida e igual de importante pero sólo se da a los miembros más cercanos consanguíneos, no comunitarios “no somos primos del vecino”, se trata de una organización menos jerarquizada en términos institucionales da la familia. Hay una retención a la igualdad de derechos individuales y no colectivos. ° Se considera que una sociedad es simplemente una colección de individuos.

⁹⁹³ Cabe resaltar que el proceso de distinción es correlativo a los umbrales de secularización. Es decir los dos existen en el ser humano, pero ha sido a través del proceso de secularización que estos procesos mentales se han separado, se han dicotomizado, en donde uno ha pasado a lo llamado colectivo y lo individual; a lo privado y lo público; a lo sagrado y profano, a lo expresable y no expresable.

⁹⁹⁴ Al respecto huelga mencionar la infinidad de cintas cinematográficas donde los héroes pueden con todos los enemigos ellos solos. Sin contar con las fantasías que van desde el Zorro hasta Harry Potter pasando por el Agente 007.

⁹⁹⁵ Ciertamente es observable que se habla de co- y no de com, pues no es una comunalización sistemática y consecutiva, sino una cohabitación de elaboraciones discursivas.

<ul style="list-style-type: none"> ° La naturaleza y la sociedad son “totalidades orgánicas” que no pueden descomponerse en sus elementos ° El individuo debe inclinarse ante los intereses superiores del grupo, las obligaciones están por encima de los derechos. ° Fundamento de la cohesión social, la conducta social es controlada por valores y creencias compartidas. ° La colectividad domina al individuo y sólo es posible el desarrollo rudimentario de la conciencia individual (conciencia del yo). Dominio de la conciencia colectiva limita el alcance o el campo de acción del individuo. 	<ul style="list-style-type: none"> ° Una sociedad es un agregado de personas. Las totalidades supra-individuales son ficticias. ° La interdependencia de los individuos y grupos, en relaciones sistemáticas de intercambio, sólo comienza a desarrollarse, en sentido significativo, con el surgimiento y expansión de la especialización de la producción. ° Desarrollo de la moral individualista (culto al individuo a través de las ideas de libertad e igualdad). ° Ensanchamiento de la diferenciación estructural entre los individuos a partir de sus ocupaciones.
---	---

Vale la pena insistir que las dos formas de pensamiento conviven en nuestras sociedades. Aunque se pregona que en los contextos urbanos y con el advenimiento de la modernización hay una tendencia mayor a la lógica individualista, mientras que en el ámbito rural perviven mayoritariamente la lógica holista. Al respecto no hay más que remitirnos al Capítulo III, apartado 3. Ambas lógicas significan procesos identitarios diferenciados y respuestas específicas con su entorno basadas en sentidos de la acción pertenecientes a cada entidad.

A partir de estas abstracciones se puede así distinguir dos clases principales de concepciones cosmogónicas o de procesos mentales como se refiere Dumont, y que pertenecen al menos a dos sustratos distintos de organizar el mundo. Como hemos podido constatar en el capítulo anterior, tenemos aquellos sistemas de creencias que consideran que, como cada ente particular, el universo entero tuvo un principio y tendrá un fin (teleología), del cual el génesis judío-cristiano o el racionalismo-secular-desarrollista del Estado-nación son ejemplos de ello. Por otro lado, tenemos la cosmogonía que concibe la existencia del cosmos como resultado de un movimiento constante de creaciones y destrucciones, es decir, regido por una ley cíclica de muerte y renacimiento, como las leyes de vegetación y de los astros, que son la evidencia primaria que tiene el ser humano ante sí mismo. De esta manera, la diferencia de un inicio absoluto se hace borrosa, y el futuro se presenta como una continuación perpetua de la cadena de formaciones y catástrofes, por lo que, de hecho el universo es infinito. Muchos antropólogos, entre ellos Galinier, encuentran muchos mitos de origen, que confluyen con la idea básica en las comunidades indígenas de una alternancia cíclica de

periodos de creación y de reposo cósmico. Es en este sentido que se propone la noción de cosmovisión no solamente para analizar creencias y prácticas de pueblos no mecánicos, o de pueblos “indígenas”, sino de igual para observar los procesos de pensamiento tanto concretos como filosóficos de las sociedades llamadas “industriales y pos-industriales.” Los estudios antropológicos y culturales plantean una tendencia mayor a este tipo de cosmogonía en las comunidades indígenas, aunque no es de desdeñarse que estas mismas lógicas, existen en sociedades mestizas, urbanas y “modernas”, sea de manera subrepticia o en superficie. En el siguiente cuadro se caracterizan los diferentes procesos simbólicos que son observables en las diversas dinámicas aquí conceptualizadas por cosmovisiones de tipo holistas e individualistas.

CUADRO V. B.

PROCESOS SIMBÓLICOS DE COSMOVISIONES HOLISTAS E INDIVIDUALISTAS

COSMOVISIÓN INDIVIDUALISTA (TEODICEA)	COSMOVISIÓN HOLISTA (POLYDICEA)
<ul style="list-style-type: none"> ° Principio basada en un inicio y un final. ° Hombre en el centro del universo y refleja la centralidad monoteísta de un Dios. ° Un único Dios superior y absoluto (monoteísmo). ° Abstracción simbólica y del lenguaje teo-lógico. ° Ser humano como centro del planteamiento ético con su relación con el medio ambiente. ° No hay posibilidad de combinación religiosa y diferenciación divina, no hay libertad esotérica de culto. ° Perdida de conciencia de responsabilidad de su entorno. ° Idea de perfección, futuro y profeta, eternidad. ° Cargo jerárquico y único 	<ul style="list-style-type: none"> ° Ciclo de continuos renacimientos. ° Hombre es sólo parte del cosmos. Ser humano dentro del mundo. ° Diversos dioses representando diversos momentos (politeísmo). ° Lenguaje simbólico concreto (referencia a animales, plantas, etc.). ° Mundo ritual planteado en el mantenimiento de la armonía y el balance, diferenciación si es necesario. ° Hombre considerado responsable de mantener esta armonía. ° Aceptación de la idea de mortalidad, constante regeneración. ° Rol de cargos a lo largo del tiempo. ° Multiplicidad de cargos a lo largo del tiempo.

IV.5.1. Políticas públicas e identidades híbridas

Políticas públicas e individualismo/ comunidades indígenas y holismo.

Con todas las precauciones que esto conlleva el tema de esta investigación se puede esquematizar por tanto en dos formas de pensamiento, en dos visiones del bienestar para el grupo y el ser humano. Nos encontramos con dos umbrales identitarios que han correspondido a los umbrales de secularización descritos anteriormente: el primero constituido por un pensamiento predominantemente holista, que se ve reflejado en la percepción de bienestar en las comunidades indígenas, el segundo conteniendo una predominancia de tipo individualista y que se ha exacerbado con el proceso de la Modernidad, principalmente en la percepción del bienestar inscrito en las políticas públicas, particularmente las de educación de los regímenes republicanos, enmarcados todos ellos principalmente en un pensamiento progresista, racionalista y futurista (soteriológico). Estos dos procesos identitarios o comportamientos de identificación se entremezclan, y para el caso de las comunidades indígenas, los dos se van rolando según el contexto y el momento, fungiendo así como estrategias de negociación, supervivencia que otros llamarían una resignificación.⁹⁹⁶

En suma, tal y como se ha descrito alrededor de esta investigación las políticas públicas contienen en su substrato, en sus expectativas de respuestas, de resultados y de comportamientos una visión que tiende principalmente al individualismo. Mientras que en las comunidades indígenas; las reacciones, las expectativas, la percepción de vida, tanto como su recepción del mundo exterior tiende principalmente a caracterizarse por un proceso identitario holista. Todo ello no significa que en ciertos momentos no se entremezclen las dos dinámicas en los dos sistemas de creencias. Se trata de un ir-y-venir de formas holistas e individualistas en los comportamientos y lógicas de pertenencia de los grupos humanos e individuos. El punto nodal de esta investigación será saber si se hace de manera combinatoria (sincretismo) o concomitante (híbrida). Esto nos permitirá comprender por tanto los procesos identitarios que se ponen en juego en la relación comunidades indígenas políticas públicas.

De esta manera se puede extender la reflexión que las identidades sustraen su fondo común a partir de las creencias que se van impregnando en el proceso de reconocimiento identitario. En este sentido, no hay duda que las políticas públicas establecidas en México, principalmente, en las comunidades indígenas son portadoras de creencias e ideologías que no dejan de tener repercusión en la percepción y construcción identitarias de los mismos indígenas, y particularmente en la reproducción de la desigualdad social. Hablamos de indígenas y no de comunidades, porque en este ámbito de análisis (macro-social) también en el interior de las comunidades hay diferencias y

⁹⁹⁶ Martínez-Casas, Regina, *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México, UAM-Iztapalapa, 2001.

graduaciones de identidad y de sentidos de la acción entre los miembros, que son importantes de tener en cuenta. Cada uno construye su identidad con base, ciertamente a un referente común, pero con graduaciones y matices propios a cada quien. Es a partir del estudio de la relación entre creencias intrínsecas en las políticas públicas del Estado (individualistas) y la construcción identitaria indígena (holista), así como su sentido de la acción que la investigación toma mayor sentido interpretativo concreto. Como ya se ha mencionado, durante el trabajo de campo se pudo observar que la mayor influencia que ejerce el sistema de creencias racionalista-secular (Estadonación) sobre las comunidades indígenas se encuentra en el espacio educativo y en la transmisión de conocimientos; y ciertamente la educación en México se ha fundamentado sobre todo a partir de las propuestas realizadas por las creencias racionalistas-seculares. Al respecto veamos el cuadro siguiente.

CUADRO V.C.

CARACTERÍSTICAS HOLISTAS DE LA IDENTIDAD OTOMÍ CARACTERÍSTICAS INDIVIDUALISTAS DE LAS POLÍTICAS EDUCATIVAS (A PARTIR DEL ESTUDIO DE CAMPO)

CARACTERÍSTICAS HOLISTAS DE LA IDENTIDAD OTOMÍ	CARACTERÍSTICAS INDIVIDUALISTAS DE LAS POLÍTICAS EDUCATIVAS
<ul style="list-style-type: none"> ° Sentido de pertenencia al barrio y a la comunidad más que a una entidad abstracta. ° Relación con su espacio de manera colectiva. La casa otomí (Galiniér): la mayoría de las actividades son afuera de la casa con su entorno y los demás. ° Desarrollo principalmente de actividades manuales con otros materiales. ° Conocen más las historias locales y las de las familias o vinculadas con la comunidad que la llamada historia universal. La comunidad es el “omblijo del mundo.” ° No hay un gran interés por cultivar tradiciones de otros lados. ° Interrelación con el campo, con la naturaleza y con el entorno. 	<ul style="list-style-type: none"> ° Concepción liberal del individuo como sujeto. ° Materiales didácticos siempre se presentaban imágenes de individuos (pocas veces grupos). ° Ejercicios rígidos y no muy adecuados a realidades indígenas, como los ejercicios de caligrafía en letras minúsculas manuscritas, fácilmente realizables en un contexto urbano, pero poco practicado en el contexto rural. ° Educación vinculada con la cultura humanista de las minorías letradas. ° Se buscara destacar los contenidos de expresión de las culturas indígenas, pero en un marco nacional y no comunitario. ° Valores cimentados en la urbanidad, el honor, el civismo, la competencia, las aritméticas y la “cientificidad” de los

<ul style="list-style-type: none"> ° Dificultades para actuar en términos de competencia. Los padres no prestan mucho interés a los niveles de calificación. No conocen exactamente lo que significa el esquema de calificaciones. ° Se elogia la pertenencia de grupo a una comunidad, con sus particularidades y sus procesos de diferenciación frente a otras comunidades refuncionalizando la identidad comunitaria. ° No hay homología con los nuevos programas educativos, por tanto el indígena sólo aparece en la mayoría de las veces como objeto cultural y no como agente social. ° No hay una operacionalización de la lengua en instancias del mundo burocrático y en la funcionalización institucional. ° Las competencias sociales se dan en el seno de la familia ° Familia espacio de toma de decisiones, establecimiento de valores morales y socialización de los modelos culturales. ° Relacionados con la lógica geo-centrista 	<p>conocimientos.</p> <ul style="list-style-type: none"> ° Discurso está construido en torno al progreso de la civilización, por tanto se necesitaba medir y calificar los grados de progreso en el conocimiento, aumentando cada vez más la exigencia para calificar y medir. ° Promover la diversidad como proceso de integración global a valores impuestos como universales, refuncionalizando el localismo a manera cultural. ° La educación se realiza también a partir de otros medios, como los medios de comunicación, en donde se difunde un habitus específico. ° Las lenguas indígenas sólo funcionan como elementos de un folclorismo globalizado. ° Escuela juega un papel central para la inserción social posterior ° Escuela, lugar de transmisión de valores y principios de socialización, aprendizaje de toma de decisiones individuales. ° Difusión de la lógica ego-centrista
--	--

Todos estos ejemplos nos permiten observar que lo que constituye la principal repercusión implícita en las políticas públicas es la discordancia entre un mundo dóxico holista (familiar) y uno cristiano-racionalista-secular (individualista). Con esto se quiere decir, que los grupos indígenas tienen que lidiar con dos puntos de vista particulares en la instauración de las políticas públicas que se les ha impuesto: el que se encuentra en su identidad con la comunidad, la de sus grupos de pertenencia, la familia y el que se ubica en la identificación con el sistema político estatal. En otras palabras, el esquema mental holista que se puede advertir en la doxa familiar de los pueblos indígenas rara vez ha correspondido con los sistemas mentales individualistas del Estado-nación inscritos en la doxa de las políticas públicas institucionales. Es en este sentido, que el mayor problema que se encuentra en las políticas públicas principalmente las de educación, salud y alimentación aplicadas a los miembros de las comunidades indígenas, es el conflicto entre su experiencia dóxica propia familiar, su experiencia identitaria con su comunidad de origen (que es la más perdurable) y la experiencia

con la institución estatal que con frecuencia se inscribe en la prolongación de una experiencia originaria que se distancia del mundo vivido en su comunidad. Esta afirmación, viene del hecho que el proceso identitario inscrito en la familia y en el grupo de pertenencia étnico-comunitario, en tanto que institución aceptada tácitamente como tal, funciona al mismo nivel que el proceso de identificación con la institución pública (escuela, centro de salud, iglesia...). Lo anterior va en el sentido de inculcar un *nomos*, es decir, llevar a cabo todo un proceso de nominación y representación de las cosas en el mundo, que genera al mismo tiempo un trabajo de socialización operado y operante en un universo social y que se organiza a partir de la división familiar específica a cada grupo.

Así, la familia y el proceso identitario constituyen una de las categorías sociales más importantes en la consolidación de creencias y valores aceptados, en la medida que tiene la característica de clasificar y construir un mundo social, así como todo un registro de códigos y parámetros de comportamiento que conforman todo un *trabajo de institucionalización* que repercute en un trabajo de integración y de unión. Pero también es una formidable institución que mantiene la reproducción del orden interno. Asimismo, tal como sucede con el proceso de identificación de los sistemas políticos del Estado, la pertenencia identitaria a la comunidad tiene la facultad de heredar y mantener una serie de valores, así como la transmisión de los valores específicos a cada cultura en el marco de cada generación. De esta manera, la pertenencia étnico-comunitaria es verdaderamente una ficción, un artefacto social, una ilusión en el sentido más ordinario del término, pero una ilusión bien fundamentada. En otras palabras las políticas educativas implantadas en los pueblos indígenas corresponden la mayor parte del tiempo a otra visión y actitud mental frente al mundo (individualismo) que la que se encuentra establecida en el interior de sus familias, comunidades y por ende en sus procesos identitarios (holismo). En este sentido, estamos de acuerdo con respecto a las políticas educativas, que lo que mayormente ha caracterizado los materiales didácticos para la enseñanza de los indígenas mexicanos ha sido por una parte la ausencia de una planeación lingüística adecuada que respalde las estrategias familiares y por otro lado los manuales institucionales que no corresponden a dicha lógica familiar.⁹⁹⁷ En efecto, lo que se ha observado en la aplicación y análisis de los contenidos de los materiales didácticos aplicados en la educación indígena, así como en las entrevistas de campo es que el factor de adecuación cultural entre materiales didácticos y formas de pensar y actuar de las familias indígenas tienen un papel fundamental para comprender la desigualdad social que viven los grupos indígenas a partir de los valores y creencias que dominan en la sociedad.

⁹⁹⁷ Según la encuesta del INEGI de 1995, para una población de 229 350 de hablantes de lengua indígena de 6 a 14 años, 33% no sabe leer y escribir. Véase igualmente Bravo Ahuja G., (1977), *Op. cit.*

En las comunidades visitadas, cada uno de sus miembros tiene y mantiene un rol específico que actúa independientemente o en interdependencia con los demás, y funcionan como formas de estrategia y negociación con su entorno. En otras palabras se trata de identidades que no se mezclan forzosamente en la mayoría de los casos, pero que interactúan constantemente de manera alternativa en reacción de las diversas situaciones circundantes. Sin duda estamos situados desde un acercamiento característico de la propuesta goffmaniana de la multiplicidad de roles y máscaras que un *actor social* evoca, aplicado esta vez a los actores sociales que pertenecen a una comunidad indígena. Así, los integrantes de las comunidades indígenas serán frente a las políticas públicas del Estado, antes que nada en su conjunto *actores sociales*, más que individuos subordinados a una única identidad envolvente en una multiplicidad de valores. Cada uno de estos roles tiene una lógica intrínseca diferente que se ha construido y/o legitimado a partir de una serie de creencias, valores, prácticas que se han conformado históricamente (aquí descritas) y que permite comprender la interacción de las estructuras históricas y relaciones objetivas con los contextos del presente y los comportamientos subjetivos. Como vimos en los capítulos precedentes cada creencia se construye a partir de elementos morales (principios designando lo bueno y lo malo para la reproducción y bienestar de la especie humana), pero también éticos (valores que *comunalizan* al grupo),⁹⁹⁸ que en efecto condicionan los comportamientos y la visión que se tenga con respecto al desarrollo que se deba emprender para el beneficio de cada comunidad.⁹⁹⁹

En la actualidad como hemos señalado el sistema de creencias racionalista-secular es perceptible aún incluso en las llamadas políticas multiculturales, difundidas por los organismos internacionales como el PNUD, y seguidos por propuestas nacionales desde el *Progreso, Oportunidades, Contigo* del Estado-nación mexicano. Cabe insistir, como bien se ha dicho, que este sistema de creencias no está alejado de una filiación con el núcleo duro común encontrado en el sistema de creencias histórico-cristiano. Es decir, de este Universalismo evocado desde *La Ciudad de Dios* de San Agustín hasta la Unidad e individualismo evocado en la época moderna. Lo anterior con todos los códigos morales y éticos así como sus procesos rituales implementados en la cultura

⁹⁹⁸ Tenemos por ejemplo los rituales muy parecidos que se hacían en la antigüedad desde el suroeste de los Estados Unidos hasta Centroamérica en las canchas del juego de pelota. Es decir, el mismo sacrificio de aves (gallos) que practican los triquis en la actualidad son una referencia de los antiguos sacrificios mexicas que se practicaban con las codornices. Los dos tienen el mismo significado que consiste en observar hacia donde despega el vuelo del ave para conocer de donde iba a venir la lluvia en las cosechas venideras.

⁹⁹⁹ En las últimas décadas ha habido una gran edición de obras que se preocupan por estudiar el pensamiento científico, filosófico de los pueblos originarios, así como sus técnicas utilizadas como una forma de saber avanzado y como formas autóctonas de desarrollo. Sin embargo, son pocos los trabajos que se preocupan por obtener y conocer las estrategias de desarrollo que están contenidas en las cosmovisiones indígenas y que puedan ser utilizadas en una política pública específica. La mayoría de estos estudios se basan en los saberes medicinales locales y en algunas técnicas de manufacturación de prendas. Cf. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, (coord.), *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, CONACULTA/INAH, México, 1988.

mexicana y en las comunidades indígenas, que fungen en este caso como mediador entre un pasado reivindicado originario y un planteamiento cosmológico hacia un mundo racional y progresista. Sus principales principios son la imposibilidad de perfeccionar (*imperfectibilidad*) este mundo y la magnificencia de un solo Dios para conducirnos al paraíso o felicidad eterna.

Los conceptos de progreso, de civilización, de evolución, de nación, de integración, de solidaridad, de liberalismo reflejan implícitamente, la idea de salvación/exclusión y de una entidad absoluta que ostenta todo el poder en una sola entidad en una sola Nación, en un solo pueblo, un único desarrollo (Dios). Mas aún, reflejan una idea abstracta inalcanzable, pero deseada y seductora que es la emancipación de la libertad y el arribo al mundo ideal (el paraíso). Es en este sentido, que se encuentra un lazo con la formación religiosa de una sola concepción monolítica del mundo y la imposición de una sola forma de explicar cosmogónicamente las realidades naturales que traducen la manera en la cual se planifican y se llevan a cabo las políticas públicas de desarrollo, es decir, una burocratización exhaustiva, un fervor por el materialismo modernizador, así como la exclusión de otras formas de concebir prácticas de desarrollo que no estén en acuerdo con esta racionalización y cientifización de los procesos de producción y transformación.

Dichas políticas nacionales también demandan, promueven y esperan a través de las políticas, particularmente educativas y otras, la conducción de principios y valores aquí descritos como: *Racionalidad* (instrumental en Weber), *Competitividad*, *Progresismo*, *Trabajo* en individualidad, *Obediencia* a la autoridad, *Calculabilidad* de respuestas, del espacio y del tiempo, *Ahorro* y *Actitud* inversionista del capital. Sin duda se trata de un espíritu del tiempo ya muy extendido en el mundo, y que favorece principalmente el pensamiento de tipo individualista, tal y como aquí ha sido descrito. En todo caso, no se trata de un solo modo de pensamiento, ni el único inscrito en los mexicanos, y menos aún en las poblaciones llamadas indígenas. Sin embargo, existe un empecinamiento por establecer este tipo de políticas por el hecho de estar sustentadas en la creencia de un mundo mejor, en un futuro no muy lejano, y lograr la emancipación del ser humano, la igualdad para todos (soteriología). Este es el problema de la teodicea mencionado por Max Weber.

Un ejemplo claro de lo que se ha mencionado es evidente cuando la ética existente en el campo económico del racionalismo-secular no se apoya sobre la lógica característica de las sociedades “originarias” o pueblos indígenas. La producción y el intercambio de bienes son actividades necesarias, pero nada exige que ellas no sean totalmente autónomas con respecto a otras actividades, ni que ellas tengan que apoyarse sobre una voluntad de beneficio individual. En los pueblos indígenas (en cierta medida), la producción y el intercambio son fundamentalmente actividades sociales. Los intercambios, no monetarios, se fijan en los lazos sociales y se efectúan

como dones gratuitos en los cuales uno espera que ellos sean pagados, pero bajo otras lógicas de reciprocidad. Es decir, el aspecto utilitario es secundario en este tipo de sociedades. Un ejemplo de esto es el saber medicinal que es compartido de manera homogénea por la comunidad. Las plantas, los tratamientos, las terapias y el simbolismo que contienen, son igualmente compartidos por ser del interés de la comunidad. Mientras que en una lógica capitalista, el saber médico contiene un cierto prestigio social y es utilizado de manera calculada creando así una forma de dominación, como podría ser para la obtención del monopolio de la salud, de cómo curarse de los males del cuerpo.

Ontogénesis en las comunidades indígenas

La ventaja que representan las comunidades indígenas para el estudio de las políticas públicas, es que los tres sistemas de creencias aquí evocados que están implícitos en el mundo societal mexicano están de una u otra manera presente más que en las demás unidades culturales. Estos sistemas se presentan de diversas maneras según el momento y el entorno, pero no cabe duda que ellos conforman los diversos procesos identitarios observables en las comunidades. En el caso específico de nuestra investigación encontramos que los tres sistemas de creencias se presentan de la siguiente manera:

Legitimidad y sistemas de creencias en las comunidades otomíes de Querétaro

Tal y como lo planteamos apartados anteriores los tres sistemas de creencias existentes en las comunidades indígenas son perceptibles a partir de las respuestas dadas por los entrevistados de las comunidades indígenas. Veamos un breve del resumen de esos resultados.

**CUADRO V. D.
LEGITIMIDAD Y SISTEMAS DE CREENCIAS EN LAS COMUNIDADES OTOMÍES DE
QUERÉTARO**

SISTEMA DE CREENCIAS RACIONALISTA SECULAR	SISTEMA DE CREENCIAS CRISTIANO-HISTÓRICO	SISTEMA DE CREENCIAS ÉTNICO-INDÍGENA
<p>° La mayor parte de los entrevistados expresó la profunda necesidad de que se instalarán las infraestructuras adecuadas para que los niños de las comunidades indígenas encontrarán un mejor desarrollo y una mejor inserción al mundo secular y moderno.</p>	<p>° La cultura cristiana en la región ha funcionado mejor como espacio de reacción a un tipo de pensamiento modernista y racionalista, principalmente en lo que se refiere al tema de la educación.</p>	<p>El conflicto intrínseco que existe con respecto a la transmisión de conocimientos entre la creencia cristiana católica y la creencia racional-secular, ha llevado a una especie de fortalecimiento de prácticas autóctonas religiosas en la cotidianidad social, mezclados con algunos elementos pertenecientes a los otros dos</p>

<p>° La educación secular es sinónimo de igualdad social y bienestar en un futuro próximo.</p> <p>° La educación bilingüe en las comunidades Otomíes a sus ojos no es la que los va a llevar a una mejor situación social y económica y a la erradicación de la desigualdad social. Sino la integración al sistema.</p> <p>° La enseñanza sólo tiene un valor pragmático al nivel de la creencia y no realmente espiritual. Se cree en la posible eficacia de la educación laica para una mejor inserción de los niños de la comunidad al sistema dominante y no se le cuestiona su necesidad para el desarrollo comunitario, pero no se siguen los dogmas y valores establecidos por la educación laica como una norma espiritual indiscutible.</p>	<p>° Las enseñanzas cristianas, los sermones y consejos que se pueden encontrar en los curas y Padres (que van una vez por mes a hacer misa), son mucho más instructivos, importantes y valorizados por la comunidad que la misma enseñanza en la escuela laica. Atribuyeron a los dogmas y valores católicos una mayor importancia normativa y espiritual.</p>	<p>sistemas de creencias. Se trata de un espacio en donde se puede encontrar una cierta coherencia entre una identidad pasada mítica y un presente socialmente desigual.</p>
--	---	--

En resumen encontramos tres elementos que se involucran en el complejo proceso de la transmisión de conocimientos: a) una concomitancia entre la importancia que le dan los miembros de la comunidad en términos de creencia práctica y pragmática a la educación laica y a su fundamento social. b) la importancia que se le da al dogma cristiano y el de la Iglesia para el bienestar espiritual y trascendental. c) finalmente la importancia otorgada a la religiosidad y a los rituales populares y de la vida en la comunidad, que están fuertemente impregnados de creencias autóctonas indígenas, encontrándonos así con una especie de religiosidad compleja alrededor de la transmisión de conocimientos.

De esta manera, podemos insistir al decir que en el sistema educativo en los grupos indígenas otomíes de Querétaro, preponderan tres elementos importantes en la transmisión de saberes: al nivel moral y en las reglas de comportamiento, son los valores católicos los que predominan; en el nivel práctico de estrategias para las demandas y su relación con el Estado, es la educación racionalista-secular; y al nivel de sociabilidad, son los valores autóctono o indígenas los que preponderan.

Por otro lado para reforzar estas interpretaciones, en un texto publicado sobre las representaciones en torno al Progres-Oportunidades en Santiago Mexquititlán¹⁰⁰⁰ se percibió que uno de los primeros aspectos identitarios de los lugareños era que se asumían y representaban como “pobres”, cuando se trataba de expresar su percepción con respecto a las políticas públicas del Estado. Aquí los principales resultados:

CUADRO V. E.

REPRESENTACIONES INDÍGENAS Y PRINCIPIOS IDEOLÓGICOS

REPRESENTACIÓN INDÍGENA Santiago Mexquititlán Amealco, Qro.	PRINCIPIOS IDEOLÓGICOS DE PROGRESA-OPORTUNIDADES
<p>° Ideal: Estar en familia y poder vender mis productos.</p> <p>° Presupuestos:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Desconfianza para darse a conocer frente al foráneo. - No entienden las razones del programa - Aceptación de su condición de pobres, con las secuelas que hay (hibridación). Aunque hay unos más que menos en términos reales. (Mientras me den sigo siendo pobre, si quieren) - Las acciones del programa son refuncionalizadas a partir de las negociaciones entre las representaciones sociales de la población beneficiada y los funcionarios (representantes locales). - Los beneficiados son por el peso decisivo de la suerte (racionalidad mágica Weber). Quien sabe por qué el gobierno excluye a otros. Finalmente todos están vinculados familiarmente. Genera focos de tensión en la población. <p>° Objetivos</p> <ul style="list-style-type: none"> - Los jefes de la casa continúan migrando a 	<p>° Ideales: Desarrollo de capacidades personales y familias, construcción social básica municipal, creación de empleos e ingreso, potencialidades de las personas</p> <p>° Presupuestos:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Sustituir los antiguos subsidios a la oferta, por subsidios a la demanda (focalizados). Banco Mundial. - Salir de la pobreza extrema: educación+salud+alimentación (universalistas, PNUD). - No hay negociación posible, el Estado propone y los beneficiarios disponen. - Selección de las familias más pobres de la zona. <p>° Objetivos</p> <ul style="list-style-type: none"> - Inserción individual al mercado laboral.

¹⁰⁰⁰ García y Valencia (2003), *Op. cit.*

<p>las ciudades (Qro., Guad., Mont., DF), la economía sigue siendo familiar. Se considera un apoyo, más que una salida a la pobreza o mejor preparación.</p> <ul style="list-style-type: none"> -Continúan sembrando maíz, calabaza principalmente uso domestico (¡No joven, ya no da pa' más!). Tensión entre el trabajo del campo y las pláticas de salud. - Si no sale bien en la escuela, (pos que se ponga a trabajar con su papa en la ciudad u otras). (Con ese poco más igual y sale para el carguero) - Hubo hombres que argumentaban que eran ellos lo que la debían recibir. - Existe en muchos, agrado de mejorar salud, educación y alimentación, hasta llegar a la confianza en el gobierno. Se sienten obligados en retribuir (Paternalismo). - Tensión por la falta de movilidad, el Programa se vuelve un lastre para la economía migrante <p>° Prácticas</p> <ul style="list-style-type: none"> - Las mujeres se alivian solas, no les gusta ir con el doctor que se les asigna. - La gente aprende a saber que contestar, pierde el temor y le permite acceder al Programa. - Más por obligación que por convencimiento. Pocos son los casos que incluyen a médicos locales de confianza. - Aprenden a lidiar con las faenas de inserción y de presión. La práctica se ritualiza con resignación (asumen roles). Padres están dispuestos a asumir exigencias no escritas. -Los hijos son fuente de inversión. <p>° Representaciones</p> <ul style="list-style-type: none"> -Se sienten limitados por el comercio ambulante de las mujeres. Perdida de tiempo. Baja de ingresos. Han dejado de vender. - Se perciben las visitas como “ir al regaño”, y cuesta acostumbrarse a las nuevas disciplinas. Las pruebas del cáncer causan dolor. Varía según la edad: más edad se percibe como perjuicios, más jóvenes, percibe beneficios. Por ir al Dr. Particular pierden la beca. - No tienen tiempo para llevarlos la escuela (labores del campo o fuera comunidad). 	<ul style="list-style-type: none"> - Mejoría de producción futura (campo). - Elevar niveles de ingreso y acumulación de capital. - Potenciar el rol de las mujeres. - Mayor confianza y credibilidad al sistema, promoción para incentivar la producción y estabilidad local. - Inhibición a la migración (obligaciones médicas y escolares). <p>° Prácticas</p> <ul style="list-style-type: none"> - Obligación de acudir a pláticas de salud (revisión médica regular). - Solo los más necesitados. - Asistencia a la escuela por parte de los niños. - Apoyo a la limpieza en la escuela y en la clínica, y presión por parte de enfermera. - Según los maestros los padres descuidan a sus hijos: no dan de desayunar, no siguen tareas, no cooperación (capital cultural Bourdieu). <p>° Influencias</p> <ul style="list-style-type: none"> -Prograsa impone estilos de Vida: no permiten reproducción económica familiar. - Impone comportamientos en la salud: métodos anticonceptivos, detección de cáncer, parir bajo supervisión médica. <ul style="list-style-type: none"> - En la escuela.
---	---

<ul style="list-style-type: none"> - La mayoría percibe beneficios, pero sienten que las regañan demasiado. Contradicción entre estrategias económicas y exigencias, entre prácticas culturales y acciones. - Ponen en duda que el gobierno siga ayudándolas, pero por mil y un razones han decidido permanecer en el programa. 	<ul style="list-style-type: none"> - Impacto directo en las comunidades.
---	---

De esta manera es posible observar que si bien existe una aceptación de los beneficiarios por el cumplimiento con los compromisos del programa, lo que se destaca particularmente es el valor del monto como medio de supervivencia, pero no precisamente los valores que lo integran. Asimismo su modo de identificación con el Estado es el de representarse como pobres, o en su defecto como se mencionó la manera y la oportunidad de alcanzar el desarrollo. Todo lo anterior con una especie de resignación, al tiempo que cumplen con lógicas como las faenas y la aplicación del poder informal. Ahora bien, este tipo de políticas afecta a la economía familiar de los miembros de las comunidades, como la venta de muñecas, bordados, fritangas, y todo aquello a lo que se dedican habitualmente, lo cual significa que dichas actividades tienen sin duda más que un valor comercial. En suma, habría que observar que el tipo de estrategias que se utilizan entre los miembros de las comunidades indígenas, para optimizar su relación con el entorno y particularmente con las políticas de Estado, tienen al menos dos lógicas que vale señalar. Las que aquí denominaremos de hibridación y la de significación.

Sistemas de creencias y legitimidad en los umbrales de la Identidad

Después de lo esbozado aquí es posible ofrecer un panorama general de la manera en cómo cada uno de los sentidos de la acción (identidades) antes mencionados son legitimados en ocasiones de manera específica y muy bien delimitadas entre sí, según el contexto dominante, a partir de una construcción discursiva, en su sentido más amplio (visual, lingüística, simbólica), y sustentada por uno ó varios sistemas de creencias. Tal y como lo hemos venido mostrando en las comunidades en cuestión, cohabitan, conviven, se entremezclan y se transponen los tres sistemas de creencias, que hemos llamado; *étnico-indígena*, *histórico-cristiano*, *racionalista-secular*, invocando su modo de comportamiento particular con sus valores, principios, formas de ver, de pensar, de percibir, etc.. De ahí la importancia de no verlos como estáticos y estigmas, sino como un modelo de la realidad que nos permite observar de qué manera se diferencian frente a los demás situaciones y contextos de estudio concretos.

De la Hibridación y/o la Resignificación

Este ángulo trata efectivamente de romper con el hito de la identidad indígena a partir de la conquista espiritual o del *revival étnico*, enclaustrando los procesos identitarios indígenas en dos polos fijos (identidad popular, identidad étnica), a veces opuestos, a veces complementarios, hasta el punto de que se hable en ocasiones de identidades sincréticas. Si bien es cierto que no se pueden negar por completo estos procesos subjetivos, es menester no desdeñar las identidades que se van construyendo, re-estructurando y complejizando en las comunidades indígenas a lo largo de la historia a partir de la relación que éstas han mantenido con las políticas públicas del Estado. En cierta medida se trata de procesos de identificación (movibles, cambiables...) insertos en procesos identitarios más estructurados. Efectivamente, en este trabajo postulamos que contrariamente a la definición de identidades sincréticas, mestizas, populares que se han venido postulando en los últimos años para esquematizar formas de comportamiento yacientes en las comunidades indígenas, existen otros procesos identitarios que denominaremos como *Híbridos*, por el hecho de tratarse de comportamientos yacientes en las comunidades indígenas que juegan con diversos esquemas identitarios a la vez y de *Resignificación*.

Diferentes respuestas han sido dadas para explicar el proceso identitario que se encierra en la relación entre las políticas públicas y las comunidades indígenas, y que por cuestiones de espacio no abundaremos. El primero de ellos podría ser el de la aculturación cara a Aguirre Beltrán, conocido por todos. Por otro lado, el sincretismo también ha fungido como modelo explicativo en la relación entre identidad indígena y políticas públicas del Estado-Nacional. Estas propuestas han sido con justa razón criticadas por varios autores, entre los que destacan por su nivel de innovación, García Canclini y Martínez Casas. Ambos plantean que el proceso de aculturación, más que el de sincretismo son planteamientos que no bastan para dar cuenta de la complejidad identitaria que se enarbola en las interacciones de los grupos humanos, no solamente en lo referente con la identidad indígena en sus comunidades, sino de igual modo en las relaciones culturales en general. Se habla así de hibridación o de resignificación en el contexto urbano o rural, que no son más que estrategias vinculadas con la construcción cultural del sentido de pertenencia. Son modos de adaptación a las diferentes situaciones en las que los individuos o grupos interactúan en la ciudad y en el campo. Son las nuevas formas de adaptación de las relaciones identitarias o lo que unos autores llamarían *identificaciones*.¹⁰⁰¹

Para Canclini la hibridación son los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras,

¹⁰⁰¹ Para la noción de identificaciones y su diferencia con el de identidades, véase la introducción del libro de Michel Maffesoli, (2004), *Op. cit.*

objetos y prácticas. Desafortunadamente la propuesta de Canclini es demasiado general y tiende más a sintetizar todas las concepciones que a proponer alternativas. En este sentido lo de hibridación sólo tiene la ventaja de señalar procesos más flexibles, maleables, en renovación, pero no habla en términos de viscosidad, de textura, de elasticidad yacientes en los procesos identitarios y particularmente de identificación, en una palabra, una identidad más orgánica.¹⁰⁰²

Para Regina Martínez Casas la resignificación es “*el proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para experimentar su cultura indígena, campesina y corporativizada, tanto en el contexto urbano como en su comunidad de origen con la cual mantienen fuertes vínculos materiales y simbólicos. Resignificar no implica un cambio cultural (aculturación) sino la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplían el espectro de significaciones posibles de la cultura indígena en el medio urbano y en las relaciones rurales en función de los contextos interactivos en los que los migrantes se mueven. [...] La resignificación implica [...] en condiciones de contacto con grupos urbanos...]* la coexistencia de modelos culturales distintos en el contacto entre grupos que no se aculturán, sino que mantienen patrones e identidades indígenas en contextos no-indígenas.”¹⁰⁰³ Para el caso que nos concierne consideramos que la *representación* de los actores tiene un rol mucho más importante que la *interpretación* que puedan hacer de los diferentes *habitus* con los que se enfrentan. Los agentes sociales, en este caso los miembros de las comunidades indígenas, han aprendido a lo largo de la historia a responder frente a las imposiciones, invasiones o convivencias con el Otro, han aprendido a movilizar sus estrategias y a utilizar diferentes atuendos de respuestas y *máscaras* de resistencias frente a su entorno, principalmente frente al Cura, el Maestro, el Funcionario de gobierno, al Doctor,¹⁰⁰⁴ todos ellos representando una Institución perteneciente al Estado-nación y por tanto vehiculando un sistema de valores y creencias específicos. Se trata por tanto de movilizaciones, que no impiden por supuesto

¹⁰⁰² Una de las principales observaciones que se le han hecho a Néstor García Canclini en su obra es precisamente la escasa reflexión sistemática para definir hibridación, y meter en una misma concepción, todas las interrelaciones culturales que se generan en un mundo globalizado. En la nueva edición (2001: III) reconoce que este aspecto fue insuficientemente tratado en la versión original, por lo que brinda la definición de hibridación aquí citada. Sin duda, para el caso que nos compete, la definición sigue careciendo de algunos elementos definitorios para analizar el fenómeno de la identidad indígena, pero nos permite al menos esquematizar una serie de comportamientos y estrategias de adaptación al entorno en el que viven los miembros de las comunidades indígenas. García Canclini, Néstor, (1990), *Op.cit.*

¹⁰⁰³ “*La resignificación tampoco implica asimilación en los términos mas en boga en la antropología actual que analizan la progresiva acomodación lingüística y cultural de los migrantes. Es una propuesta diferente que pretende dar cuenta de la oscilación cultural presente en los migrantes entre los valores y patrones de su comunidad indígena y los de la vida urbana, en función de los diferentes contextos interactivos en los cuales deben aprender a moverse*”: Regina Martínez-Casas, (2003) *Op., cit.*, pp.7-8.

¹⁰⁰⁴ Se trata por supuesto de estereotipos, que simbólicamente pueden ser usados como tipos-ideales en el sentido del poder de legitimación que transmiten. En la actualidad es posible ver por ejemplo maestros que pertenecen a la misma comunidad en donde ejercen su docencia. Como el caso principalmente de Santiago Mextititlán, que incluso pueden llegar a vivir en el mismo Barrio donde enseñan.

que al mismo tiempo se vayan reestructurando sus formas de vivencia, o supervivencia, jugando entre una y otra experiencia vivida que se les presenta.

Ciertamente, lo anterior no deja de contener varias consecuencias en cuanto al proceso de identidad como lo que llamaremos aquí, la hibridación de la identidad, es decir, la separación de diferentes estrategias de comportamiento frente a un grupo de pertenencia constituida a través de la experiencia vivencial. Estas estrategias se pueden asumir de manera conciente, pero esto no deja por tanto de presentar características de desfragmentación de los campos identitarios. Estos campos se pueden reforzar (resignificación) pero también debilitar o resquebrajar (hibridación). En suma, la definición que hacemos aquí de hibridación, tiene que ver con los procesos orgánicos identitarios que no llegan a permear por completo los procesos mecánicos identitarios, mientras que la resignificación (Martínez-Casas), es un proceso identitarios que llegar a constituirse de manera integral.

Cabe insistir, que el proceso de hibridación aquí expuesto, fue observado en un contexto rural y en relación (percepción y recepción) con las políticas públicas establecidas por el Estado-nación, La hibridación, es un proceso de integración mucho más lento que el llevado a cabo a través de la resignificación, pero es igual de persistente y presente. Nuestra interpretación de estas dos nociones, es que la resignificación tiende a darse de manera más directa, en razón del contexto con respecto a relaciones con no-indígenas en el que se encuentra y en el que ha sido estudiado. Este proceso por supuesto incluye la construcción de un imaginario con la comunidad *de origen*. Mientras que la hibridación podría tender a presentarse en un contexto, la mayor parte de las veces rural, íntimamente y directamente relacionado con la comunidad misma, es decir en un contexto indígena. En suma, la resignificación se lleva a cabo la mayor parte de las veces cuando no existe de inicio una estructura de pertenencia de origen, que lleva a que las constituciones identitarias de los indígenas en su relación con el entorno tienda a *resignificarse*, mientras que en un contexto en donde existe una estructura de pertenencia de grupo sólida, el proceso de constitución de identidad con respecto al entorno es de hibridación (de apropiación de roles según el contexto en el que se interactúe, esto es un proceso de identificación). En fin, el proceso de resignificación, da cuenta de un comportamiento que está inserto en una dinámica descontextualizada del mundo indígena donde las políticas públicas no están forzosamente pensadas para los migrantes indígenas, por lo que su relación con las políticas públicas es diferente que en una contextualización comunitaria indígena (rural), lo que lleva a que se favorezca más la resignificación que la hibridación.

En este sentido, a pesar de lo paradójico que pueda parecer, la relación entre diferentes sistemas de creencias en la comunidad de origen (proceso de hibridación identitaria), es más violenta que la encontrada en un contexto de resignificación (contexto urbano la mayor parte del

tiempo). Pues en este último tal y como una infinidad de pensadores han planteado con respecto a la ciudad y la identidad, es más factible que en las ciudades sobre todo las grandes ciudades, se facilite el desarrollo de una lógica de anonimato, y la identidad pueda encontrar nichos íntimos de protección. Mientras que en lo rural, el ataque o la relación es mucho más directa, el Otro entra por “la parte de atrás de la casa.”

Existe por tanto menor factibilidad de refugio. Así, la respuesta frente a otros modos de pensamiento es diferente que el encontrado en un contexto urbano (resignificación). De ahí se puede establecer la diferencia de respuestas identitarias que pueda existir entre la llamada Resignificación (proceso identitario), y la hibridación (proceso de identificación). Las dos formas existen pero, dependiendo de los contextos, pueden tender a ser más predominantes, particularmente cuando se habla del impacto de las políticas públicas del Estado-nación en la identidad indígena en contexto rural (hibridación. Proceso de identificación). Así, se podrá plantear en esta problemática precisa (políticas públicas, contexto-rural, identidad-hibrida) que existe una lógica en tanto actor social (Goffman) en el contexto rural (Hibridación), y de agente social (Bourdieu) en el contexto urbano (Resignificación). En el primero hay una lógica de Representación, en la segundo de interpretación.

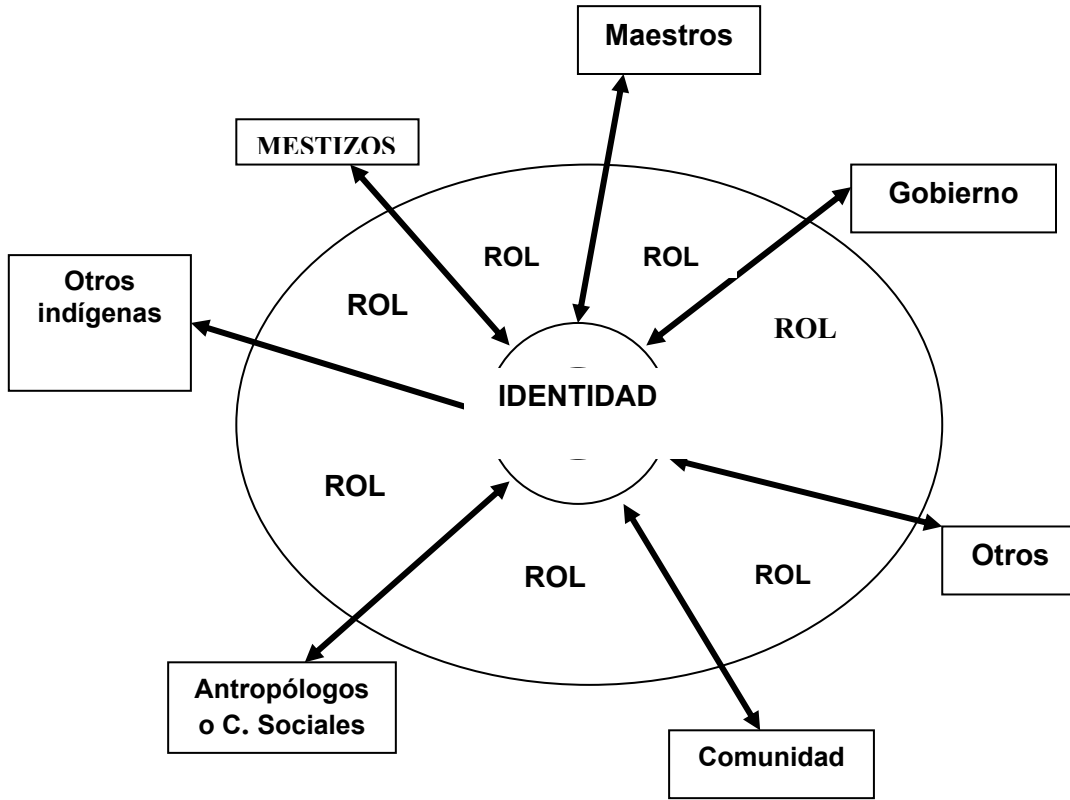
Hibridación (stand-by) y Resignificación (fast-track)

Podríamos preguntarnos ¿qué en el contexto indígena de la comunidad de origen, encontramos una lógica identitaria de resignificación constante en un proceso de hibridación, mientras que, en el contexto indígena del imaginario de la comunidad de origen (urbano) encontramos una lógica identitaria de hibridación constante en un proceso de resignificación? Estas dos lógicas funcionan principalmente en circunstancias de relaciones diferenciadas, en reacción con el Otro diferenciado. Y las dos estrategias fungen como protección y resguardo de la identidad o comunidad de origen, del mítico identitario. La hibridación sería entonces un proceso de absorción/dominación, mientras que la resignificación estaría inscrita en un proceso de resistencia/repulsión.

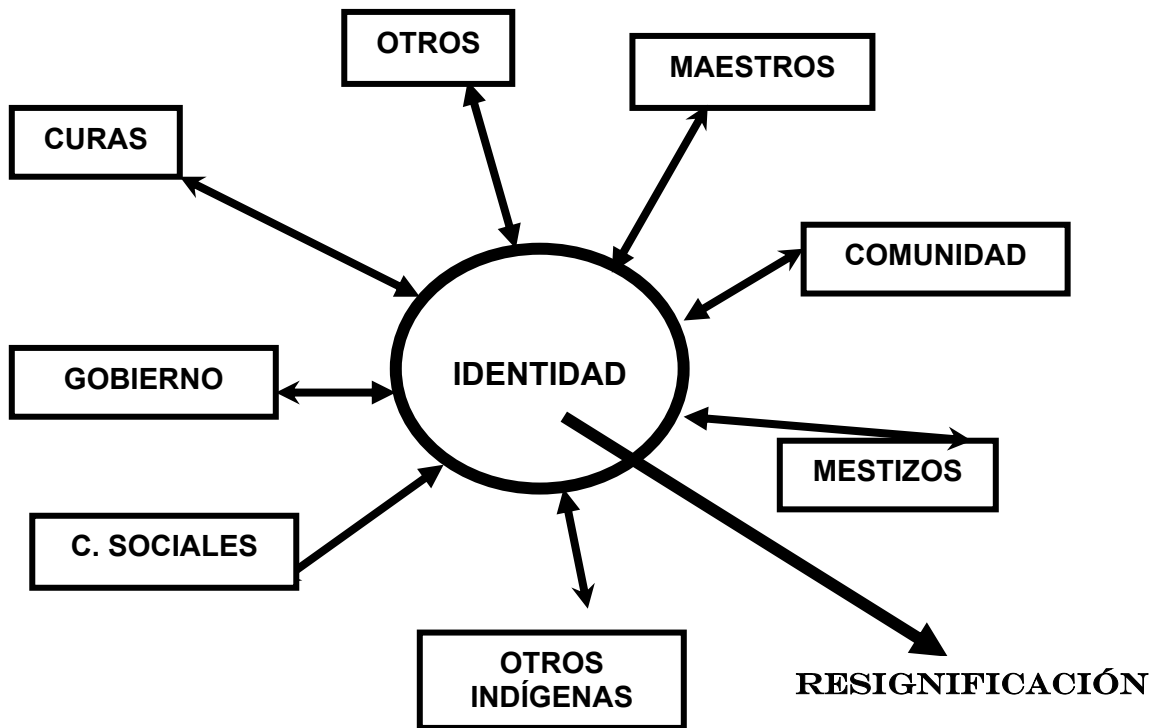
El proceso de hibridación consiste en resguardar nuestros valores y tradiciones, y emplear por fuera nuestras estrategias y técnicas cuando nos enfrentamos a un escenario específico. Somos por tanto actores sociales. Sin duda este elemento nos permite a la postre resignificar en términos de estrategia nuestro sentido de pertenencia identitaria. Existe por tanto un proceso de ida-y-vuelta. La tarea para el científico social es detectar cuándo ocurren estos procesos.

En las siguientes gráficas simplificamos estos postulados con la esquematización de estos dos procesos identitarios:

IDENTIDAD HÍBRIDA:



RESIGNIFICACIÓN IDENTITARIA:



De la Identidad, la legitimación y las políticas equitativas

Desde nuestra perspectiva la *Resignificación* plantea una disyuntiva: si bien ésta plantea una movilización de estrategias, apropiarse de elementos diferenciados, lógicas de respuestas e incluso de resistencia, esta resignificación difícilmente se presenta lo suficientemente legítima para lograr posicionarse frente a las políticas públicas resultado de un sistema de creencias específico aún dominante. Si la resignificación significa posibilidades de extensión económica, véase política, éstas deben por tanto fungir como potencialidades concretas para una concreción del ideal de bienestar manifiesto en los miembros del grupo. Desafortunadamente parece que éste no es el caso y aún se siguen encontrando situaciones de inequidad en las comunidades indígenas dentro del mismo proyecto democrático del Estado-nación. Por tanto esta resignificación (construcción de herramientas de respuesta a través de la reapropiación de elementos exógenos a su sustento identitario) solo podrá tomar cuerpo y validez concreta si se logra potenciar dichas lógicas. Este es sin duda, el desafío del sistema de valores y de creencias dominante (el cual se le debe quitar toda la connotación negativa de tipo dialéctica que han venido heredando estas dinámicas) y que está reflejado en el proyecto democrático multicultural equitativo, pues la seducción que ejerce es la del u-topos, es decir, encontrar el lugar de esparcimiento y legitimidad, ya no en la superficie (hibridación) sino en el elemento estructural del cuerpo social. Hay quienes plantearán por una política del *affirmative action* como primera estrategia de reforzamiento de alternativas políticas en cuestión de la identidad (que no deja de estar alejada de las políticas estilo *Progresas*, aunque con sus matices cualitativos). Si bien no se desdeña estas propuestas, es indispensable enriquecerlas con un aporte vinculado a las creencias y la interacción que de ello procede, es decir, con aquello que ofrece parámetros de vida, de comportamiento y de convivencia con el entorno social y cultural. Esto indudablemente es posible, integrando en el análisis lo que Weber llamaría el *sentido de la acción* que los actores, es decir, el sentido que se da lo cotidiano a los comportamientos y a la alteridad. Esto se refiere sin duda alguna, al innegable proceso social del sentimiento de pertenencia presente en toda interacción social. El sentido de pertenencia sin duda es una lógica en la que pensadores de toda índole estarán de acuerdo en otorgar a los grupos humanos (sociedad civil, solidaridad, etc.) sea el nombre que se le dé, poco importa, el hecho es que existe, y reaparece constantemente. Este sentido reconforta la pasión común, participa a un rito de anamnesis cotidiano, en una palabra, celebra el clan al que se pertenece. Ciertamente no hay nada de muy racional en todo esto, y más bien se trata de una expresión más o menos brutal del sentimiento de pertenencia tribal, comunal, afectivo, que termina por recobrar una fuerza viva, bárbara, que el discurso de la Modernidad, del Estado-nación, y de las políticas desarrollistas, creían haber

superado, y que se impone en la actualidad con virulencia en la retórica que el cuerpo social sostiene sobre sí mismo.

IV.6. Hacia un Umbral de la Interculturalidad: A Modo de Conclusión

La interculturalidad no es una cuestión que solo afecte o implique a las comunidades indígenas, sino que hay que tener presente que en todas las aulas se da la diversidad cultural a través de un intercambio constante entre subculturas y modos de vida diversos. La diversidad incluye el género, la clase social, el origen familiar, la religión, las creencias, los tipos de familia.

Lago Bornstein Juan Carlos y González Velázquez Lilia ¹⁰⁰⁵

“...en el resto del país, subsiste una ideología desvalorizante y estereotipada que ha consolidado el imaginario social de que el ‘indio es tonto’, incluso hay insultos como ‘hacerle al indio’ o ‘chamulón’ como sinónimos de ser torpe o poco inteligente. Este imaginario ha sido asimilado no sólo por la sociedad mestiza, sino por los mismos indígenas quienes se autoperciben como inferiores intelectual y culturalmente frente al no indígena. [...] donde la clase hegemónica impone su visión del mundo que trasmite a través de uno de los aparatos ideológicos del Estado más poderosos: la escuela, esto es, toda relación hegemónica genera una relación pedagógica diferencia según quien detente el poder. Las ambiciosas propuestas que afirman garantizar a todos los alumnos las mismas oportunidades educacionales, respetando su diversidad, pertenecen a los llamados proyectos integradores que buscan homogeneizar y asimilar a los alumnos a través de diferentes mecanismos directos o indirectos puestos a su disposición. En ellos, los objetivos educativos, fijados oficialmente, ponen especial atención en las particularidades de los alumnos con el fin de lograr sus objetivos por caminos diversos, formas variadas y en distinto tiempo.”

González Velázquez Lilia y León Trujillo Abraham ¹⁰⁰⁶

De la diversidad al multiculturalismo: contextos epistemológicos de la interculturalidad

La reflexión socio-histórica sobre las políticas de desarrollo en los pueblos indígenas se puede resumir a la historia de la imposición del pensamiento unitario,¹⁰⁰⁷ sea en términos políticos (Estado-ciudadano), económicos (capitalismo moderno occidental –Weber–), sociales (separación privado-público), culturales (dominio del pensamiento monoteísta). Todas las políticas de emancipación surgidas del pensamiento monoteísta occidental unitario han tendido a encerrar en Un único proceso de desarrollo las formas organizativas y de intercambio que se dan en la realidad social, que por lo contrario ésta es más diversificada, flexible, inmediata, momentánea que las que dichos sistemas de emancipación pretenden imponer y dar como universales. Sea que se trate de las conocidas religiones históricas de salvación, hasta las religiones seculares como el comunismo, el socialismo, el liberalismo y neoliberalismo, todas ellas pretenden fomentar un mismo fin y un solo

¹⁰⁰⁵ Cf. Lago Bornstein Juan Carlos y González Velázquez Lilia (2006), *Op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁰⁶ González Velázquez Lilia y León Trujillo Abraham en Lago Bornstein Juan Carlos y González Velázquez Lilia. (2006), *Op. cit.*, p. 44.

¹⁰⁰⁷ La Unidad (unitario) expresa una entidad cerrada y homogénea (identidad, individuo, Estado-nación), por lo contrario la noción medieval de unicidad, traduce la apertura, lo heterogéneo (identificación, persona, policulturalismo) M. Maffesoli, (1990), *Op. cit.*, pp. 20-30.

objetivo: la emancipación de la libertad individual, el bienestar a partir del consumo, el desarrollo de las tecnologías y de las infraestructuras materiales para el bien de todos. Ya bien lo decía Pierre Clastres: *“creemos descubrir que bajo la ecuación metafísica que iguala el mal con la Unidad, hay otra ecuación más secreta y política que dice que la Unidad es el Estado. El profetismo tupí-guaraní es la tentativa heroica de una sociedad primitiva para abolir la desdicha, con el rechazo radical de la Unidad como esencia universal del Estado. Esta lectura ‘política’ de una constancia metafísica nos plantea una pregunta, tal vez sacrílega: ¿no podría someterse a lectura semejante toda metafísica de la Unidad? ¿Qué sucede con la Unidad como Bien, como objeto preferencial que, desde su alborada, la metafísica occidental asigna al deseo del hombre? Hay un evidencia: el pensamiento de los profetas salvajes y el de los antiguos griegos es el mismo: la Unidad. Pero el indio guaraní dice que la Unidad es el Mal, mientras que Heráclito dice que es el Bien. ¿Cómo es posible pensar en la Unidad como Bien?”*¹⁰⁰⁸ La cuestión es que se trata de objetivos, fines y medios que están lejos de ser universales en el espacio y en el tiempo, más aún están lejos de considerárseles universales para pueblos y comunidades llamados originarios, que quizá aún no están demasiado insertas en la lógica de cálculo y de racionalidad moderna de donde emanan dichos fines.

Lo que se ha analizado a lo largo de esta investigación no da cuenta más que de hechos que han sido constantemente evocados en las ciencias humanas y sociales. La reproducción de la desigualdad educativa indígena ha sido una constante en diferentes tratados y estudios a lo largo del tiempo. No es algo nuevo decir que los pueblos indígenas han vivido por quinientos años en circunstancias de dominación, exclusión y desigualdad social. Lo que sí podemos decir es que los resultados de la investigación aquí evocados alrededor del análisis en términos de creencias y religiosidades combinados, concatenados que influyen en los comportamientos no deseados y proporcionando una serie de lógicas de identificación e identitarias necesarias de tener en cuenta, enriquecen los planteamientos hasta ahora realizados. Tampoco es una novedad plantear que la educación indígena no ha cumplido con sus promesas y ha sido reproductora de desigualdades sociales entre las comunidades indígenas. Ciertamente rara vez se observa el sistema educativo como parte de un sistema de creencias incuestionable donde el racionalismo secular está a la vanguardia del proceso de dominación sobre los demás sistemas de creencias existentes. Ahora bien, la constatación en todos los niveles de los procesos de dominación por parte del sistema educativo secular influido en las poblaciones indígenas ha llevado a un re-cuestionamiento del sistema en sí, pero ya no en términos de la infraestructura política y económica sino en términos de la transmisión de saberes y conocimientos en el aula. Si bien el factor económico es importante en

¹⁰⁰⁸ Pierre Clastres, (1974), *Op. cit.*, p.185.

la comprensión de la reproducción de la desigualdad social, el factor simbólico y cultural se ve ahora primordial para tener una comprensión integral de la problemática en su conjunto. Es claro en toda esta reflexión socio-histórica que el problema mayor ha tenido que ver con el quehacer de la diversidad, y su inclusión en los procesos de decisión política. Hoy, más que nunca, se presenta la necesidad de conocer no solamente otras formas de desarrollo, sino otras lógicas, cosmovisiones y maneras de considerar lo que es el desarrollo y sus fines, si es que los hay, que se tengan y puedan alcanzar. Es en esta necesidad que resurge la reconsideración de alternativas formas de organizar quizá siempre existentes pero que por largo rato fueron desdeñadas o ignoradas. Este es el valor que retoma la consideración hacia con los pueblos indígenas en la actualidad, desde sus maneras y formas de relacionarse con su entorno, hasta su manera de relacionarse consigo mismos. Se trata de la historia del Estado (la Unidad), con los pueblos indígenas que ahí conviven (unicidad).

Así, podemos resumir de manera muy concreta que el principal factor de dicha desigualdad social en los indígenas mexicanos ha sido precisamente que nunca han tenido voz en la planeación de las políticas públicas, y que éstas siempre se han encerrado en una sola lógica republicana. Es en este sentido que en épocas recientes en México se han tratado de posicionar otras estrategias en la educación que apelen a la interacción y al diálogo, al conocimiento del Otro, al intercambio con el otro, a la convivencia dialógica en la diversidad. Esto es precisamente lo que se propone la educación intercultural. Ya no se trata únicamente del reconocimiento de la diversidad (multiculturalismo), sino de su interacción y potenciación de dicha relación en el ámbito social. En este sentido es claro que toda la reflexión sobre la educación en la actualidad está inserta en las nociones de diversidad, interculturalidad y multilingüismo, y sobre la manera en la que se pueden aterrizar dichas reflexiones a estrategias pedagógicas concretas que respondan a las vicisitudes y necesidades de los niños y niñas tanto indígenas, como mestizos. Es claro después de esta investigación que *educación republicana* y *diversidad* parecen seguir siendo un problema de dimensiones antagónicas, aunque el modo de abordarlo ya no vaya en el sentido de la negación y se empiece a reconocer la necesidad de vincularlas. Empero, ahí el principal problema es que aunque la diversidad es reconocida aún no es atendida de manera concreta. Una cosa es que se promueva la tolerancia y el derecho a la diferencia, y otra que realmente estemos preparados para comportarnos de tal manera en la vida cotidiana y en las relaciones entre naciones, o incluso que las mismas políticas de desarrollo estén adaptadas a esta nueva perspectiva e intención políticas.

En suma, lo que nos ha planteado el estudio de las políticas públicas educativas aplicadas a los grupos indígenas del país a lo largo de la socio-historia aquí analizada es la problemática de gestionar dos hechos antropológicos ineludibles y siempre existentes:

a) la *diversidad* que es la característica de todas las sociedades y de todos los tiempos;

b) el *intercambio* que es la característica primera de los grupos humanos: es la interacción. Sin duda éste puede ser armonioso o pacífico, pero si no hay intercambio no hay grupos humanos, no hay socialidad. Sin el *nosotros* no hay un *tú*. Se trata de los intercambios que cambian la faz de la tierra desde siempre, que permiten integrar las cualidades características de otros pueblos, desde la reconfiguración de los principios y valores universales que se elaboraron, hasta los comportamientos que yacen en la vida cotidiana. Todo esto permea el identitario individual, grupal, comunitario, tribal, gremial y muestra la movilidad, el flujo de individuos y capitales, el aspecto efímero de cada detalle de la vivencia humana.

Es en este debate que están insertas las reflexiones en torno al multiculturalismo y la educación intercultural en la actualidad. Estos dos hechos antropológicos han sido el eje central de la discusión en el seno del multiculturalismo y en relación con la educación intercultural. No vale redundar mucho con el hecho de que el intercambio y la diferenciación diversidad entre los seres humanos, los grupos, los individuos, las sociedades han sido el punto nodal de toda la interacción y de todas las relaciones humanas. Lo anterior es ahora reconocido sin menoscabo, e incluso cada vez se vuelve el elemento central en los discursos de lo *políticamente correcto*.

Ahora bien, a lo largo de todas las épocas históricas de la humanidad, siempre se han buscado de distintas maneras gestionar dichas diversidades y diferenciaciones: se ha tratado de administrar el intercambio. Por tanto se insiste que es un hecho social que no sólo atañen a todas las sociedades tradicionales y complejas, sino también se encuentran en todas las épocas societales (sea que se hable de los tiempos llamados primitivos, medievales, industriales, post-industriales, etc.). El meollo del asunto ha sido la manera en la cual se gestiona esta diversidad en los procesos de interacción. A lo largo de la investigación hemos visto que el principal problema en la gestión de la diversidad es que se pueda dar armónicamente el intercambio, la interacción entre los pueblos y la pluralidad que conllevan. En este sentido, como hemos visto en esta investigación, para que un intercambio se pueda dar es necesaria una concomitancia entre el mundo material y el mundo simbólico, entre lo público (mundo material) y lo privado (mundo simbólico), entre éticas y técnicas, entre el aula y la escuela; entre el mundo del sentimiento de pertenencia y el mundo de los sentidos de la acción: ahí se da el resultado de los procesos de identidad esbozados aquí.

De la diversidad y la interacción como aporías del multiculturalismo

En la actualidad se apela al reconocimiento de dicha diversidad en el espacio público. Es esto lo que el multiculturalismo significa en la actualidad. En otras palabras, en términos políticos contemporáneos y a diferencia de otras épocas históricas, al menos si nos referimos a los últimos cinco siglos, el multiculturalismo ha significado hoy la gestión de la diversidad a través de un

proceso político de aceptación de lo diverso y lo plural que está gradualmente rigiendo una nueva ética mundial. Así, el interés de reflexionar sobre la multiculturalidad en el mundo actual, reside en poder observar, analizar de manera abierta, válida y legítima el funcionamiento de la diversidad en nuestras sociedades contemporáneas, a partir del hecho de que no sólo es legítimo y oficial hablar de ello, sino *necesario* para una buena salud social y cultural. Por tanto, el multiculturalismo es un vocablo que invoca al estudio del impacto de las relaciones sociales y políticas diferenciadas en contextos de diversidad cultural, reflejando no solamente el *espíritu de pensamiento* en el que vivimos, donde se da cuenta y se acepta de manera abierta del *apilamiento de culturas superpuestas unas con otras* y de alternativas culturales que existen y cohabitan en un espacio dado (es decir, la *coexistencia de varias culturas en un mismo territorio: esto se llama pluralidad cultural*), sino que representa igualmente la manera en cómo en la actualidad se pretende gestionar y armonizar la mezcla e interdependencia de todas estas actividades e interacciones socio-culturales multi-diversas.

No hay duda que el reconocimiento invocado por el multiculturalismo ha sido un avance para los grupos dominados como los pueblos indígenas. Sin duda el multiculturalismo es un movimiento de pensamiento abogando por la pluralidad de discursos alrededor de *la necesidad de la tolerancia de las diferencias*. Es decir, se trata de tolerar a aquellos “diferentes”, nos guste o no, pues comparten el mismo territorio y son también ciudadanos de este mismo territorio. Hablamos de una lógica que ciertamente valoriza las identidades diferenciadas. Asimismo, junto con este espíritu político del reconocimiento se generan igualmente programas políticos con el objetivo de valorizar y promover las políticas del pluralismo cultural en el seno de una sociedad. No hay duda que se trata de una búsqueda de conciliación y cohabitación de diferencias y de diversidades, incluso se podría hablar de la potenciación de estas diferencias en algunos contextos como el comercial y turístico –al menos en su intención política, a través de una *co-habitación* entre ellas. Pero si bien lo multicultural reconoce las diferencias culturales, éstas coexisten como entidades disímiles. Se plantea así, que este reconocimiento se juega en las *interrelaciones* sociales, en la valorización de las identidades de pertenencia (esto es lo que se llama un *sistema de reconocimiento*), donde la consigna es ya no somos iguales, sino que somos diferentes.

En este sentido, podríamos decir que el multiculturalismo es la estrategia política de aceptación legítima en la actualidad, tanto ética como políticamente, del derecho de intercambio de diversas lógicas, la relación con la diversidad de pensamiento, de percepción, de gustos, de tendencias, la mezcla no sólo biológica sino cultural. A la par de ello la *democracia* ha sido el discurso político que se ha presumido poseedor de la tecnología gubernamental para administrar de mejor manera, a través de la igualdad de oportunidades económicas, de elección política y material,

de esparcimiento cultural en el ámbito público, las diferencias y la diversidad de cosmovisiones siempre existentes. Tal y como en su momento sucedió con la propuesta de administración de la pluralidad por parte de los Estados totalitarios, de las monarquías, de los reinados civiles y eclesiásticos que intentaron resolver dicha dinámica a partir de la erradicación absoluta de las diferencias, a través de todos los medios necesarios, que se convirtieron en sendas querellas que no dejaron de tener repercusiones históricas en la humanidad; hoy, la propuesta democrática confronta precisamente una gran complejidad de problemáticas tanto económicas, como sociales, pero esta vez en el reconocimiento de todos en su diversidad. Ciertamente nos encontramos con un grado de concientización social que se ha hecho de esta relación entre diversidad y pluralidad, pero acaso la propuesta política del multiculturalismo ¿puede gestionar de manera equitativa y justa las diferencias, estar en acuerdo y en concordancia con la definición de las nuevas reglas, normas, leyes que se están actualizando, en la nueva coyuntura social del mundo?

La problemática se encuentra entonces en dar cuenta de la verdadera infraestructura tanto política, pero sobre todo simbólica que se pueda establecer alrededor de la lógica del reconocimiento de la diversidad. Hecho que no deja de llevarnos a replantear nuestras definiciones establecidas sobre lo justo y lo equitativo, y que depende principalmente del proyecto de sociedad que se desee, que predomine, o que mejor se promueva, depende, en suma, del grado de influencia que pueda tener un grupo sobre otro, desde el ámbito individual, hasta en términos del expansionismo cultural. Ahora bien, como se ha mencionado, el multiculturalismo es el resultado de lo que llamamos la *Crisis de la modernidad* en la era poscolonial, que no es más que el resultado del largo proceso de desgaste que ha tenido el pensamiento y el discurso político Institucional de lo *Unitario*, es decir, de aquel discurso que propuso *unificar en una única Unidad* el intercambio de valores, de principios, de ideas, de creencias que se daban en la realidad cultural y social, fusionando así culturas y tradiciones naturales. Se trata de los regímenes de los Estados totalitarios, de las monarquías, de los reinados civiles y eclesiásticos, de los sistemas económicos de emancipación conocidos por todos. En el ámbito socio-político, esto significó cuestionar la clásica búsqueda de la conformación de la identidad *Única y Unitaria*, de la aglutinación de semejanzas e igualdades culturales, de la homogenización social –que predominaron, por lo menos en los últimos cuatro siglos, como las únicas estrategias políticas posibles. Se trata ciertamente de un cuestionamiento a la vida industrial que dio nacimiento a la consolidación del racionalismo-secular. Ahora bien, al hablar de un cuestionamiento a un tipo de organización material y simbólica, estamos hablando de un cuestionamiento a una forma de institucionalización del intercambio y la interacción. El punto sería saber si este cuestionamiento a la forma de intercambio industrial, vincula lo instituido dando mayor preponderancia a lo instituyente. Lo anterior señala que a pesar

del cuestionamiento que se ha hecho al modo de vida industrial con todos sus avatares; el debate sigue restringiéndose al ámbito individualista de la sociedad.

Al respecto hemos visto cómo el problema principal con la secularización ha sido que su condonación en la vida pública de los sentimientos de pertenencia puede llevar a la manipulación e instrumentalización (la mayor parte del tiempo es lo que sucede) de los medios de producción legítima de lo simbólico. De ahí que se encuentren dificultades para establecer la infraestructura que seguirá el proyecto de sociedad multicultural, pues si bien el discurso unitario predominante durante la época de la llamada Modernidad, se ha desgastado, la herencia que legó –negación de la fuerza y la presencia (legítima o no, encubierta o no) de la mezcla, del intercambio plural– al comportamiento del ciudadano y las concepciones de políticas de gobierno, siguen presente. Se trata, como lo hemos visto a lo largo de este trabajo del problema de fijar los parámetros de comportamiento necesarios en toda sociedad (leyes y normas), su forma simbólica de legitimación, la cual según el proyecto democrático que se pretende hoy, puede lograrse a través de un común consenso, aunque la historia y el tiempo se han encargado de mostrar que dichos parámetros, reglas, normas, leyes, tienden en la mayoría de las veces, a beneficiar, a largo plazo una minoría específica, y perjudicar como ha sido el caso aquí a grupos como las poblaciones indígenas.

En este sentido, sin duda el multiculturalismo en tanto *Espíritu del tiempo*, está preñado de intereses, que a su vez están en común acuerdo con las creencias e ideologías que sustentan un proyecto de sociedad (sistema de creencias racionalista-secular). Para el caso que nos compete, la definición que sigue predominando particularmente cuando se trata de políticas educativas, es aquella del multiculturalismo con una visión individualizante en el proceso del mestizaje de la diversidad, en donde se concibe una sociedad compuesta por grupos y que la suma de ellos forma una sociedad o civilizaciones en conflicto (Huntington). El multiculturalismo es claramente una proposición que va en el sentido de la individuación del espacio público que plantea el respeto y la tolerancia a la cohabitación entre diferencias de toda índole, tratando de insertarlas en el proyecto progresista de la democracia igualitaria sin difundir por tanto, infraestructuras que promuevan, no sólo el intercambio, sino también la dinámica misma del mestizaje: que es el diálogo.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁹ Al respecto vale agregar que se trata de una corriente de pensamiento anglosajona, dominada por la ideología estadounidense que paradójicamente pone en cuestionamiento la hegemonía cultural de los Blancos Americanos Protestantes en los EE.UU. (WASP) frente a las minorías de pertenencia que viven en el mismo territorio; pero sin reconocer lo que se llaman los derechos colectivos de los pueblos. En otras palabras las políticas se refieren únicamente al individuo. Ciertamente se trata de una crítica al modelo que favorece la mayoría blanca habitando en un territorio dado, y por lo contrario fomenta el reconocimiento de estas minorías, pero no las reconoce como grupos colectivos, sino que reconoce a los miembros de cada una de ellas de manera individual. Todo lo anterior no deja de vislumbrar que se trata de una promoción a una *ghettoización armoniosa*. Es como lo llamarían algunos una “discriminación positiva.”

Nos encontramos con una problemática mayor que es precisamente el conocer el lugar del derecho de las minorías con relación a una etnia dominante. Se trata tal y como se vio de un problema de la identidad y el reconocimiento de los derechos colectivos. Lo mismo sucede con los sentidos de la acción y los sentimientos de pertenencia (identidad) la cual no se reduce a una simple unidad sino que desempeña diversos papeles a través de identificaciones múltiples, y que hoy la fuerza de la evidencia nos ha mostrado los límites y carencias del antiguo esquema propuesto a partir de esta *Unidad*.

Se trata de una forma de monopolio de las formas del intercambio que puede llevar efectivamente al comunitarismo a ultranza, del que tantos políticos se aquejan, puede llevar ciertamente al repliegue identitario, a la enemistad y odio entre los pueblos, pero eso no significa que sea la diversidad la que sea el origen del problema. Y éste es precisamente el problema que plantea el multiculturalismo, tanto como los umbrales de la secularización al que hicimos alusión. En este sentido, lo que queremos recalcar es que las formas políticas culturales que reconocen las identificaciones diversas están ghettoizadas, los espacios públicos están ghettoizados. En otras palabras, están adoptadas al antiguo régimen de la división del trabajo, de la organización económica y política, que tanto cuestionaron. De ahí que hablemos de un sistema de creencias racionalista secular, el cual si bien puede ser cuestionado en sus formas, no lo es en sus contenidos. Y esta lógica, tal y como se vio con el esbozo de las creencias racionalistas-seculares, éste es el espíritu del capitalismo que incita y fomenta la propiedad privada, la especialización del trabajo, la promoción al individuo autónomo, donde cada vez necesitamos menos de alguien o de los demás. Así, el voto es individualizado y contabilizado en forma de agregación, las leyes del mercado se sitúan en la mano invisible del consumo individualizado, donde precisamente se encuentra la “Santa producción”.

Lo anterior no tiene diferencia, sea que se trate de la democracia liberal, la democracia republicana que favorece el sentido de pertenencia a la comunidades, pues la problemática sigue debatiendo y centrándose en el lugar que el individuo ocupa en el espacio social, político y económico, y no del lugar que tienen los intercambios entre diferencias culturales y en el ámbito de la colectividad. Son estos aspectos lo que precisamente se debaten en la actualidad entre la democracia multiculturalista y la democracia jacobina; o para decirlo en términos teóricos, es la discusión entre liberales (multiculturalistas) y conservadores (jacobinos) que han absorbido prácticamente todas las discusiones en torno a la problemática diversidad-intercambio que aquí se ha planteado.¹⁰¹⁰

¹⁰¹⁰ Para dar una idea solo del panorama del debate que aquí referimos véase los planteamientos de un Jonh Rawls, Charles Taylor, Klimlicka, entre tantos otros.

El individualismo del liberalismo-comunitarismo

Al respecto valdría la pena esbozar un poco de manera más detallada el debate de estos dos enfoques, pues a pesar de plantear principios y acercamientos a la problemática disímiles, los dos forman parte de la propuesta multicultural, y del racionalismo-secular del que hemos hablado. La óptica liberal presupone una teoría moral de acuerdo a la cual la formulación y elección de concepciones del bien se dan desde una postura moral universal (libertad, igualdad, justicia), y esta universalidad descansa en una identidad moral individual. Es el proyecto individualista a ultranza de sociedad. Es decir el individuo es responsable de guiar sus actos a través de estos principios, convencido que es la mejor opción de garantizar su bienestar individual en un contexto de diversidad de formas de pensamiento y de sentidos de la acción. Desde esta perspectiva, el más importante de los valores e intereses es por tanto el de la libertad, presuponiendo la igualdad de circunstancias para cada individuo y de allí la importancia del principio de justicia que protege los derechos del individuo. En este sentido, el rol del Estado sería el de garantizar el ejercicio libre e individual de estos principios. De manera matizada existe otro grupo de pensadores donde la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, en la medida en que las personas poseen una inviolabilidad fundada en ella, y que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede pasar por alto. La justicia se convierte en la principal virtud de las instituciones frente al bienestar. Así, la fuente de unión en las sociedades modernas es un sentido compartido de justicia, es decir, *contractado* por todos. Según esta visión el acuerdo público en torno a cuestiones de justicia política y social refuerza lazos de amistad cívica y asegura los nexos asociativos.

Frente a estas concepciones, se ha desarrollado la crítica comunitarista que considera a esta visión abstracta e irreal, ya que la concepción del bien y de la justicia está condicionada por las pertenencias comunitarias, que son constitutivas de las identidades morales. Desde este enfoque, las diferentes formulaciones comunitaristas varían entre sí. Para ellos, junto con la crítica del sujeto individual capacitado para elegir, el ciudadano no tiene un patrón universal de justicia. Cada sociedad determina los principios de justicia de acuerdo con los significados compartidos particulares a ella. Así, la comunidad política es un “mundo de significados comunes” que define y redefine los contenidos morales del bien y de la justicia. La moralidad de una sociedad se construye a partir de la definición de significados sociales inherente a las interacciones y comprensiones compartidas de sus miembros, por lo que no se puede evaluar o comparar diferentes sociedades con respecto a sus códigos legales o morales. Sin duda se trata de una consideración a grupos culturales con fuerte arraigo colectivo.

Estas dimensiones se cruzan por tanto con la concepción de la comunidad política en sí y la de los derechos individuales frente a los derechos colectivos. En relación a la primera, el comunitarismo ha sometido a crítica lo que considera ha sido la incapacidad del liberalismo para incorporar un sentido constitutivo de comunidad política y de virtud cívica, como consecuencia de la visión exclusiva del sujeto y la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Lo anterior ha sido criticado como una visión de la comunidad eminentemente instrumentalista, ya que sólo se concibe como un medio para asegurar y satisfacer los intereses particulares de los individuos. En esta línea se reconoce la comunidad política como parte constitutiva de la identidad y por tanto promueve una vida política activa, que significa a sus ojos la virtud cívica. Según esta tradición, el bien común no es el agregado de intereses individuales sino una noción fundamentada en el reconocimiento del valor que tiene la comunidad política compartida por los ciudadanos, comunidad que es el resultado de una historia, de un esfuerzo común. En suma, lo anterior se puede esquematizar con la dupla conceptual *comunidad-igualdad e individualismo-justicia* de donde se discute el modelo del Estado Nación que debe preponderar en la actualidad, particularmente en el reconocimiento de la diversidad.

No obstante, este debate que ha ocupado gran parte del pensamiento político de los últimos años del siglo XX, sigue centrándose alrededor de lo comunitario o individual, cuando lo primordial sería conocer la manera en la que se están gestionando las formas de intercambio e interacción entre grupos e individuos. Lo anterior hace referencia al hecho que la construcción de las identidades pueden debatirse desde su lugar y su impacto de manera colectiva (comunitarismo), o individual (liberalismo), sin embargo esos enfoques siguen siendo polarizados, separados, esquizofrénicos (corte) separando formas de intercambio que se dan cualquiera sea la situación y el contexto, sólo varía la intensidad según la sociedad, pero la manera en la que se promueve el intercambio en el marco de una pluralidad cultural y de una diversidad de cosmovisiones no ha sido todavía el tema primordial. En otras palabras lo que importa para comprender los fenómenos sociales vinculados a las conformaciones identitarias, es el estudio de la interacción misma independientemente del aura que tengan o se presenten.

En este sentido pensamos que la discusión se centraría en que el papel del Estado, no es el de dictar las leyes del mercado, ni las leyes de gobierno (moral republicana) sino promover el aprendizaje del vivir juntos, del con-vivir e intercambiar: he ahí las reglas del juego. Lo anterior remite al comportamiento del Estado en relación al desarrollo y el papel capital que desempeña, es decir, a la inserción internacional de los Estados en la política mundial y al aumento estrecho con el establecimiento de los parámetros comerciales a escala mundial, en donde se participa al juego de las privatizaciones de los sectores antes pertenecientes a la entidad legítima del Estado y que ahora

son particularmente decisiones del *lobby* empresarial.¹⁰¹¹ Con la creación de la bolsa y de un sistema de manipulación de dinero virtual, mundo bipolar antes y tripolar después, proliferación de las ONG trabajando la mayoría de ellas en zonas rurales de fuerte valor étnicamente agregado. En términos nuestros, se trata de postular que el papel de lo Instituido es permitir que lo instituyente interactúe en los espacios de socialidad. Se trata de vigilar que no haya dados alterados o “cargados”. Esta es precisamente una de las críticas que se pueden hacer de la llamada *Affirmative action*, puesto que si bien se favorece educativamente a grupos llamados minoritarios, los dados del sistema educativo están ya cargados, pues como hemos visto los valores y la moral educativos son parte de un sistema de creencias el cual no es universal. De ahí la importancia de que todos jueguen los datos para que no estén cargados. Al participar todos, más difícil se hace el control de un grupo sobre los principios constitutivos del intercambio. Es aquí, a nuestro parecer donde encontramos la contradicción del sistema político en el que vivimos, sea el de la democracia liberal o la del comunitarismo, que es en el marco en el que se encuentra la propuesta del multiculturalismo.

Como se pudo observar con la lógica de los umbrales de la secularización, el sistema del que estamos hablando está constituido efectivamente por la fragmentación de la acción colectiva. En lugar de descentralizar las instancias de participación, se centraliza el poder de decisión. En esta propensión, los organismos internacionales como la OMC, el Banco Mundial y otros organismos del mismo orden van a designar a los gobiernos las políticas públicas a tomar junto con los designios de los grandes capitales. Asistimos así a un problema de representación social, económica, cultural y a la pérdida de territorios claves para la recuperación en el marco productivo de la sociedad de los pueblos indígenas que ahí se encuentran inmersos. Las decisiones de la sociedad, incluidas las que van hacia los pueblos indígenas, dependen así de ciertas normas jurídicas, administrativas y políticas generadas por el contexto del llamado umbral de secularización, que tienen como particular característica el agrandamiento de los derechos individuales, la individuación de las decisiones, la concentración de los espacios de participación olvidándose así de los derechos colectivos, el diálogo en la diversidad.

Todo está hecho para que se beneficie la relación individual con el entorno, y se pierda el sentido del ir hacia el otro. Ciertamente, como se ha dicho, el multiculturalismo abre las puertas a que las culturas expresen su sentido de pertenencia, su identidad, incluso públicamente, pero esto es posible mientras no lo irruman en las reglas universales y los derechos establecidos por una comunidad que no ha sido la comunidad de todos. Donde el derecho se establece en torno a lo que un individuo puede lograr y llevar a cabo. Si se entiende bien la lógica de la interacción se

¹⁰¹¹ Al respecto vale mencionar los proyectos del Istmo de Tehuantepec que se están planificando en donde los más perjudicados sin duda son las comunidades indígenas del país.

entenderá que no hay más derecho universal que el de intercambiar con el otro, de “ir hacia el otro”, de querer tener empatía con el otro. Esto traería a nuestro entender, particularmente en el ámbito educativo, lo instituyente a lo instituido. El intercambio en la diversidad al espacio público. No se trata, por lo tanto, de establecer una teoría del sujeto, sino una teoría de los sentimientos de pertenencia compartidos, y la manera en que las diferentes pertenencias interactúan e intercambian. Se trata de la promoción de la poli-dimensionalidad de la experiencia vivida, en contrapartida con la difusión de la unidimensionalidad del ideal Instituido. Si regresamos entonces a nuestra pregunta de inicio sobre el postulado antropológico de la diversidad y el intercambio, encontramos que el punto nodal en todo esto es conocer la manera en cómo se da y se ha dado la institucionalización del intercambio. Así, con el multiculturalismo se pasó, al menos en sus prospecciones, de este régimen anterior republicano exclusivista al proyecto de un régimen de igualdad fundamental y esencial entre los seres humanos: los dos basados en un individualismo como principio del intercambio. Es el establecimiento del derecho al particularismo identitario; de la justicia como equidad, son las políticas de la *Affirmative action* o en su defecto del *Progresas*. Por tanto, podemos decir que como régimen socio-político, el multiculturalismo es un marcador de reconocimiento de identidades que valoriza el mosaico social inherente en las sociedades nacionales. Se trata de asegurar la representación económico-política e igualitaria en el marco de la aceptación de la existencia de la diversidad, con el fin de dinamizar la integración nacional, en donde es a partir de este cambio de visión de la Unidad a lo diverso que la diversidad y la diferenciación se vuelven un problema de gestión político-administrativa de la interacción más difícil de resolver de lo que se pretendía y una problemática epistemológica para las disciplinas que lo estudian más compleja de lo que se pensaba.

En suma, el modelo multicultural ciertamente dio pauta a que se pudiera uno sentir perteneciente a otro grupo que no fuera aquel designado por el Estado-nación, como sería la de pertenecer al ciudadano mexicano urbano mestizo heterosexual y católico (por dar un ejemplo exagerado). Se le ha dado la importancia a la pertenencia grupal, y el individuo puede llegar a definirse a partir del grupo, incluso puede favorecerse la identidad de grupo y luego la identidad singular. No obviamos que haya un reconocimiento jurídico de las minorías, pero esto no soslaya la construcción de la especialización de las diferencias, de la tecnificación de lo social. Las políticas basadas en el multiculturalismo responden sólo a lo sociológicamente visible, pero siguen teniendo la tentativa de control por parte de los estados (instituido) de la dinámica cultural y grupal, al no adoptar los sistemas de enseñanza a las necesidades de los grupos diferenciados. La educación ciertamente reconoce las costumbres y tradiciones con respecto a las minorías, pero no fomenta su conocimiento y su interacción.

En este sentido la escuela multicultural sin duda se basa en el reconocimiento y respeto de la diversidad étnica y cultural. Trata de promover la cohesión social sobre el principio de la participación de los grupos étnicos y culturales. Se trata de favorecer la igualdad de oportunidades (*Progresas*) y se construye la sociedad sobre la dignidad igual de todos los individuos en un ideal democrático, tomando conciencia de su grupo de pertenencia, pero los grupos siguen siendo tratados como agregados de las lógicas de interacción. En efecto, las políticas del multiculturalismo no han podido resolver ni el problema de relaciones entre grupos, ni la violencia que se pueda generar por cuestiones de pertenencia, particularmente la vinculada con las discriminaciones de toda calaña. De ahí que se plantee que la educación o los estudios sobre ella deberían centrarse en la manera en la cual se pueda generar un diálogo entre culturas, una interacción que vincule los mismos planos de decisión a partir de la consideración de las estructuras ideológicas y de cosmovisión. Lo anterior responde al hecho que la lógica multiculturalista dentro de su esquema racionalista-secular e individualizante acentúa los comportamientos de rechazo y exclusión. Guarda la distancia entre grupos, y en los aspectos de la socialidad. Termina por categorizar las razas, en una esquematización, en el mejor de los casos, de tipo folklórica. De esta manera, no basta con reconocer la diversidad sino fomentar su convivencia, de otro modo siempre existirán aquellas ideologías y creencias particulares dominando el espacio social en los ámbitos de toma de decisión y definiendo los factores y valores supuestamente válidos para toda la sociedad. De ahí que se hable de la necesidad de re-cuestionar el sistema educativo y social, así como político del llamado indigenismo oficial, pues como hemos visto siguen formando parte de una ideología y sistemas de creencias perteneciente a un grupo particular que se ve beneficiado de manera ventajosa del establecimiento de dicho sistema. Se trata de que las formas de intercambio y de gestión de la pluralidad no estén buscando adaptar o integrar a los miembros sino cambiarse y adaptarse a los diferentes cambios y diversidades que se presentan. Y este es también el caso de México el cual sigue buscando la mejor manera de educar al indio, y no la mejor manera de crear los espacios para que el indio participe a su educación, y a la educación de todos los mexicanos. El multiculturalismo en México sigue constituyéndose a partir de la visión de un Estado todo poderoso que tiene la capacidad de conformar y formar a ciudadanos, y no un Estado que al reconocer su diversidad se vuelva el promotor de los espacios de diálogo e intercambio de dicha diversidad. En suma, la relación entre los gestores del Estado y las poblaciones indígenas siguen siendo desiguales particularmente porque no se piensa en términos de vinculación de minorías, sino en términos de transformación de minorías. A pesar de que ya no sea políticamente correcto hablar de razas, la política multicultural mexicana continúa con su ordenamiento y organización, aunque sea de manera simbólica, a partir de la catalogación de razas. Sin duda se promueve la tolerancia y la co-

presencia de dicha diversidad en el espacio público, pero no la con-vivencia en la pluralidad, ni la participación de inclusión las más mínima minoría en los espacios de toma de decisiones y repartición del poder. Las políticas multiculturales en México siguen limitando la movilidad social cantonando a los grupos a su único lugar y espacio, como si las culturas fueran estáticas. De ahí que se oculte el carácter más y más policromático y poliforme de los grupos y culturas, incluso entre los mismos grupos en su seno.

El asunto de la diversidad y el intercambio no se trata de la adición de grupos y diferencias donde viven varias lenguas y culturas, pues hay un carácter más humano que se olvida, que es la interrelación en contextos de emociones, de apegos, de creencias. Así, tal y como lo vimos en el apartado anterior, un individuo puede pertenecer a diferentes grupos, a uno e interactuar con otras pertenencias personales, imaginadas incluso. La persona puede guardar su individualidad, pero no forzosamente promover su individualismo o su individuación. Así, podemos encontrar chamulas que compartan la misma lengua pero diferentes creencias, católicas con la misma creencia institucional pero con diferentes principios en el derecho a Decidir, o bien blancos que no se captan como blancos. En este sentido, en el multiculturalismo se sobre-determinan las variables culturales, y poco se integran los caracteres sociológicos, psicológicos, históricos y económicos, subjetivos inscritos en los procesos de interacción e intercambio.

Los análisis multiculturalistas definen el comportamiento de las personas con respecto a su grupo de pertenencia (actúan así porque son indígenas y no porque es así su personalidad). En este sentido no toma en cuenta los grupos e individuos en su interacción y reduce la personalidad a una identidad. Se olvida la parte emocional, el sentido de la acción y el sentimiento de pertenencia que lo acompaña. En este sentido pensamos que termina por reducir la complejidad y la pluridimensionalidad de la experiencia vivida, que se considera unicausal, terminando por no comprender la interrelación. Al respecto, incluso podemos mencionar las críticas institucionalistas que se le hacen al multiculturalismo basándose particularmente en el hecho que se le reprueba de dejar demasiada apertura a los grupos diferenciados. Por tanto no evitan una teoría de la pluralidad que jerarquiza y crea islas de diferenciación. En este sentido se plantea que el conocimiento no interactúa en conjunto, sino de manera aislada.

Así podemos decir que el multiculturalismo contiene en sí una epistemología de tipo monocultural, donde la realidad existe individualmente de las representaciones humanas a pesar de las mentalidades y las lógicas lingüísticas. Como hemos advertido en reiteradas ocasiones, es en este núcleo duro que se funda la “Creencia mayor occidental”. Se plantea entonces que la Verdad, el desarrollo, la erradicación de la pobreza, es asunto de precisiones de representaciones y perfeccionamiento de las técnicas, por lo que la erradicación de la desigualdad no tiene que ver con

los principios mismos de las políticas de desarrollo, sino con una mejor tecnificación en lo concreto de dichos principios. De ahí la idea de que el desarrollo lo que le falta para su buena conducción es una tecnificación mejor, una progresión regulada, y una mejor adecuación de los adherentes. Lo anterior vale para los dos campos, ya sea que se trate de un liberalismo, de un comunismo o de un socialismo: todos son sistemas de emancipación soteriológicos cuyo sustrato y núcleo común compartido se encuentran en el individualismo que hemos aquí analizado. En términos educativos, el multiculturalismo plantea entonces que el conocimiento es objetivo y que no depende de las representaciones subjetivas y particulares. Hay por tanto una evolución en el conocimiento adquirido. En este sentido la reducción del sujeto se hace en funciones intelectuales y cognitivas, por lo que las creencias, las sensaciones, terminan por ser aspectos subjetivos secundarios. Así, hay una desvalorización de los factores culturales y simbólicos de la vida colectiva, donde existe una creencia con base biológica del comportamiento.

La Perspectiva Intercultural

Frente a todas estas disyuntivas que incluso hemos visto de manera concatenada a lo largo de la investigación en el ámbito de la educación, se han planteado una serie de respuestas tanto en el ámbito epistemológico como en el político. Esto es lo que se llama la perspectiva intercultural. En este sentido habría que ver la interculturalidad como un nuevo y transfigurado *Espíritu del tiempo*, *es decir*, como el viento que sopla donde la intemperie se avecina, trastocando fronteras, fecundando y fecundándose a través de diversas corrientes, es el espíritu que va con el dinamismo de la circulación social que se genera de nuevo y constantemente. El viento de las culturas no repara en las barreras ilusorias que tratan de erigirse para proteger a los diversos conformismos del orden establecido. El espíritu de la interculturalidad es también, por tanto, viento y signo de esta movilidad. Se trata de una especie de *collage* de valores, que atañe y pervive en los modos de vida, y tantas construcciones vivenciales, designando la expresión de un espíritu universal de la actualidad.

La perspectiva intercultural nace particularmente del fenómeno de la migración y de la colonización en los llamados países occidentales. En un inicio la perspectiva intercultural sólo se enfoca a los grupos diferenciados y oculta otras formas de constitución de los grupos de pertenencia, de ahí que se vea como una operación de marcaje cultural donde la consigna es saber si se es o no se es de tal grupo. Sin duda este es uno de los legados del multiculturalismo. En efecto, vale distinguir los avatares de las políticas multiculturales enunciadas precedentemente y los sustratos contenidos en la epistemología multicultural, pues éstos fueron en cierta medida la base a partir de la cual partió la reflexión intercultural. Primeramente, cabe mencionar que se parte de la

consideración de que la realidad es una construcción, y que no es independiente de los actores que lo moldean. Las interpretaciones son subjetivas, por lo que la realidad no tiene objetividad, y los sentidos son referenciados. De ahí que los sentidos sean el enunciamiento de la identidad y de la posición del agente. Lo colectivo es la base del horizonte interpretativo y condicional, de manera que los valores terminan por ser relativos, en donde no se puede fijar un plan objetivo. Así, la verdad es relativa y está enmarcada en una historia personal y colectiva. Ella es relativa frente a los juicios de valor. Categorías y valores implican por tanto, resultados de actividades, que no se enmarcan solamente en mecanismos, sino también en condiciones concretas que anteceden al individuo.

Es así que en un primer momento en el ámbito educativo, la perspectiva intercultural habla de la inserción, integración y asimilación de los grupos humanos a un tipo de interacción en la pluralidad. Es en este sentido que se empieza a hablar de pueblos y no de pueblo sin “s.” Se habla de comunidades y no de etnias. Hay que tener en mente que el vocablo *Inter* significa una puesta en relación, una puesta en consideración de las interacciones entre grupos e individuos. Se trata de una lógica que busca que los problemas, aprendidos desde aula se resuelvan de manera colectiva, donde la importancia no es el resultado obtenido sino la capacidad de entendimiento en un grupo dado diverso y múltiple donde las relaciones de poder se limiten al espacio de diálogo y al ámbito de la comunicación, sin que el medio cada vez más competitivo induzca a los grupos humanos a la individuación. Se trata de aprender en el aula que la individualidad de cada uno participa a la resolución de problemas de una colectividad, donde la competitividad, no es aquella que rige la experiencia social sino la complementariedad. No es sólo reconocer el carácter plural de las sociedades, sino enunciar al mismo tiempo las modalidades de esta toma en consideración del otro. Se trata de dar cuenta que la tolerancia sea ésta horizontal (de reconocimiento) o vertical (de soporte) no basta pues ello no nos llevaría a entender la manera en la que el otro piensa. Ciertamente no se puede pensar que todos quieran o puedan llegar a una empatía, ciertamente habrá grupos que nunca se pongan de acuerdo, pero eso no significa que uno no pueda conocer sus lógicas, sus modos de actuar y sus argumentos. En otras palabras se trata de reconocer que se puede aprender del otro o que el otro pueda tener formas diversas de abordar un problema o una situación dada. Se trata de aprender a trabajar la comunidad en su diversidad misma confrontando de lleno la complejidad del problema y no a la manera del aislamiento individual de cada ser humano. Así en términos educativos la perspectiva intercultural tiene que ver con la colectivización de la educación donde todos somos diversos aunque se busque la equidad. El enfoque educativo está ya no en designar una educación especial para los indígenas sino una educación integral de la diversidad en su complejidad. Tanto indígenas como mestizos, criollos como extranjeros deben entrar en un

método educativo que busque el mínimo común denominador de la diversidad de culturas, y no el elemento mayormente acordado. Ya no se trata de una escuela indígena, sino de una escuela intercultural que imbrique la interacción de todos los modos de pensar, vivir y concebir el mundo. Ciertamente no es una tarea fácil y barata, pero sí la que mejores resultados garantiza en la inversión de capital humano. La diversidad enriquece, y nunca empobrece. Este es el eje conceptual y epistemológico de la interculturalidad. Se le da importancia por tanto, al sujeto, a lo singular, al actor en sus interpretaciones y en sus percepciones en el seno de la inter-subjetividad, en relación con el Otro diferenciado y no sólo como miembro del otro grupo en interacción. No se trata por tanto de dar la mayor importancia a las culturas étnicas, pues ello tiene como corolario contrario la conmiseración y el paternalismo, sino darle el mismo lugar de participación a todas las culturas, al menos en su espacio de expresión. No se trata de cerrar los espacios, o separarlos entre esferas designando lo que es privado y lo que es público. Se trata de generar las posibilidades de un espacio social público donde todas las culturas se expresen para que ahí se encuentre el punto en el cual estarán de acuerdo en sus diferencias. Se trata de generar negociación no imposición. Así, la cultura no sería la determinación de los comportamientos sino la base que lleva a otros modos de relación con el Otro. En este sentido la interculturalidad no está inscrita en un individualismo a ultranza sino en una concepción relacional y multipolar de la interacción ligada a la Identidad/Alteridad constituida por el sujeto y los grupos sociales en su constante interacción con él mismo, con el grupo, con su entorno, dentro y fuera del grupo.

Sin duda, se trata de la problemática de la inter-subjetividad, de la interacción que corta el eje sujeto/individuo, el actor del sistema, el agente de la estructura. Es así que las diferencias culturales son relaciones dinámicas entre dos o más entidades que se dan mutuamente sentido a sus acciones y retroalimentan su sentimiento de pertenencia. Esto es lo Inter/múltiple. Es decir, se trata de la manera en la que se ve al Otro y cómo uno (individuo y grupo) se ve con respecto al Otro. Se trata de la naturaleza de las relaciones entre individuos y grupos. En suma, es la importancia que se le da a la dimensión relacional, y no a la Diversidad, pues como lo hemos dicho la diversidad no es el elemento importante de las sociedades por ser la base antropológica de las relaciones humanas, más bien es la dimensión relacional, aquella que se refiere a los modos de interacción y de intercambio que se dan en esa diversidad.

Estos son precisamente los desafíos a los que se enfrenta la educación intercultural, tanto en el ámbito de las percepciones culturales como en la esfera de los saberes y conocimientos. Así la interculturalidad tiene como fundamento la interacción. Es la relación con el Otro lo que importa y no la Cultura en sí. En este sentido en el ámbito educativo el objetivo es de aprender a reconocer al Otro, al sujeto singular y al sujeto universal, en el aula, en la vida cotidiana, en la relación con el

Otro diferenciado. El aprendizaje no sería centrado únicamente en dictaminar lo que se dijo en tal u cual época, o en la búsqueda de la verdad, sino en la aproximación del contacto teniendo en cuenta que los antecedentes culturales de un niño pueden ser tan variados y complejos como la naturaleza misma, y que por ello antes que partir de un pre-establecido se parte de una puesta en escena de todas las posibilidades. En suma se trata de buscar a través de la multiplicidad de contactos, relaciones la gama de posibilidades existentes. Ahí se encontrará sin duda puntos en común, a partir de los cuales partir y organizar una sociedad. “*La cultura y la sociedad se convierten en un enfoque el cual es asumido por el proceso educativo [...] para forjar fuertes vínculos entre la escuela, la familia y la comunidad cercana.*”¹⁰¹² De ahí que no se trate de la naturaleza de las cosas que es la Diversidad, sino de portar la mirada en la manera en las que se dan a ver, a sentir, se representan y se presentan en el mundo de la socialidad y la interacción. Lo intercultural es una elaboración a partir de un equilibrio siempre inestable, entre lo universal y lo singular, esto es en la generación de la particularidad. Es desde este punto que quizá pudiéramos hablar de una democracia intercultural, de una pedagogía comunitaria y/o colectiva. Lo anterior no se refiere a la tolerancia al Otro, sino de aprender a conocer al Otro. Esto no es más que ir más lejos del respeto y reconocimiento a la diferencia.

Multiculturalismo frente a la Interculturalidad

Es posible entonces entender que al menos en términos educativos, nos encontramos con dos visiones del mundo encontradas. Las podemos catalogar como la visión politeísta frente a la monoteísta si hacemos referencia a la religiosidad y a la moral. A la oposición entre lo lleno y lo vacío si hacemos alusión a aspectos epistemológicos, al Escencialismo y/o Constructivismo si nos referimos al campo teórico. Al universalismo frente al relativismo en términos filosóficos, a la igualdad frente a la justicia en términos de la filosofía política. Al Comunitarismo frente al liberalismo si hablamos en el campo de lo político. Es aquí donde se enfrentan en el ámbito educativo los aspectos de lo subjetivo contra el mérito personal, el reconocimiento de la autoestima frente a la promoción de la intelectualidad y la competencia. Lo anterior no es más que el resumen de lo que esbozamos bajo las nociones de Holismo e Individualismo.

Veamos de manera fragmentada las diferencias aquí esbozadas.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 45.

CUADRO VI

CARACTERÍSTICAS DEL MULTICULTURALISMO Y DE LA INTERCULTURALIDAD

Escuela Multicultural	Escuela Intercultural
<ul style="list-style-type: none"> ◦ Promover la diversidad étnica y cultural en el medio ambiente y en todos los medios ◦ Promover la interacción multicultural positivas ◦ El personal debe ser diverso y plural ◦ Promover el estudio que es reflejo del espíritu donde la manera de aprender debe ser culturalista en relación a los estudiantes ◦ Comprender las experiencias únicas ◦ Comprender conflicto entre ideales y realidad ◦ Promover valores/ actividades que sostengan el pluralismo étnico (tolerancia y guetización) ◦ Aprender a tomar decisiones/ participación social ◦ Acompañamiento de culturas para y por los indígenas como otras culturas ◦ El aprendizaje debe ser multidisciplinario en un enfoque comparatista ◦ Al menos dos lenguas étnicas la del grupo étnico y la del grupo cultural 	<ul style="list-style-type: none"> ◦ Se reconoce a las poblaciones con orígenes anteriores al Estado Nación o fuera de éste. ◦ Se respeta la tradición ancestral y las poblaciones como poseedoras de un sentimiento de pertenencia a un mismo pueblo con el cual se corre la misma suerte ◦ Se reconocen sistemas de valores, esquemas comportamentales y centros de interés propios a cada persona ◦ Se reconoce que según la pertenencia de grupo los miembros de los grupos se definen a sí mismos ◦ Se reconocen los atributos culturales y orígenes étnicos de pertenencia ◦ Se plantea que la educación debe ser intercultural en todos los niveles: edad, sexualidad, religiones, étnica, etc. ◦ Se reduce la norma escolar para adaptarse a la pluralidad de la población ◦ Aprender a tomar decisiones en conjunto¹⁰¹³ ◦ Acompañamiento de culturas en su proceso de interacción ◦ El aprendizaje debe ser interdisciplinario con enfoque integral ◦ Al menos dos lenguas étnicas la del grupo étnico y la del grupo cultural tanto en las escuelas urbanas y rurales, de mestizos como indígenas. No hay grupos diferenciados pues se reconoce la diversidad

Implicaciones de las nuevas estrategias educativas interculturales

¹⁰¹³ “Es necesario, por tanto que se diseñe un modelo instruccional que potencie habilidades interactivas que aumente la autoestima de los niños para que sean capaces de enfrentarse con lo desconocido y sean capaces de tomar buenas decisiones durante su vida.” Cf. González Velázquez Lilia y León Trujillo Abraham en Lago Bornstein Juan Carlos y González Velázquez Lilia. (2006), *Op. cit.*, p. 44.

En todo esto vale preguntarnos cómo surge la gestión de la interculturalidad en el ámbito de lo instituido y lo instituyente. Tal y como se plantea en el cuadro, las implicaciones de las estrategias de la interculturalidad apelan a que el ejercicio se lleve a cabo en el ámbito de lo urbano y lo rural, de los indígenas y los mestizos, tanto a los docentes como a los alumnos y las autoridades. *“La interculturalidad no es una cuestión sólo de los contextos indígenas (como la visualizan en México las vertientes indigenistas); realmente en todas las aulas hay contacto e intercambio entre los actores debido al hecho inevitable de la diversidad de género, clase social, origen familiar, religión, creencias, tipos de familia, etnia, etc.”*¹⁰¹⁴ De ahí la importancia de generar el aprendizaje de manera colectiva y no individualizada. ¿No es cierto que en la escuela nos dicen desde niños que uno debe mostrar a la sociedad y al mundo que nos rodea que con los utensilios que nos proporciona el sistema o con los que uno tiene, se puede ser el mejor de entre los miembros de un mismo grupo? Poco se nos promueve a pensar en colectivo, para resolver los problemas colectivos. Así poco aprendemos a trabajar en colectivo y difundimos a ultranza el individualismo del que hemos hablado, generando particularmente en los niños, procesos conflictivos de identidad, al no aceptarse como se es cuando no se forma parte de ese grupo exitoso. Sin duda en las aulas de los niños indígenas poco son aquellos que se revalorizan por su identidad étnica diferenciada de la mestiza y la dominante, y más bien se han generado por siglos formas de respuesta que obedecen a estas auto-devaluaciones simbólicas. Ahí la importancia para nuestro tema del imaginario del mestizo, o del indio del que se habló al inicio de esta investigación. Este no sólo tiene efectos en lo económico y político, sino de igual modo en los procesos identitarios de larga data. De ahí que la educación intercultural debe comenzar por fragmentar los procesos identitarios auto-devaluadores de los niños indígenas y auto-prepotentes del que se dice ser mestizo. De qué sirve si se hacen libros de texto indígena bilingües, si los contenidos siguen siendo aquellos más cercanos a una cultura moderna urbana y mestiza. De qué sirve promover las lenguas indígenas si fuera del aula o de la familia son inservibles, más aún para la integración en los procesos productivos del país. Obviamente pocos serán los niños que encuentren lógico y útil aprender la lengua de sus abuelos.

Es en este sentido que se necesita ligar pedagogía y educación (aunque etimológicamente signifiquen lo mismo), es decir, vincular ideales con prácticas, de manera que se conecte lo práctico de los profesores y su experiencia vivida con los teóricos de la diversidad. De hecho como lo dicen los mismo maestros *“nuestra formación como maestros y escasa reflexión sobre nuestro trabajo, no permitía reconocer los elementos de la cultura propia de los niños, tales como los estilos de interacción, es decir, las formas de relacionarse con sus semejantes; el proceso de socialización como la incorporación a los procesos sociales y productivos de la comunidad; las formas de vida*

¹⁰¹⁴ *Ibid*

que pudieran tener continuidad con los elementos de la cultura de la escuela representa para buscar las formas didácticas de su enseñanza.”¹⁰¹⁵ El objetivo, por tanto es el aprender a vivir juntos, en el *Aquí y el Ahora*, y olvidarnos de los aspectos soteriológicos del mundo. Como bien lo indican algunas experiencias diferentes a las de esta investigación; *“el profesor debe ser un mediador que trabaje para la creación y fortalecimiento de vínculos entre los alumnos y los contenidos, entre ellos y la escuela, entre la familia y la comunidad y sociedad nacional.*”¹⁰¹⁶ Es ahí en donde se habla de un aprendizaje constante de la negociación en su sentido extenso pues refiere se a las diferencias y no a las similitudes.

Se trata de aprender a resolver los conflictos dando cuenta de las diferencias y a partir de ello interactuar e intercambiar. Estamos así de acuerdo tal y como lo plantean algunos pedagogos que *“la cuestión no es sólo que aprendan a leer y a escribir y aprobar las asignaturas del currículo oficial, los propósitos curriculares deben ir mas allá.”*¹⁰¹⁷ Se trata de promover en el aula una lógica de la complementariedad. Por tanto, en el ámbito del México plural el ejemplo sería la enseñanza de las matemáticas pero también de los ciclos agrícolas, el español y la historia pero también los mitos y leyendas indígenas, la gramática indígena y la española igual. Y esto, tanto en las escuelas ubicadas en las comunidades indígenas como en las urbanas. El objetivo es, entonces, además de la colectivización de la escuela de la que hemos hablado, la funcionalización de todos los aspectos culturales de los grupos en interacción, desde las lenguas, hasta las formas de organización, pasando por el aprendizaje de la oralidad. Ciertamente, no se desdeña el reconocimiento y los premios de poesía en lenguas indígenas, pero esto no surge el efecto deseado si no se funcionalizan en el ámbito institucional y se les da un uso en la vida cotidiana. Ciertamente la educación intercultural es un asunto de la práctica todos los días de los actores concernidos, promoviendo la empatía entre el sistema de educación republicano, la población, y los pueblos indígenas. Se trata de difundir y promover un diálogo de interdependencia, de generar la mutua dependencia, donde no solo existe un solo acuerdo único e indeleble, sino que se construyen de nuevo y constantemente.

Los avatares de la interculturalidad: punto de encuentro

Como se ha visto, aunque mucho se ha denunciado la pobre calidad de la educación, son pocas las investigaciones y acciones pedagógicas que realmente hayan dado algún tipo de respuesta a estas interrogantes. Muchas veces se piensa que es un asunto sin solución y que particularmente el problema son los actores y no el sistema. De ahí el aspecto sagrado de las creencias que invocamos.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 52.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

La educación indígena parece un problema sin solución pues con trabajos la mayoría llega a la secundaria. Y esto no es cuestión sólo de las autoridades educativas sino de los mismos maestros que laboran en todos los sistemas educativos. El ejemplo indígena no es más que una polaridad de lo que sucede en todo México. Se pretende imponer formas de acción y visión aparentemente mejores o únicas de todas las demás, de manera que lo que aprendemos en la escuela es a no compartir el conocimiento, a pensar primero en sí mismo antes que en su comunidad, que no es forzosamente el barrio donde uno vive sino la sociedad en la que uno se desenvuelve. Aprende uno a tratar de justificar sus acciones con la superioridad de la creencia frente a otra, donde entre más ilustrado se sea más se alcanza la legitimidad de hablar, de nominar y dominar. De ahí que se plantee que las políticas educativas antes que nada tendrían que fomentar no sólo conocimientos basados en todos los saberes posibles, diversos y múltiples, sino generar el espacio para que se sepa como responder frente a la diversidad. Se trata de aprender a ver cómo cada creencia se puede enriquecer de las demás. Las prácticas educativas en la escuela indígena no son las únicas que continúan siendo tradicionales y con perfiles anticríticos, individuacionistas sino también las escuelas urbanas y con población no-indígena, como si la diversidad se redujera a lo indígena. Se ha renunciado a hacer cualquier cosa por cambiar, por modificar el estado de cosas y promover una nueva educación.

Ciertamente los problemas invocan la formación del maestro, no sólo con buenos conocimientos pedagógicos y didácticos, sino fundamentalmente, capacitándole para reestructurar sus creencias, actitudes e intereses en función del nuevo alumno que desea formarse en las aulas indígenas. En este sentido los programas educativos tendrían que comprender las creencias de los alumnos buscando formas variadas de interacción de manera que se encuentren formas siempre adaptadas a las variantes relacionales, asociadas con el conocimiento y con los saberes de cada uno de los alumnos. Lo anterior principalmente entendiendo las diferencias y considerándolas como un valuarate al enriquecimiento de nuestras culturas. Esto incluye la necesidad entonces de reconocer los derechos colectivos, de las mismas poblaciones e integrara sus modos de ver y pensar a posibles alternativas y acciones futuras factibles, dentro de los conceptos de Estado, de Nación, de Ciudadanía, de Derechos, de Dignidad. En esta estrategia sin duda el lenguaje es de suma importancia pues a través de él los seres humanos canalizan su socialización, es el lenguaje de su sentimiento de pertenencia que da significado a los que los rodea en su relación con los otros y con ellos mismos. Este lenguaje invoca no sólo las palabras y los gestos sino los discursos y todo aquello que materializa las prácticas sociales de cada comunidad. Y esta lógica debe entrar en la lógica de intercambio con otros lenguajes pues de ahí que se pueden construir lenguajes alternativos.

Es precisamente en la posibilidad de coordinar y hacer escuchar diversos discursos que se pueden constituir identidades prospectivas y abiertas a la escucha del Otro. El contacto de los diversos discursos favorece el reconocimiento de las identidades morales y favorece *“las nuevas prácticas sociales que se adapten a cada coyuntura del momento. De ahí que la interculturalidad implique el reconocimiento de las características de la sociedad en general y de los problemas que ésta y la escuela deben afrontar ante el hecho de la diversidad sociocultural y lingüística, la problemática del hecho educativo en contextos diversos, las actitudes y expectativas que los docentes deben mostrar ante el hecho multicultural y el papel que la institución escolar juega en el seno de una sociedad.”*¹⁰¹⁸ Es así que a lo mejor se puede pensar que la escuela y la diversidad no son dimensiones e ideas antagónicas que entran en conflicto.

Hemos hablado así de interculturizar los contenidos programáticos de las escuelas y de los programas de formación. Ya no desde una mirada integracionista sino respuesta adaptativa, tal y como se planteó con la propuesta de Piaget. En este mismo eje de reflexión se tiene que conceptualizar por tanto lo indígena como procesos de identificación y de identidad diferenciados con múltiples respuestas, y diferenciar las variantes culturales de toda índole. Es por de más desconcertante que los programas educativos cambian de denominación pero no cambian los principios soteriológicos que los han fundado desde hace quinientos años. Se agregan nuevos discursos que sin duda mantienen los modelos, las ideologías, las formas de organización dominantes, en suma, mantienen la Conquista dóxica. Parecería como si lo multicultural fungiera como legitimante sobre la concepción de la sociedad individual, y que los únicos modos de accionar es a partir de la exacerbación de la autonomía de los individuos. Así se puede justificar que la pobreza siga permaneciendo en las comunidades indígenas pues no tienen la capacidad de integrarse a los modos y formas establecidas de producción y proyectos societales. Así, se justifica que se deban realizar mejores técnicas de absorción e integración del indígena sea a través de lo bilingüe sea a través de la castellanización a ultranza. De modo que es normal que los indígenas piensen que el mejor camino para salir de la situación marginal sea integrándose al modelo educativo, y no más bien generando formas de aprendizaje alternativo adaptadas a sus necesidades. *“Podría decirse que la instancia indigenista encuentra en el discurso y legitimación de lo intercultural bilingüe nuevas justificantes para continuar con su proyecto de absorción de las culturas y lenguas indígenas a la llamada cultura nacional. No obstante que la planeación y el desarrollo curricular de carácter intercultural en las instituciones educativas etiquetadas como interculturales bilingües, muestran su carácter invisible, ampliando más la distancia entre el discurso oficial de buenas intenciones y las prácticas reales en las instituciones educativas que*

¹⁰¹⁸ *Ibid.*

operan en el medio indígena.”¹⁰¹⁹ Al respecto hemos visto cómo las distancias generadas a lo largo de la socio-historia han involucrado no sólo los aspectos económicos y sociales, políticos y educativos, sino también del imaginario y de lo identitario, pasando por las instancias jurídico-políticas dirigidas a las poblaciones indígenas, sobre todo, las relativas al campo de la educación, que por siempre han considerado a la escolarización como el medio más eficaz para cumplir con los propósitos de asimilación y de legitimación de la producción de lo simbólico.

En México poco se han movido y atendido los aspectos educativos a los grupos culturalmente diversos. Ciertamente, se han modernizado cumpliendo con los requerimientos de las nuevas políticas de corte neoliberal, basadas en teorías de la estratificación social de corte individualista y secularizante. Aunado a esto encontramos *“la falta de objetivos, claridad e interés de las autoridades y docentes (aun siendo estos indígenas) por impulsar una verdadera educación intercultural bilingüe. [...] Las aulas operan en condiciones precarias, los materiales didácticos escasos, los libros de textos llegan con grandes retrasos de tiempo. En lo pedagógico existe un currículo oculto que fomenta cotidianamente el rechazo a hablar la lengua materna, incluso en los niveles educativos superiores se percibe exclusión y racismo.*”¹⁰²⁰ En este aspecto, no hemos desdeñado la parte instituyente y los modos de respuesta de los grupos indígenas quienes han desarrollado estrategias de oposición a través de políticas simbólicas en contra de las políticas de la sociedad dominante, particularmente en lo referente a las estrategias identitarias. Empero, esto no significa que dejen de ser estrategias de supervivencia, de resistencia que no han sido más que la continuación de las formas de resistencia analizadas en la religiosidad popular.¹⁰²¹ Desde hace quinientos años no ha habido distinción entre los objetivos y metas propuestas en los planes y programas de estudio en las escuelas para los no-indios de las de los indígenas, sino es más que por la denominación. Ciertamente tenemos dos sistemas de escuelas (formales y bilingües) con dos sistemas separados de formación docente, que sirven a la misma realidad indígena y que por lo tanto no han hecho más que reproducir y aumentar la desigualdad social de estas poblaciones.

A pesar del proyecto bilingüe *“las escuelas formales siguen insistiendo en que todos sus alumnos hablen español, sin investigar ni tomar en cuenta la realidad del uso de lenguas indígenas en muchos de los hogares y comunidades, [...] sin considerar la poca aplicabilidad de esa pedagogía para alumnos y alumnas que no hablan bien el español. En la gran mayoría de las escuelas bilingües, la instrucción tampoco es bilingüe y la presencia de la lengua indígena es*

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, pp. 30-31.

¹⁰²¹ De hecho se ha comprobado que no hay diferencias significativas entre las escuelas indígenas y las no indígenas, a no ser por las características culturales de los docentes y alumnos, y a la incorporación a manera de agregados en las políticas curriculares. Cf. *Ibid.*, p. 31.

mínima.”¹⁰²² No hay por tanto una contextualización de los ámbitos culturales, las doxas en la que conviven los pueblos indígenas. Sigue siendo los creyentes del sistema de creencias del racionalismo secular los que determinan y controlan la planeación educativa, los planes y programas de formación docente, el currículo de cursos para la capacitación de docentes, la pedagogía del aula, los materiales didácticos, la filosofía y las formas de evaluación.¹⁰²³ De este modo, la problemática no reside únicamente en la relación en conflictos entre sistemas de creencias (habitus socio-históricos), y que a la par existen problemas de orden material y cuantitativo, como el hecho de que sólo el 41% de los niños y niñas indígenas de cinco años recibe educación preescolar y sólo el 72% de los niños y niñas en edad de asistir a la primaria lo hace; que persiste la desnutrición aguda, tallas cortas, continuas enfermedades respiratorias, intestinales y dermatológicas a causa de la falta de nutrientes e higiene, déficit en las habilidades mentales que exige la escuela debido a la escolarización tardía, la falta de experiencia en el uso de lápiz y papel, y métodos tradicionales de enseñanza, así como deformidades óseas en los dedos de los pies y manos, a causa de su trabajo en el campo aunado a sus dietas bajas en proteínas. No obstante, parece que la única comprensión que se pueda tener hacia dichos fenómenos es que las formas de organización política y económica están inscritas en un sistema de creencias cuyos principios son incuestionables y que impiden que la visión y organización del mundo se lleve de otra manera, es decir en la pluralidad de formas de pensar y sentir sin monopolizar las formas institucionales del intercambio.

En suma, tenemos como factores de análisis en las políticas educativas a las poblaciones indígenas una implementación caótica de las estrategias educativas nacionales. Una serie de pugnas internas a nivel social entre diferentes actores sociales. El choque de las distintas percepciones culturales presentadas por diferentes actores en la problemática de la educación. De ahí la necesidad de establecer el diálogo constante entre todos los actores de la educación bilingüe involucrados en el conflicto. *“La noción de interculturalidad significa, entonces, diálogo respetuoso y equilibrado entre dos culturas. [...] que en un futuro no muy lejano se dé un verdadero diálogo intercultural entre nuestras diversas etnias y nacionalidades con el mundo global, y de desterrar posiciones etnocentristas que mucho daño han causado a nuestras culturas. [...] dominación-dependencia y de agresión-sumisión que se vive en nuestros pueblos indígenas latinoamericanos.”*¹⁰²⁴ Consideramos en este sentido que la carencia de personal docente capacitado en zonas étnicas y

¹⁰²² González Velázquez Lilia y León Trujillo Abraham en Lago Bornstein Juan Carlos y González Velázquez Lilia. (2006), *Op. cit.*, p. 32.

¹⁰²³ González Velázquez Lilia y León Trujillo Abraham en Lago Bornstein Juan Carlos y González Velázquez Lilia. (2006), *Op. cit.*, pp. 32-33.

¹⁰²⁴ González Velázquez Lilia y León Trujillo Abraham en Lago Bornstein Juan Carlos y González Velázquez Lilia. (2006), *Op. cit.*, p. 40.

rurales, la descontextualización de los contenidos y prácticas educativas a las características regionales, las deficiencias en el proceso de la evaluación institucional, la deserción de los niños causada por la situación económica familiar, entre tantos otros factores, forman parte del círculo vicioso de la incuestionabilidad del sustrato soteriológico del sistema de creencias imperante, pues se sigue sin aceptar de manera tajante que la implantación, el diseño, el planteamiento de tales políticas educativas siempre se han realizado por agentes externos y extraños que hablan en nombre del indio, conformándose así un tipo de política educativa y lingüística en donde los indígenas han sido los grandes ausentes. De ahí que hablemos del monopolio de las formas de interacción y de intercambio a partir de la legitimidad discursiva de un sistema de creencias.

Hemos visto cómo estos planteamientos son ajenos a los saberes y necesidades de los indígenas. Los contenidos están descontextualizados y no coinciden con las necesidades reales de los actores primarios como son los niños y los padres de familia, lo cual resulta en acciones de opresión que se traducen en la Conquista dóxica aquí esbozada. *“Saber que son diferentes pero con capacidades humanas iguales es fundamental para reinstalar una identidad personal y cultural en los alumnos de las escuelas indígenas. [...] Proveer a estos alumnos de la suficiente seguridad para entender las diferencias y valorar su identidad étnica.”*¹⁰²⁵ Dicha Conquista dóxica se encuentra por tanto también en el currículo escolar oficial, en las creencias y prácticas de los docentes. La educación formal se concretiza en el currículo; en él se establece qué y cómo enseñar y los procedimientos de evaluación. Son los materiales didácticos de los que hemos hablado. Se trata de la continuación de una política oculta asimilacionista. No hay reconocimiento de la riqueza sociocultural de la nación y la necesidad de una convivencia social permeada por el respeto la tolerancia y la mutua interacción entre los pueblos.

Es claro el fracaso de la propuesta educativa a lo largo de quinientos años para responder a los intereses y formas de aprender de los grupos indígenas, así como para diseñar programas de formación y actualización del magisterio que considere las necesidades y prácticas de las comunidades indígenas. En las aulas indígenas las actividades pedagógicas se basan en los planes y programas oficiales prácticamente sin modificaciones importantes. Esto, incluso a pesar de que la Ley General de Educación señala que *“las adaptaciones requeridas para responder a las características lingüísticas y culturales de cada uno de los diversos grupos indígenas del país, así como de la población rural dispersa y grupos migratorios”* [...] permita tener los conocimientos y competencias para realizar una crítica al planteamiento oficial y de ahí hacer propuestas alternativas.”¹⁰²⁶ Tan alejado está el plan de estudios oficial de lo que requiere la comunidad

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰²⁶ *Ley General de Educación*, Secretaría de Educación Pública. México. 2000.

indígena, que no hay ningún referente explícito de estos grupos sociales. Se sigue sin reconocer realmente a los pueblos indígenas como pueblos distintos, con culturas y lenguas diferentes, no inferiores al resto de la población nacional, sino por lo contrario con muchos elementos que pudieran hacer de nuestra sociedad un mejor lugar para con-vivir. No hay un interés real por un diálogo ni el respeto por las formas de pensar y ser de los y las indígenas del país. Es claro que se sigue bajo esquemas rígidos y colonialistas donde no hay consideración del enriquecimiento mutuo de las culturas mayoritarias y minoritarias como principios básicos de la interculturalidad. A esta situación en donde se establece una manera de desarrollarse con objetivos específicos pretendidos válidos para todos se le llamará *Imposición de la Forma* que no es más que el eufemismo de la Conquista dóxica, es decir un tipo de desarrollo que se ha aplicado a un territorio –a la fuerza o por consentimiento implícito– sin buscar el concilio con otras formas y conceptos de desarrollo (cosmovisiones encontradas). Es evidente que una de las primeras problemáticas que se destacan aquí es el factor de la diferenciación étnica, de los sentimientos de pertenencia y los sentidos de la acción (identidades).

Las interrogantes que hemos aquí planteado a lo largo de esta investigación, particularmente la referida a la desigualdad social de las comunidades indígenas, sólo pueden ser respondidas si se toman en cuenta sus valores culturales (creencias) y costumbres sociales (la acción, la práctica), así como el uso colectivo de su entorno (la tierra), tanto como su cosmovisión. Todos ellos son los aspectos que forman parte de las bases de su cosmovisión del tipo de organización política y económica que se establecen. Sin duda en toda esta historia encontramos la imagen de un doble círculo de autoridad que se refleja en las políticas públicas de carácter paternalista y del racismo de la inteligencia. Diferentes nociones implícitas en las políticas de desarrollo son perceptibles en la gran mayoría de los proyectos: sentimiento de superioridad que se traduce en la noción de desarrollo/subdesarrollado; construcción del discurso por medio de imágenes para legitimar las acciones (discurso de la ciencia, de la medicina oficial como únicos elementos legítimos de bienestar).

Ciertamente para la historia de México, pero sin duda para todos los países con historial colonizado, una de las primeras políticas públicas de desarrollo que se han establecido, que marcarían la historia de la reproducción de la desigualdad social en las comunidades indígenas, que obedece a esta lógica de las relaciones asimétricas de poder, fue la instauración políticamente de la identidad ciudadana (idea de los nuevos Estados nacionales).¹⁰²⁷ Bajo este esquema, los indígenas fueron y siguen siendo objetos del sistema político al no participar en la formulación de una política global y nacional. Ciertamente cada vez observamos a muchos miembros de comunidades

¹⁰²⁷ Bartolomé Miguel Alberto, (marzo 2001), *Op. cit.*, pp. 3-18.

indígenas que ejercen el llamado voto ciudadano, y no dejan de proliferar estudios al respecto, pero pocos son los debates en torno a la participación de las poblaciones indígenas en las políticas de desarrollo que se puedan aplicar a la nación, a partir del enriquecimiento de opiniones que puedan ofrecer las cosmovisiones de los pueblos originarios. Ciertamente, poco a poco los grupos indígenas han querido ser articulados al proyecto de Estado-nación a través de sus propias ideas acerca de las relaciones entre los distintos grupos étnicos de la población y el valor de la cultura indígena.¹⁰²⁸ Esta situación coincide con el paso al pensamiento liberal propagado por los regímenes democráticos, determinando una igualdad legal de éstos con respecto al resto de la población; sin embargo, al otro extremo surge el problema de cómo agenciar estas diferencias en la Constitución, una vez que el ideal de ciudadano se ha desgastado. Es conocido por todos que no se han creado las condiciones para llegar a esta articulación, ya que en primera instancia las ideas constitucionales y los modelos de desarrollo han sido copiados de otros lados, es decir, con la creencia en el efecto estimulante de la propiedad individual, se crearon nuevas leyes tendientes a privatizar las propiedades comunales de los indios. A la larga, han salido ganando en su mayoría las elites políticas, comerciantes, mayoristas y abogados relacionados con el comercio, donde los indígenas en su mayoría dentro de las políticas establecidas terminan por funcionar como mano de obra barata, entrando en una dinámica de dependencia y pobreza. El objetivo ha sido la superación del predominante pluralismo étnico-cultural, en el sentido de una orientación hacia los principios liberales de libertad, economía liberal, propiedad individual, rendimiento, competencia, economía de mercado e igualdad.

Precisamente la concepción de una nación homogénea, de unidad étnica y cultural, que seguía el modelo europeo, está en contra de la noción de pueblos indígenas.¹⁰²⁹ La autodeterminación de los pueblos indígenas no entra en ninguna concepción. Sigue el imaginario de que los indios deben olvidar sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuera posible. Sólo de este modo perderían sus preocupaciones y formarían con los blancos una masa homogénea. Este debate actualmente continúa en el seno de las organizaciones de solidaridad internacional y que han fungido como herramientas de combate para las demandas de autodeterminación de los pueblos indígenas.

Como ya lo hemos comentado a lo largo de toda la investigación, la problemática ha sido la de integrar al indio en la moderna sociedad nacional, pero al mismo tiempo mantener los valores positivos de la cultura indígena. Una política de no-indios para indios, que ha tenido resultados

¹⁰²⁸ Gálvez Xóchitl, *Pueblos indígenas y políticas públicas, Representación para el desarrollo de los pueblos indígenas*, Ponencia INI, 23 de agosto de 2001.

¹⁰²⁹ Melatti, Julio Cezar, *El indio y el civilizado lo que piensa uno del otro en Los indios del Brasil*, SEP setentas No. 60, Secretaría de Educación Pública, México, 1984, pp.241-257.

positivos en cuanto a las condiciones de vida de los indios, medidas higiénicas, la enseñanza de manualidades técnicas y la asistencia médica, pero no ha logrado el cometido de la inclusión del indio en el sentido de una participación política y económica, como verdadero actor en el desarrollo. Las comunidades no han cobrado todavía una identidad más integral. En este sentido los indios son todavía marginados del sistema mismo que los quiere vincular.

Así, la política actual promueve acelerar el cambio social, pero no están las infraestructuras puestas al alcance para que todos accedan a los bienes propuestos por la Modernidad, es decir los indígenas no se encuentran en las mismas condiciones de acceso ni potenciación de sus capacidades y proyecciones de valores. Las preguntas con respecto a si los indios con sus culturas y sus costumbres deben ser reconocidos, si éstas deben ser aprovechadas, sobre la importancia de los conocimientos autóctonos para el desarrollo moderno, sobre su importancia en el mantenimiento de sus instituciones, sobre la conservación de sus técnicas agrarias y los tradicionales conocimientos ecológicos y medicinales, siguen vigentes.

Cuando el destino nos alcance

Se puede observar a través de esta breve esquematización elaborada a lo largo del trabajo, que la relación políticas públicas pueblos indígenas siempre ha sido desigual. Históricamente, desde las leyes de Burgos las poblaciones indígenas nunca han tenido verdadera oportunidad de participar en la producción legítima del discurso (políticas de desarrollo). Casi cinco siglos han transcurrido y la situación parece ser la misma en términos de niveles de vida y de dignidad. A pesar de que en la actualidad se reconoce su importancia y se comprende y aceptan los genocidios que han pasado, las políticas públicas siguen teniendo un carácter soteriológico, monoteísta y unitario, dando poco lugar al diálogo en la diversidad y a políticas de inclusión en cosmovisiones diferenciadas. Las relaciones asimétricas de poder sin duda se han transfigurado, y solamente la escenografía ha cambiado (globalización), dando así la imagen que el mundo ha aprendido a convivir mejor en la diversidad.

En esta corriente, podemos encontrar a lo largo de la historia de las políticas públicas de desarrollo en México una filiación de dominio y nominación en constante reproducción. Tres factores involucrados en estos procesos de desarrollo en los pueblos indígenas son visibles y reconocibles, son factores que se reconocen en actores importantes pero que mantienen la apropiación exclusiva de los elementos básicos necesarios para la implementación y denominación de políticas de desarrollo. Se trata de factores que no reflejan más que el imaginario de estos umbrales de secularización que han acompañado la Conquista dóxica, a saber: los conquistadores-colonizadores (factor político-militar), la institución religiosa (factor simbólico-discursivo) y la

corona (factor económico-mercantil). Esta es la dinámica llamada de la mundialización. Estos factores después se habrán de translucir, de transfigurar de manera más *eufémica* en otros actores con vestuario diferente pero con el mismo *logos*: el proceso de secularización junto con las políticas de desarrollo (factor simbólico-discursivo), las elites empresariales (factor económico-financiero), y los Estados-nación (político-ideológico). Esta es la característica de la llamada globalización actual. Es claro que los factores militares-discursivos, económico-financieros y políticos ideológicos se unifican en la elaboración de formas de organización social y económica que se pretenden universales y eternas.

Ya no se trata de hablar en términos estrictos de aculturación, de traspaso, de integración, de cambio de identidad, sino de un reconocimiento de etnicidades y de etnias minoritarias, se trata de reconocer la equidad en la diversidad. En este sentido, es claro que las ideas de nación como unidad étnica y cultural han colaborado a la reproducción de dicho fenómenos, incluso en la reformación de una nación multi-étnica y pluri-cultural. En este sentido abogamos por una formulación del concepto de territorio nacional y sociedad donde se acepte la herencia indígena con el fin de ofrecer la posibilidad de orientar un desarrollo nacional a partir de sus propios valores y no exclusivamente a partir de los valores de la civilización occidental. Es en este sentido que se habla de desarrollo global, y no de la globalidad del pensamiento. Al respecto vale mencionar que ciertamente no será tarea inmediata que se pueden incluir los saberes indígenas (los que queden) o que los mismos grupos indígenas respondan con empatía, pero cierto es también que no se trata de un proyecto de corta data.

Actualmente en el siglo XXI las sociedades viven considerables desigualdades y no todas las clases sociales o etnias culturales actúan de la misma manera, ni se benefician con los mismos referentes políticos y económicos. De ahí que se tengan que aceptar con el tiempo las complejidades culturales y étnicas (cosmovisiones diferentes) que se presentan. A estos problemas étnicos y sociales se le agregan los problemas migratorios que están repercutiendo de manera intensa en los procesos de globalización.¹⁰³⁰ Esto produce problemas de construcción social, de una heterogeneidad de grupos (problema de lengua, religión tribu, nacionalidad y raza), pero en términos también de reestructuración de modelos alternativos de desarrollo, así como en términos de recomposición identitaria, en términos de diálogos diferenciados.

Todas estas cuestiones en torno a las políticas públicas de desarrollo y poblaciones originarias están todavía en el debate: sobre el uso que se pueda hacer de sus conocimientos, de sus instituciones, la conservación de sus técnicas tradicionales, sus saberes en materia de botánica y

¹⁰³⁰ Valencia, Alberto J. “Proceso de industrialización y Migración indígena”, en *La migración indígena a las ciudades*, OPNUD-INI, México, 2000, pp. 341 y 75-83.

medicina, que son actualmente la mina de oro de las empresas farmacéuticas y medicales, con la llamada bio-etno-prospección. Ciertamente el reconocimiento de la diversidad nos acerca al entendimiento del Otro, pero también a su exclusión, a través de los procesos extremistas identitarios. El mundo y la globalización se preparan ciertamente a la generalización de las reivindicaciones culturales a través de la noción de los pueblos indígenas y las comunidades étnicas; de las etnicidades. Esperemos que las estructuras políticas, gubernamentales y económicas estén preparadas para dicho avenir. Sin duda, el problema que concierne el involucramiento del indio al nuevo concierto global, no ha sido resuelto e incluso se ha ido complejizando más aún. El gran desafío de los tiempos mundiales consiste en armonizar el proceso de interacción en la diversidad y las reivindicaciones identitarias. Se trata de promover el valor de la diversidad y conciliar las capacidades de cada uno reconociendo un proyecto planetario, con el fin de enriquecer “un mundo globalizado” bañado todavía de lagunas de incertidumbre. Se trata de comprender la dinámica de lo local con lo global, de lo local con lo local y de lo intra-local con lo intra-global, de tomar en cuenta los valores y las costumbres sociales, y las diferentes cosmovisiones que forman parte de la base sobre la cual se apoya el esparcimiento humano. Eso sería lo que llamaríamos la “democracia intercultural dialógica”, en otras palabras, lo que podemos denominar *diálogo intercultural*.

BIBLIOGRAFIA:

Abdallah-Pretceille, Martine, *L'éducation Interculturelle*, PUF, París, 2005.

Actas del II congreso internacional sobre los dominicos y el nuevo mundo, Salamanca, 28 de marzo-1 de abril de 1989, Ed. Barrado José, O.P. Editorial San Esteban, España, 1990.

Ackoff, R. L., "Games, decisions and organization" en *General Systems*. Vol. IV. ... [2], UK, 1959.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra Antropológica IV Formas de Gobierno Indígena*, 3era. Ed. FCE, Universidad Veracruzana, INI, México, 1991.

—, *Obra antropológica III. Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*, FCE, 1992.

—, *Obra antropológica I. El Señorío de Cuauhtochco luchas agrarias en México, durante el Virreynato*, FCE, México, 1991.

Ahuatzin de Piña Chan, *Ambiente social y mentalidad Mágica*, UNAM, México, 1984.

Albores, Beatriz y Johanna Broda (Coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense a.c., UNAM, México, 2003.

Arce Gurza, Francisco *En busca de una educación revolucionaria: (1924-1934) en Tanck de Estrada, Drothy, Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, a.c, 1999.

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Levy, París, 1961.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1998.

Arizpe, Lourdes, *Cultura y desarrollo, una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*, UNAM, El Colegio de México A. C., Miguel Ángel Porrúa, México, 1989.

Arnaut, Alberto, *El debate sobre centralización y descentralización educativa*, Síntesis documental, 1889-1969", SEP, mimeografiado, México, 1990

Augé Marc, *Pour une Anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, París, 1994.

Avanzini, Guy, (comp.), *La pedagogía desde el siglo XVII hasta nuestros días*, FCE, México, 2003.

Bachelard, Gastón, *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, biblio essai, le livre de Poche, París, 1942.

—, *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, biblio essai, le livre de Poche, París, 1943.

—, *La poética de la ensoñación*, Breviarios del FCE, México, 1982.

—, *Lautreamont*, J. Corti, París, 1983.

—, *Epistemología/Textos escogidos por Domjinique Lecourt*, traducción Elena Posa, Anagrama, Barcelona, 1989.

Badiou, Alain, *San Pablo: la fundación del universalismo*, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1999.

Baez-Jorge Felix (comp), *Memorial del etnocidio*, Universidad Veracruzana, México, 1996.

Balandier, Georges, *Anthropologie Politique*, PUF, París, 1969.

—, *El Desorden, La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1988.

Barthes, R., *Mythologies*, édition Seuil, París 1957.

Bartolomé Miguel Alberto, *Etnias y Naciones, la construcción civilizatoria en América Latina*, Diario de campo, Cuadernos de Etnología CONACULTA/INAH, marzo, México, 2001

—, y Barabas Alicia M Coords. *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, CONACULTA/INAH, México, 1998.

Bastian Jean-Pierre (Compilador), *Protestantes, liberales y francmasones*. FCE. CEHILA. México, 1989,

Baubérot, Jean, *Historia de la laicidad francesa*, El Colegio Mexiquense, a.C., México, 2005.

—, y J. Beguin, F. Laplanche, *Cent ans des sciences religieuses en France*, París, 1987.

Bauman Zygmunt, *Ética posmoderna*, trad. Bertha Ruiz de la Concha, Siglo XXI, México, 2005.

—, *Identidad*, Losada, México, 2003.

—, *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge, 2006.

Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo*, Siglo XXI, España Editores, España, 2002.

Béjar Raúl, Rosales Héctor, *La(s) identidad(es) nacional mexicana como problema político y cultural*, Siglo XXI, México, 1999.

Bellah, Robert, *Tokugawa Religion*, Glencoe, The Free Press, 1957.

- Bénichou, Meidad, *Le multiculturalisme*, Breal, France, 2006.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado, Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1967.
- , *Comprendre la sociologie*, trad. Joseph Feisthauer, Centurión, París, 1973.
- , y Luckman, *The social construction of reality*, Doubleday, Londres, 1966.
- , *La construction sociale de la réalité*, Méridiens et Klincksieck, París, 1989.
- Bernstein, Richard J., *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*, University of Pennsylvania, Philadelphia, Pa., 1983.
- Berteley M y González E., *Educación, Derechos Sociales y Equidad*, Vol. 2, COMIE-SEP-CESU/UNAM, México, 2003.
- Bertrand Saint-Serin, *La Raison*, Col. Que sais-je ?, PUF, París, 2003.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, El Colegio Mexiquense, a.c., FCE, México, 1993.
- , *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*. Grijalbo, México, 1994.
- , Baubérot, Jean, Milot, Micheline, *Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI, 2005*. www.libertadeslaicas.org.mx
- Blaug, M., *Economics of education*, Harmondsworth Penguins Books, USA, 1970.
- Boff, Leonardo, *Mística y espiritualidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996.
- Bohórquez Molina, José Gerardo, García Espejel, Alberto, Prieto Hernández, Diego, Rodríguez Espinosa, Marco Antonio, *Los pobres del campo queretano. Política social y combate a la pobreza en el medio rural de Querétaro*, INAH, México 2003
- Boltvinik, Julio, *Pobreza y Estratificación social en México*, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, Aguascalientes, México, 1994.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América*, Nueva Imagen, México, 1981.
- , *El concepto de indio en América; una categoría colonial*, *Anales de Antropología*, vol. IX, UNAM, México, 1972.
- , *Sobre la ideología del mestizaje*, en José Manuel Valenzuela (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte, México, 1992.
- Borra, C. M., *La Grecia Clásica*, Ediciones culturales internacionales, México, 1983.
- Bottéro, Jean, *Naissance de dieu, La bible et l'historien*, Gallimard, París, 1992.
- Boudon, Raymon, *La lógica de lo social. Introducción al análisis sociológico*, Ediciones Rialp, Madrid, 1981.

- , *L'inégalité des chances*, Pluriel, París, 1979.
—, y Bourricaud, François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, 1982.

Boulat, F. et Rémy J, con la colaboración de Decreuse, M., *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Editions Economie et Humanisme, Les éditions Ouvrières, París, 1968.

- Bourdieu, Pierre, *Sciences de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, París, 2001.
—, y J.C. Passeron, y Chamboredon, J.C., *El oficio de sociólogo: presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI, México, 1985.
—, *Raisons Pratiques, sur la théorie de l'action*, Seuil, París, 1994.
—, *Questions de sociologie*, ed. Minit, París, 1981.
—, *Génesis y estructura del campo religioso*, Revue Française de Sociologie Vol. XII, Trad, Laura Pizzi, París, 1971.
—, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, precedida de *Trois études d'ethnologie kabyle*, ed. Droz, Ginebra, 1972.
—, *Choses dites*, ed. Minit, París, 1987.
—, *Les structures sociales de l'économie*, ed. Seuil, París, 2000.
—, *Espace social et genèse des «clases»*, Actes de la recherche en sciences sociales, no. 52/53, París, 1983.
—, *Le sens Pratique*, ed. Minit, París, 1980.
—, con L.J.D.Wacquant, *Réponses*, ed. Seuil, París, 1992.
—, *Sociologues de la croyance et croyances de sociologues*, Archives de Sciences Sociales des Religions, No. 63-1 enero-marzo, París, 1987.
—, *Les formes structurelles de l'économie*, Seuil, París 2000.
—, con L.J.D.Wacquant, *La nobleza de Estado*, Minit, París, 1989.
—, *Genèse et structure du champ religieux*, Revue française de sociologie, XII, París, 1971.
—, *Sur la télévision, suivi de l'emprise du journalisme*, París Liber, París, 1996.
—, *La Reproduction*, Éditions Minit, París, 1970.
—, *Les Héritiers* Édition Minit, París, 1964.

Bovay C., Campiche, *Croire en Suisse (s)*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1992.

Brachet-Márquez, Viviane, *El pacto de la Dominación. Estado, clase y reforma social en México (1910-1995)*, El Colegio de México, a.c., México, 1996.

Bravo Ahuja G., *La enseñanza del español a los indígenas Mexicanos, los materiales didácticos*, El Colegio de México, a.c., México, 1977.

Broda Johanna y Báez-Jorge Félix coordinadores, Cosmovisión, "*Ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*", CA, FCE, México, 2001.

—, Le Bras, Gabriel, *Sociologie religieuse et science des religions*, en Archives de Sociologie des Religions, No. 1, (enero-junio) París, 1956.

Bunge, Mario, *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*, Siglo XXI, México, 2000.

- , *Problemas filosóficos de las ciencias sociales*, Siblo XXI, Argentina, 2001.
- Burke Peter, *The future of identity Theory and Research*, Bloomington, USA 2001.
- Campiche Bovay C. R., *Croire en Suisse (s)*, L'Âge d'homme, Lausanne, Suiza, 1992.
- Carmagnani, M. *El regreso de los dioses*, FCE, México, 1988.
- Carrasco Pizana, Pedro, *Los Otomies. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Instituto de Historia, UNAM, México, 1950.
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- Cassirer, Ernst, *Essai sur l'homme*, Editions de Minuit, París, 1978.
—, *La philosophie des formes symboliques*, Minuit, París, 1991.
- Castells, Manuel, *La era de la información; economía, sociedad y cultura*, Siglo XXI, México, 2005.
- Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*, Amorrortu editores, Buenos Aires 1971.
- Cipriani, Roberto, *Manual de sociología de la religión*, Siglo XXI, Argentina, 2004.
- Caillois, Roger, *Le mythe et l'homme*, Col. Folio/Essais, Gallimard, París, 1938.
- Champion, F., *Les apports Eglise-Etat dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse*, Social Compass, París, 1993.
- Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, Les édition de Minuit, París, 1974. Versión en Español, *La Sociedad contra el estado*, Edición, Monte Ávila Editores, Caracas Venezuela, 1978.
- Coleman, J., *Civil Religio*, en *Sociological Analysis*, vol. 31, no. 2, Association for the Sociology of Religion, Inc. Galva, Ill, 1970.
- Cole y Scribner, *Cognitive Consequences of formal and informal education*, en *Science*, New York, 1973.
- Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Éditions de Minuit, París, 1992.
- Corona Berkin, Sarah y Barriga Villanueva, Rebeca. (coord.) *Educación Indígena*. Universidad de Guadalajara, Municipio de Zapopan y UAM Xochimilco, México, 2004.

Cortés Cáceres Fernando, *La perversión empirista*, en Estudios Sociológicos, V.9 no. 26 (mayo-agosto), México, 1991.

Cortés, Hernán, *Cartas-relaciones*.

Crespo y Prieto, *Territorio y memoria en una comunidad otomí de Querétaro, Santiago Mezquititlán*, Congreso Internacional de Etnohistoria, México, 1997.

Cullen, John B., Shelley M. Novick, *The Davis-Moore Theory of Stratification: A Further Examination and Extension*, The American Journal of Sociology, Vol. 84, No. 6 (May), The University of Chicago Press, Chicago, 1979.

Dahrendorf, Ralph, *On the Origins of Inequality among Men*, en André Beteille, *Social Inequality*, Penguin Books, Middlessex, England, 1972.

Dawkins, Richard, *El gen egoísta*, Salvat Editores, S.A., 2ª edición, Barcelona, 2000.

De Anglería, Pedro Mártir, *Décadas del Nuevo Mundo* en Década I, Libro II, Cap. VIII, [1530], Porrúa, México, 1944.

De Certeau, Michel, Domenach, Jean-Marie *Le christianisme éclaté*, Ed. du Seuil, París, 1974,

De la Garza Toledo, Enrique (coordinador), *Políticas públicas alternativas en México*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades /UNAM, México, 1996.

Delgado, Juan Manuel, *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Delgado, Juan Manuel y Juan Gutiérrez, Ed., Síntesis, Madrid, 1994.

De Saussure, F., *Cours de linguistique générale*, Broché, París, 1956.

Desroche, Henry, *Sociologies religieuses*, PUF, París, 1968.

De la Peña, Guillermo, *¿Un concepto operativo de "lo indio"?*, INI/ PNUD, México, 2000.

—, Papua Jorge y Vanneph, Alain, (coord.), *Poder local, poder regional; perspectivas socio-antropológicas*, El Colegio de México, a.c., CEMCA, México, 1988.

Díaz Piña, Antonio, *Las políticas públicas en materia educativa*, SEP, México, 2003.

Dieterlen, Paulette, *La pobreza; un estudio filosófico*, FCE, UNAM, México, 2003.

Dobbelaere, Karen, *Secularization, a multidimensional concept*, Londres, Sage, Publications, 1981.

- Doytcheva, Milena, *Le multiculturalisme*, La Découverte, Paris, 2005.
- Dumezil, G., *Jupiter, Mars, Quirinus*, Gallimard, Paris, 1941.
- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Seuil, Paris, 1985.
- , *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1966.
- Durand, Gilbert, *L'imaginaire, sciences et philosophie de l'image*, Hatier, Paris, 1994.
- , *Las estructuras antropológicas del imaginario*, FCE, México, 2004.
- , *L'imaginaire, sciences et philosophie de l'image*, Hatier, Paris, 1994,
- , *Introduction à la mythologie, mythes et société*, Le livre de poche, Paris, 1992.
- , *La Foi du Cordonnier*, Denoël, Paris, 1984.
- , *L'Ame tigrée, les pluriels de psyché*, Denoël-Médiation, Paris, 1980.
- , y Pedone-Lauriel y *Essais de mythologie comparée* Didier et cie, Paris, 1873.
- Durkheim, Emile, *Education et sociologie*, PUF, Paris, 1966.
- , *L'éducation morale*, PUF, Paris, 1963.
- , *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. , Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- , *Le système totémique en Australie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
- , *De la division du travail social*, Paris Alcan, 1893, PUF, Paris, 1991
- Easton, David, *The analysis of political structure*, Routledge, New York, 1990.
- , *The function of formal Education in a Political System*, en *School Review*, vol. 65, J. S. Coleman, Education and Political Development, University Press, Princeton, 1965.
- Eliade, M., *Le sacré et le profane*, Col. Folio/essais, Gallimard, Paris, 1957.
- , y Ioan P. Couliano, *Dictionnaire des religions*, Agora, Plon, Paris, 1990.
- Enzo, Pace, *En el principio era la secta"*, *Religión y Sociedad*, número 8 expediente. Nuevo milenio y nuevas identidades, Secretaría de gobernación, México, 2000.
- Eréchiga, Hugo, *Jean Piaget: epistemólogo y filósofo de la ciencia. Dos textos sobre Jean Piaget*, Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados, IPN, México, 1996.
- Erikson Erik Homburger, *Enfance et société*, Neuchatel, Delachaux et Niestle, 1986.
- , *Adolescente et crise. La quête de l'identité*, Flammarion, Paris, 1972.

Escobar Ohmstede Antonio, *El Colegio de San Gregorio: una institución para la educación de indígenas de la primera mitad del siglo XIX (1821-1857)*, Historia de México, El Colegio de México, a.c., México.

Heras, Antonio, Antonio Heras, *La Jornada*, 2 de diciembre, México, 2006.

Favre, Henry, *Indigénisme*, Col. Que sais-je? PUF, París, 1996.

Fenichel Otto, *El Yo, el Ego, y el Je; La(s) identidad(es) y Otros Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1966.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, "*¿Indios buenos?*", "*¿Indios malos?*", "*¿Buenos cristianos?*": *la cara oscura de las Indias y Historia General y Natural de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 119, Libro XXIX, Cap. XXXII, [1535, 1557] Madrid, 1959.

Fischer, Fischer Hervé, *CiberProméthée ou l'instinct de puissance à l'âge du numérique*, Quebec, 2004.

Fortuna Loret de Mola, Patricia, (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia, SEP, CONACYT, México, 1999.

Foucault, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París 1975.

——, *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1999.

——, *Il faut défendre la société, cours au College de France, 1976*, Gallimard Seuil, París 1997.

Frazer, James J., *La Rama Dorada*, FCE, 1956.

Freud Sigmund, *Psychologie des foules e anales du moi, Essais de psychanalyse*, Payot, París 1987.

——, *Totem y Tabu*, en *Obras completas*, trad. de López-Ballesteros, vol. V, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972

Freund, J., *Sociologie du conflit*, PUF, París, 1983.

Galiniér, Jacques, *n'yūhū Les Indiens Otomis*, Estudios Mesoamericanos-Serie II, Mision Arqueologia y Etnologia Francesa en México, El Colegio Mexiquense, a.c., México, 1990.

——, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM/CEMCA/ INI, México, 1990.

Gálvez Xóchitl, *Pueblos indígenas y políticas públicas, Representación para el desarrollo de los pueblos indígenas*, Ponencia INI, 23 de agosto, México, 2001.

García Canclini, Néstor *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

García Falcón, Sulima y Valencia Lomelí, Enrique, *Las representaciones en torno al Progreso-Oportunidades en Santiago Mexquititlán*, en Revista Universidad de Guadalajara, No. 27/ primavera, Guadalajara, 2003.

García, Rolando y Fernando Cortés coord. *La epistemología genética y la ciencia contemporánea homenaje a Jean Piaget en su centenario*” contribuciones de Hugo Eréchiga, Gedisa, Barcelona, 1997.

—, *Jean Piaget: epistemólogo y filósofo de la ciencia, Dos textos sobre Jean Piaget*, México Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados, IPN, México, 1996.

García Rocha, Adalberto, *La desigualdad económica*: Centro de Estudios Económicos, El Colegio de México, a.c., México, 1986.

Gauchet, Marcel, *Le Désenchantement du Monde, une histoire politique de la religion*, Gallimard, París, 1985.

—, *La Religion dans la Démocratie*, col. Le Débat Gallimard, París, 1997.

Geertz, Clifford, *La religión como sistema cultural*, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, 3ª, Reimpresión, España, 1989.

Giddens Anthony, *Central problems in social theory*, Macmillan, Londres, 1979.

—, *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*, PUF, París, 1991.

Gil Antón, Manuel, *Conocimiento científico y acción social crítica epistemológica a la concepción de ciencia en Max Weber*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Gil Villegas, Francisco, en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Trad. Lacambra, FCE, México, 2004.

—, *Los Profetas y el Mesías, Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en elZeitgeist de la Modernidad (1900-1929)*, FCE, El Colegio de México, México, 1996.

Girard, Pierre Noël, *La desigualdad del mundo: economía del mundo contemporáneo*, trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard, FCE, México, 2000.

Girard, René, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, París, 1978.

Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1. La présentation de soi*, Les éditions de Minuit, París, 1973.

Gollás, Manuel, *Orígenes de la desigualdad en la distribución del ingreso familiar en México*, El Colegio de México, a.c., México, 1979.

Gonzalbo Aizupuru, Pilar, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, El Colegio de México, a.c., México, 1990.

———, (coord.), *Educación rural e indígena en Iberoamérica*, El Colegio de México a.c., UNED, México, 1996

González Casanova, Pablo, *Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo*, América Latina, Revista del Centro Latinoamericano, núm. 3, Rio de Janeiro, 1965.

González Velásquez Lilia y León Trujillo Abraham, Lago Bornstein, Juan Carlos, (coord), *Los saberes de la Experiencia: Un acercamiento crítico a la educación intercultural y bilingüe*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2006.

Goody, J., y I. Watt, *The consequences of Literacy*, Comparative Studies in Society and History, No. 5, Cambridge University Press, New York, 1973.

———, *The domestication of Savage Mind*, Cambridge University Press, New York, 1977.

Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Cuadernos de la Cárcel, Juan Pablo Ed., México, 1986.

Grassi, Valentina, *Introduction à la sociologie de l'imaginaire. Une compréhension de la vie quotidienne*, Eres, Paris, 2005.

Griffin, Keith B. *Desigualdad internacional y pobreza nacional*, Trad. de Eduardo L. Suárez, FCE, México, 1984.

Grusinzi, Serge, *La colonización de lo imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México, 2000.

Guedea, Virginia, *Los indios voluntario de Fernando VII*,
<http://iih.unam.mx/moderna/ehmc10/10123a.html>

Guerrero Omar, *Las políticas públicas como ámbito de Concurrencia Multidisciplinaria*, El Colegio de México, a.c., México, 1994.

Guignebert, Ch., *El cristianismo antiguo*, Col. Breviarios, 114, FCE, México, 1956.

Guillebaud, *La Réfondation du Monde*, Essais/ points, París, 1997.

Gutiérrez Martínez, Daniel, *Multirreligiosidad en la Ciudad de México*, en Economía y Territorio, vol. V, num. 19, septiembre-diciembre, México, 2005.

———, *Multiculturalismo: perspectivas y desafíos*, Siglo XXI, El Colegio de México, a.c., UNAM, México, 2006.

Habermas, J. *La technique de la science comme "idéologie"*, Trad. Jean René Ladmiral, Gallimard, París, 1978.

——, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid Cátedra, Madrid, 1989.

Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1997.

——, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Les Presses Universitaires de France, Nouvelle édition, Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1952.

Hanke, Lewis, *Aristotle and the American Indian. A study in Race Prejudice in Modern World*, Indiana University Press, Bloomington, London, 1975.

Hervieu-Léger, Danièle, et Jean Paul Willaime, *Sociologies et religion, approches classiques*, PUF, Paris, 2001.

——, *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona, 2005.

——, *Faut-il définir la Religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse*, en Archives de Sciences Sociales des Religions, Éditions du CNRS, 63/1 (enero-marzo), Paris, 1987.

——, con la colaboración de Françoise Champion, *Vers un nouveau Christianisme?*, Ed. Cerf, Paris, 1986.

Hess, Andreas, *Concepts of social stratification: European and American models*, Hampshire, England, Palgrave, New York, N.Y., 2001.

Hobsbawm, Eric y Ranger Twerence, *La invención de la tradición*, en (Eds.), Crítica, Barcelona, 2002.

Holland Norman N. *El Yo-Back Matter, El Yo, el Ego, y el Je; La(s) identidad(es) y Otros Psicoanálisis* en http://www.clas.ufl.edu/users/nnh/elyo/elyo_back.html

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Trad. José Sánchez, Editorial Trotta, Valladolid, 1998.

——, *Crítica de la Ilustración*, Trotta, Barcelona, 2001.

——, *Estado autoritario*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2006.

——, *Sobre el concepto del Hombre y otros ensayos*, versión castellana de H.A. Murena y D.J. Vogelmann, Sur, Buenos Aires, 1970.

Hume David, *Traité de la nature humaine*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

Hunt, Stephen J., *Religion in Western Society*, Palgrave, New York, 2002;

Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1993.

Imaz Bayona, Cecilia, *Multiculturalismo y migración internacional: permanencia y revaloración de la identidad cultural de la migración mexicana en los Estados Unidos*, en *Multiculturalismo; desafíos y perspectivas*, UNAM, El Colegio de México, Siglo XXI, México, 2006.

- Isambert, A., *De la religion à l'éthique*, Cerf, París, 1993.
- Jellinek, George, *Teoría general del Estado* 1900, trad., Fernando de los Ríos, Albatros, Buenos Aires, 1981.
- Jung, C. G., *L'homme à la découverte de son âme*, Payot, París, 1963.
- Habermas Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Buenos Aires, 1990.
- Hegel, W.F., *Marx, Karl, Introducción para Lineas Fundamentales dela Filosofía del Derecho*, (cap. V y VI, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1937.
- Kirchhoff, Paul, *Escritos selectos. Estudios mesoamericanistas Volumen 1, Aspectos generales*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 2002.
- Kingsley, Davis, *La estructura de las clases*, La Sociedad Humana Tomo II Buenos Aires, Eudeba, Buenos Aires, 1970.
- Kobayashi, José Maria, *La educación como Conquista. Empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, a.c., México, 1974.
- Konetzke, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, Vol. 1 (1493-1592), CSIC, Madrid, 1953.
- König, Hans-Joachim *¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica*”, *El Indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana, Pasado y presente*, Vervuert, Madrid/Frankfurt, 1998.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcoatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México. Abismo de conceptos. Identidad, nación, mexicano*, 3ª edición, FCE, México, 1999.
- Lamarque, Gilles, *L'exclusion*, PUF, París, 1996.
- Lastra, Yolanda, *Los estudios sobre lenguas otomames*, Estudios de cultura otomame, IIA-UNAM, México, 1998.
- Le Bras, Gabriel, *Études de sociologie religieuse*, PUF, París, 1955.
 _____, *Sociologie religieuse et science des religions*, en Archives de Sociologie des Religions, No. 1 (enero-junio 1956) en Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Herder, Barcelona, 2005.
- Leddy Pelan, John, *The Millenial Kingdom of Franciscans in the New World. A study of Writings of Gerónimo de Mendieta (1515-1604)*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1956.

Leeds, Anthony, *Social structure, stratification, and mobility*, Pan American Union, Washington, 1967.

LeGros, Patric, Monneyron, Frédéric, Reard Jean-Bruno y Tacussel, Patrick, *Sociologie de l'imaginaire*, Coursus, Arman Colin, París, 2006.

Lemieux R. y Milot, Micheline (edit) *Les croyances des Québécois. Esquisse pour une approche empirique*, Les cahiers de recherches en sciences de la religion, Vol. 11, Université Laval, Québec, 1992.

León Portilla, Miguel, *El reverso de la conquista*, Joaquín Mortíz, México, 1964.

León Trujillo, Abraham, *Diversidad Étnica y Educación: La formación de educadores bilingües indígenas en escena*, UPN, México, 2005.

Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Plon, París, 1949.

——, *L'identité*, Grasset, París, 1977

Lewis, Hanke, *Aristotle and the American Indian. A study in Race Prejudice in Modern World*, Indiana University Press, Bloomington London, 1975.

Lloyd, G.E., *Les débuts de la Science grecque, de Thalès à Aristoteles*, Maspero, París, 1974.

Loaeza, Soledad Loaeza, *Iglesia-Estado: ¿La guerra terminó?'*, en Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, El Colegio Mexiquense, a.c., FCE, México, 1993.

López Austin, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, col. textos, serie Antropología e Historia Antigua: 2, UNAM, México, 2002.

——, Leonardo López Lujan, *El Pasado indígena*, FCE, El Colegio de México, a.c., México, 2001.

——, *La Educación de los Antiguos Nahuas 1*, SEP, El Caballito, Dirección General de Publicaciones, México, 1985.

López A. Héctor Fernando, *El Mito de la Modernidad*, Ediciones Horfe, Colombia, 1997.

R.H. Lowie, *An Introduction to Cultural Anthrhropology*, Rinehart, New York, 1940.

Liotard, Jean Francois, *La condition posmoderne*, éd. de Minuit, París, 1979.

——, *Le Postmoderne expliquée aux enfants*, Galilée, París, 1988.

Llano Cifuentes, Carlos, *La doctrina de la Iglesia en materia educativa y el programa nacional de educación 1984-88*, Universidad Panamericana, México, 1988.

Luhmann, Lukas, *Sociología del Riesgo*, Universidad Iberoamericana, Triana, Buenos Aires, 1988.

Mac Gregor C., José Antonio, *Resurge la voz de los indios*, en *XI'ÓI* Coloquio Otopame, Los pames de San Luís Potosí y Querétaro, Col. Memorias, Centro de Investigaciones Históricas de San Luís Potosí/Instituto de Cultura, México 1996.

Maffesoli, Michel, *La violencia totalitaria*, Herder, Barcelona, 1982.

—, *La Tajada del diablo*, Siglo XXI editores, México, 2005.

—, *La Transfiguración de lo político*, Herder, México, 2004.

—, *El tiempo de las tribus*, trad. Daniel Gutiérrez Martínez, Siglo XXI, México, 2004.

—, *El Nomadismo*, trad. Daniel Gutiérrez Martínez, Siglo XXI, México, 2004.

—, *En el crisol de las apariencias. Por una ética de la estética*. Siglo XXI, México, 2007.

Magris, C., *El mito habsbúrgico en la literatura austriaca moderna*, UNAM, México, 1998.

Manson, Michel, *Secularisation is Alive end Well and living in Australia*, World Congress of sociology, julio 7-13, Brisbane, 2002.

Mardones, José María, *Para comprender. Las Nuevas Formas de la Religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1994.

—, *El discurso religioso de la Modernidad, Habermas y la religión*, Anthropos, Barcelona, 1996.

Marroquí, Beltrán, Barre. *El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje* en Daniel Gutiérrez Martínez, (coord.), *Multiculturalismo; desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, El Colegio de México, a.c., UNAM, México, 2006.

Martín, David, *A general Theory of secularization*, B. Blackwell, Oxford, 1978.

Martínez Lucía (coord.), *Indios, peones, hacendados maestros: viejos actores para un México nuevo (1821-1940 y 3)* Tomo 1. Universidad Pedagógica Nacional. México, 1993.

Martínez Casas, Regina, *Diversidad y educación intercultural*”, en Daniel Gutiérrez Martínez, (coord.), *Multiculturalismo; desafíos y perspectivas*, Siglo XXI, El Colegio de México, a.c., UNAM, México, 2006.

—, *Una cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México, UAM-Iztapalapa, 2001.

Martuccelli, Danilo, *Sociologies de la modernité*, Gallimard, Col. Folio, essais/inédit, Paris, 1999.

———, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*, Primer informe, Tomo 1, INI/PNUD, México, 2000.

———, *Grammaires de l'individu*, Galimard Coll. Folio Essai, Paris, 2002.

———, *Sociologies de la modernité*, Galimard Coll. Folio Essai, Paris, 1999.

Müller, Max Frederick, *Leçons sur la science du langage*, vol. 2, (version original 1864), Centre de Recherche sur l'imaginaire, trad. fr. Paris, 1867.

Mead George Herber, *L'esprit, Le soi et la société*, PUF, Paris 1963.

Medina Miguel Ángel O.P., *Los Dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Editorial Mapfre, Madrid, 1992.

Melatti, Julio Cezar, *El indio y el civilizado lo que piensa uno del otro en los indios del Brasil*, SEP setentas No. 60, México, 1984.

Mellucci Alberto, *La acción colectiva*, El Colegio de México a.c., México, 2001.

Mendizábal, Miguel Othón de, *Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México. Su identificación con los arcaicos es errónea e infundada*, trabajo presentado al Primer Congreso Mexicano de Historia en Oaxaca, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1933.

Meneses Ernesto, *El código educativo de la Compañía de Jesús*, Universidad Iberoamericana. México, 1998,

Millán, Saúl y Valle, Julieta (coord.), *La Comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Vol. II, Etnografía de los pueblos indígenas de México, INAH, México, 2003

Miller S.M., y Martin Rein, *Poverty, Inequality and Policy*, in Howard S. Becker, editor, *Social Problems: A Modern Approach*, John Wiley and Sons, Inc., New York 1966.

Morin Edgar, *L'Esprit du temps*, Le Livre de Poche, Paris, 1984.

———, *Sociologie*, Fayard, Paris, 1994

Nicéforo, Alfredo, *El Mito de la civilización, el mito del progreso*, Biblioteca de Ensayos sociológicos Instituto de investigaciones sociales, UNAM, México, 1961,

Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1950.

Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981.

Olave, Patricia, *La pobreza en América Latina, una asignatura pendiente*, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.

Ortega y Gasset, José, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, (1914), Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Osuna Llana, José Luís y Márquez Guerrero, Carolina, *Guía para la evaluación de políticas públicas*, Universidad de Sevilla, Instituto de Desarrollo Regional, Sevilla, 2002.

Otomíes Del Norte Del Estado De México Y Sur De Querétaro,
www.cdi.gob.mx/monografias/contemporaneos/otomies_mexico-queretaro.pdf -

Otto, Rudolf, *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, El libro de bolsillo, Religión y Mitología, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Ouedraogo, Martin, *Le charisme selon Max Weber: la question sociologique*, Archives européennes de sociologie XXXVIII, 1997

Pace, Enzo, *En el principio era la secta*, Religión y Sociedad, número 8 expediente. “Nuevo milenio y nuevas identidades (Sentido de la acción)”, Secretaría de gobernación, México, 2000.

Pareto, V., *Les systèmes socialistes*, Girard et Brière, París, 1902-1903.

Parker, G., Cristian, *Las nuevas formas de la religión en la sociedad globalizada: un desafío a la interpretación*, en Roberto J. Blancarte y Pablo Castro Domingo (coords.), *Interpretaciones actuales de la religión. La pluralidad de los procesos y paradigmas*, memorias de la XXVI Conferencia Internacional de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR) en agosto de 2001, Société, El Colegio Mexiquense, a.c., México, 2003.

Parsons, T. y Shills, E., *Toward a general Theory of Action*, Cambridge, Mass., 1951.

Patzi Paco, Félix, *Etnofagia estatal, Modernas Formas de Violencia Simbólica*, en Suárez Hugo José, Gutiérrez Aguilar Raquel, García Linera Alvaro, Benavente Claudia, *Una aproximación al análisis de la Reforma educativa*, Ed. Síntesis, S.A., Madrid, 2000. La Paz, Alliance Francaise, Institut francais d'edutes andines. IFEA Grupo “ciencia Social y Accion, Perú, Bolivia, 1999.

———, Prada Alcoreza Raúl, *Bourdieu Leído desde el sur*, Plural editores, Bolivia, 2000.

Paul Robert, *Petit Robert; Dictionnaire Alphabétique e Analogique de la Langue Francaise*, París, 2006.

Peterson, Eric, *El monoteísmo como problema político*, Ed. Minima Trotta, Madrid, 1999.

Piaget, Jean y García, Rolando, *Hacia una lógica de significaciones*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Pimentel, Francisco, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, Andrade y Escalante, México, 1864.

Plant Roger, *Pobreza y desarrollo indígena algunas reflexiones*, Washington, D.C. 1998, No. IND-105.

Platón, *Mito de la caverna*, Libro VII de la Republica.

PNUD, *Rapport mondial sur le Développement humain*, París Economica, París, 1991.

_____, *Rapport mondial sur le développement humain*, París Economica, París, 1998.

Popper, K. R., *La Lógica de la investigación científica*, Rei, México, 1991.

Poulat, E. *L'ère postchétienne*, Paris, Flammarion, 1994.

Poupard, P. *Les religions*, Que sais-je?, PUF, Paris, 1987.

Ramos Lara, *Racionalidad y Desencantamiento del mundo en Max Weber*, McGraw-Hill, México 2000

Ramos, Samuel, *El perfil del Hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe Mexicana, 17 ed. Col. Austral, México, 1934.

Remolina Vargas, Padre Gerardo, S.J., *El futuro de la tradición educativa jesuítica*.

Reporte de la Comisión Sur, París Econòmica, París, 1990.

Revel Mouroz, Jan, (coord.) *Pouvoir local, regionalismes, decentralisation. Enjeux territoriaux et territorialité en Amérique Latine*, Travaux et Mémoires de l'IHEAL, París, 1994.

Ricard, Robert, *La Conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España 1523-1524 a 1572*, Ed., Jus, México, 1947.

Rist, Gilbert, *Le développement: Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Politiques, París, 1996.

——, Perrot, Sabelli, *La mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, PUF, París, 1997.

Riviere, Claude *Socio-anthropologie des religions*, Cursus, Armand Colin/Masson, París, 1997.

Robledo Hernández Gabriela, *Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula*, Universidad Autónoma de Chiapas. Facultad de Ciencias Sociales, México, 1987.

Rodríguez, Jorge, *Identidades colectivas, diversidad y globalización*, de la FCPyS de la UNAM, México.

Rodríguez Nemesio, *Pueblos Indios, Globalización y desarrollo*, PNUD/INI, Oaxaca, 2001.

Rojas Cortés, Angélica, *Escolaridad e interculturalidad. Los jóvenes wixaritarien una secundaria de huicholes*. Tesis de maestría en antropología social, Ciesas-Occidente, Guadalajara, 1999.

Rorty, Richard, *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge University, New York, 1991.

Rousseau, J., *Du contrat social en Oeuvres complètes III*, Gallimard, París, 1964.

Royston Pike, Edgar, *Diccionario de religiones*, FCE, México, 1996.

Salles Vania, y José Manuel Valenzuela, *En Muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios: Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, a.c., México, 1997.

——, “Modernidad” en (compilación) Laura Baca, Judit Bokser-Liwerant, Fernando Castañeda, Isidro H. Cisneros, Germán Pérez Fernández del Castillo, Léxico de la política, FLACSO/SEP-CONACYT/Heinrich Böll Stiftung/FCE, México, 2000.

Scheffler, Israel, *Science and subjectivity*, Bobbs Merrill Educational, Indianapolis, 1967.

Schmoller, Gustav, *La idea de justicia en la economía política*, 1881; Marx, El capital, tomo II; Engels, Obras filosóficas, Siglo XXI, Madrid, 1986.

Schütz, Alfred, *Le chercheur et le quotidien, phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, París, 1987.

——, *Estudios sobre teoría social*, Amorrutu, Buenos Aires, 1964.

Scott, Luis, *La historia del protestantismo en México*, Seminario Permanente de Etnografía del INAH, 26 de Julio, México, 2002.

Seguy, Jean, Pour une sociologie de l'ordre religieux", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (enero-marzo 1984).

——, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie d'Ernts Troeltsch*, Cerf, París, 1980.

Semprini, Andrea, *Le multiculturalisme*, PUF, París, 2000.

Sibony, Daniel, *Les trois monothéismes. Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leurs sources et leurs destins*, Essais/points, Editions Seuil, París, 1997.

Simmel, George, "Sobre filosofía de la religión", en *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, Alianza Universidad, Ciencias Sociales, Madrid, 1986

——, *Sociologie, études sur les formes de la socialisation*, PUF, París, 1999.

——, *Philosophie de la modernité. La femme, la ville, l'individualisme*, Payot, París, 1989.

Sitton, Nahmad, *Las ideas sociales del positivismo en el indigenismo de la época pre-revolucionaria en México*, en *América Indígena*, 32. Instituto Indigenista Interamericano, México, 2005.

Sorokin, P.A., *Social Mobility*, Harper and Brothers, New York, 1927

Soustelle, Jacques, *La vie quotidienne des Aztèques a la veille de la Conquête espagnole*, Librairie Hachette, París, 1955.

——, *La familia otomí-pame del centro de México*, FCE/CEMCA, 1983 [1937], UAEM, Instituto Mexiquense de Cultura, México, 1993.

——, *Las Capillas oratorio de San Miguel Tolimán*, FCE/CONACULTA/DGCP (Col. Documentos, 15), México, 1993.

Spinoza de Baruch, *Etica demostrada según el orden geométrico*, FCE, México, 1958.

Staples, Anne, *Panorama educativo al comienzo de la vida independiente*, en Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, a.c, México, 1999.

Stavenhagen Rodolfo, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, 2001.

——, *Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*, América Latina, núm. 4, Cuadernos de Etnología CONACULTA/INAH, México, 1963. o *Revista del Centro Latinoamericano*, núm. 3, Rio de Janeiro, 1965.

——, *Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos México, México, 2000.

——, *IV Encuentro hispanoamericano de científicos sociales*, Madrid, 1995.

Sylvest, Edwin Jr., *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain*, Academy of American Franciscans History, Washington, 1975.

Tanck de Estrada, Drothy, Vázquez Zoraida, Staples Anne y Arce Gurza, Fco., *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, a.c, México, 1999.

Taylor Charles, *Multiculturalism and the politics of recognition; an essay by Amy Guttmann*, Princeton University, Princeton, N.J., 1992

——, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Flammarion, Seuil, París, 1998.

Taylor, Rafael Pérez, *Entre la tradición y al modernidad*, UNAM, México, 1996.

Thomas, J., *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Ellipses, París, 1998

Thuillier, Pierre, *Science et société. Essais sur les dimensions culturelles de la science*, Fayard, París, 1988.

Touraine, Alain, *Crítica a la Modernidad*, FCE, Buenos Aires, 1994.

Troelsch, E., *Christian Thought, Its History and Application*, Hyperion Press, Reprint edition, Westport, Connecticut, 1979.

Turner, Jonathan H., *The structure of sociological theory*, Wadsworth, Belmont, Calif., 1998.

Turner, B. *Types of equality*, Tavistour Publications, London, 1986.

Tylor, Edward Burnett, *Religion in Primitive Culture*, Mc Graw-Hill. NY, USA, 1962.

UNESCO *Declaración Mundial sobre las Etnias del mundo*, Viena, 1993

——, *Reporte Mundial sobre la Cultura*, Ginebra, 2000.

Valade, Bernard, *Las mitologías y los ritos*, Enciclopedia de las Ciencias, París 1974.

Valencia, Alberto J. “Proceso de industrialización y migración indígena” en *La migración indígena a las ciudades, México*, PNUD/INI, México, 2000.

Van de Fliert, Lydia, *El otomí en busca de la vida*, UAQ (Col. Encuentro, 6), Querétaro, México, 1988.

Vázquez Loya Dizan, *Las misiones franciscanas en Chihuahua*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Unidad de Estudios Históricos y Sociales (Cuadernos de Investigación, 3), México, 2004

Vázquez, Zoraida, *Ensayos sobre historia de la educación en México*,

Staples... “*El pensamiento renacentista español y los orígenes de la educación novohispana*” en D. Tanck de Estrada, “*Tensión en la torre de Marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII mexicano.*” El Colegio de México, a.c., México, 1981.

Velasco, Ambrosio, *II Coloquio Internacional de Primavera geopolítica, gobiernos y movimientos sociales en América Latina*, 20-23 Marzo, postgrado de Estudios Latinoamericanos UNAM, México, 2007.

Vernant, Jean Pierre, *Mythe et religion en Grece ancienne*, Seuil, Paris, 1990.

Villoro, Luis, *¿El fin del indigenismo?*, INI/PNUD, México, 2000.

—, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1979.

Von Bertalanffy, Ludwig, *Teoría General de sistemas*, FCE, México, 2006

Wach, Joachim, *Sociologie de la religion*, Payot, Paris, 1955.

Warman, Arturo, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, FCE, México, 2003.

—, y Argueta, Arturo, (coord.) *Movimientos Indígenas contemporáneos en México*, Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Humanidades/UNAM, México, 1993.

Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrutu, Argentina, 1998.

—, *Economía y Sociedad*, Cap. I y II. FCE, México, 1999.

—, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003.

—, *Economía y Sociedad, esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1964.

—, *El político y el científico*, Trad. Johannsen Rojas, Martha, Colofón, México, 2000.

—, *Wirtschaft und Gesellschaft, Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Nachlaß, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 2001.

Werner Wilhelm Jaeger, *Paideia, la formación del hombre griego*, FCE, México, 2006.

Willaime, J. P. *Sociologie des religions*, PUF, París, 1995.


—, y Hervieu-Léger, D., *Sociologies et religion. Approches classiques*, PUF, Paris, 2001.

—, *Desencantamiento del mundo*, Trotta, Madrid, 2005.

Wilson, Bryan, *Religion in a sociological perspective. A sociological comment*, Penguin Books, Baltimore, 1969.

Wooff, David A. *Bounds on Reciprocal Moments with Applications and Developments in Stein Estimation and Post-Stratification*, en *Journal of the Royal Statistical Society, Series B (Methodological)*, Vol. 47, No. 2, London, 1985.

XII Coloquio Internacional de historia del arte, *1492 Dos mundos: paralelismos y convergencias*, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1991
http://www.meta-religion.com/Sociedades_secretas/Articulos/conceptos_teosoficos.htm

XXVIII SISR Conférence de la Société Internationale de Sociologie des Religions, 12-22 Julio 2005, Sesión Temática (STS -23) *100 years of the „ OptionButton1 protestant ethic”*: *Eastern Europe and Latin America*, Sesión 2, Viernes 22 de julio 2005, Zagreb, Croacia.

Zolla Luque, Carlos, *El Análisis del Megaproyecto del Istmo de Tehuantepec y las Opciones del Desarrollo Indígena*, INI/PNUD, México, 2000 A propósito de: RODRÍGUEZ, Nemesio J., *Istmo de Tehuantepec: de lo regional a la globalización (o apuntes para pensar un quehacer)*, Gobierno del Estado de Oaxaca-Secretaría de Asuntos Indígenas, Oaxaca, 2003.

ANEXOS

I. Mapa de cuestiones técnico-metodológicas

A manera de resumen conclusivo de la problemática de partida

Como se pudo observar a lo largo del trabajo, la preocupación principal en esta investigación consistió en analizar el ejercicio del Poder que se da en las relaciones humanas, y que terminan por desembocar en relaciones asimétricas de poder entre grupos diferenciados culturalmente. La pregunta de inicio surgió del cuestionamiento sobre la construcción que existe detrás del ejercicio de Poder en las relaciones humanas en los procesos de intercambio; así como en la manera de articular el poder. Más aún, nos preguntamos la manera en la que se construye la relación entre Ética, técnica y poder. Se planteó así que las relaciones de Poder que se dan y que componen la interacción entre los grupos, tienen como sustento principal de legitimación una serie de valores “morales” y creencias (ética) asociadas a prácticas específicas (la técnica) es decir: herramientas utilizadas para construir y conformar dichos valores. Esto es cómo se vio lo que Piaget llamaría los procesos cognoscitivos en los seres humanos. De esta manera técnica y ética se imbricarían con el concepto de Cosmovisión, previamente definido. De este modo, se partió del postulado que si bien se ha podido decir que hubo en algún momento de la historia y en una geografía específica un lazo importante entre ética protestante y espíritu del capitalismo, en este trabajo se podía plantear que hay una relación entre Cosmovisión (ética y técnica) y ejercicio de un poder específico (por ejemplo políticas públicas de educación). Del mismo modo, todo este proceso vinculado con el Poder da cuenta, grosso modo de los procesos de identidad/ legitimidad/justificación que se dan en el espacio social.

La manera en la que se pensó medir esta relación fue a través de la variable de las políticas públicas (en materia de educación), así como, a través del concepto de Desarrollo tal como se ha venido generando desde el movimiento de la ilustración y/o el discurso de la Modernidad. En este sentido se hicieron recortes tanto espaciales, como temporales a partir de 1819 hasta el 2003, concentrándonos en los discursos morales existentes en los Programas Nacional de Desarrollo. Así se postuló que el ejercicio de poder (implícito en dichos programas de desarrollo) siempre se han visto conformados por dos elementos: por un lado aquel que lo ejerce y lo aplica, aquel que lo impone y el que lo somete; y por el otro lado por aquel que lo recibe y responde a través de una evasión (no respuesta), una confrontación y/o un sometimiento. Así, según la respuesta encontrada se pudo dar cuenta de los cambios, reacciones y transformaciones generados en el sistema social. La intención que se tuvo en el trabajo de investigación fue, el de dar a luz la manera en la cual una serie de valores morales vertientes de un sustrato de pensamiento, como lo es el soteriológico, han influido y han impuesto su concepción de los programas de desarrollo a los demás grupos

diferenciados compartiendo el mismo espacio y tiempo. En el mismo eje de reflexión se tuvo igualmente la intención de evidenciar que a pesar de que con el advenimiento y expansión de los procesos dichos racionalistas-seculares, se pretendió separar política y religión, se pretendió erradicar la legitimación del ejercicio del poder a partir de elementos religiosos, en la realidad de muchas poblaciones como las indígenas, en su vida cotidiana dichos principios se han resentido y han actuado como procesos de dominación (a veces consensada, a veces ignorada, a veces contrarestanda), precisamente porque se han visto legitimados a través de un sistema de creencias que se ha convertido por lo mismo incuestionable. De ahí que se establezca que en el seno de las políticas públicas de desarrollo ha habido una relación inminente con el factor ético-religioso, y el factor sagrado-creencias. De ahí que se afirme que la religión es un asunto social, además de ser un fenómeno que en el mundo moderno atañe a los individuos y a sus conciencias y que por lo mismo no se expresa únicamente a través de las Iglesias (Gauchet). En este sentido se trató de analizar las repercusiones y efectos observados en los lugares de aplicación de las políticas públicas estatales de desarrollo, particularmente las educativas, con el fin de conocer las razones o dinámicas por las cuales hubo en ciertas zonas resultados satisfactorios (zonas urbanas y mestizas) y en otras no del todo (como en las comunidades indígenas). En dichas conexiones se encontraron las problemáticas que yacen entre políticas públicas y pueblos indígenas, ya que es a partir de los proyectos de desarrollo implantados en sus territorios que se ha podido observar el ejercicio de poder de una cosmovisión dominante sobre otros grupos y como estos mismos grupos han podido responder y han respondido a dicha imposición, o dicha relación asimétrica de poder. De ahí nos surgió la pregunta, ya mencionada de cómo es que en ciertas zonas, dichos programas han funcionado y en otras no y que sea en las comunidades de los pueblos indígenas donde los resultados han sido menos satisfactorios. El objetivo fue el de dar cuenta si las razones de dichos resultados son económicas, sociales, incluso culturales, o bien la llamada desigualdad social tiene que ver con visiones-éticas religiosas del mundo diferenciadas. Más aún la pregunta esencial a la que se quiso responder en este trabajo fue la de saber si independientemente de las razones que se pudieran dar (económicas, políticas y sociales) de los fracasos de las políticas públicas, no sería en realidad el factor ético-religioso cultural el que está implícito en el resultado de dichas imposiciones de los programas de Desarrollo. De ahí el vínculo mayor de cómo se da la relación entre creencias ético-religiosas y programas de desarrollo. Entre ética y técnica.

Para dicha investigación se realizó en un primer momento el trabajo teórico y el marco conceptual en torno a las teorías de la desigualdad social y la estratificación social, las teorías de las sociologías de las religiones, las de la secularización; las del imaginario, aquellas vinculadas con el sistemismo y las creencias; finalmente entre creencias y mundos étnicamente y culturalmente

diferenciados, en donde se estudiaron las estrategias propuestas por cada programa investigativo, su filosofía, su método empleado, los espacios estratégicos de acción, el significado otorgado a la noción de religión, desigualdad social, creencias, imaginario y lo simbólico. En este sentido se trató de hacer un trabajo interpretativo para encontrar los fundamentos éticos religiosos de cada programa, teoría y política. Se trató en este sentido de dar cuenta de los vínculos entre teorías del desarrollo y sistemas de creencias específicos como aquellos asociados a la soteriología. Vínculo que envuelve incluso el concepto de desarrollo y los programas y discursos internacionales (FMI, BN, OIT...) que rigen las políticas de la gran mayoría de los países occidentales. Se trató de dar unos esbozos de cómo las teorías económicas de desarrollo (estrategias de industrialización, reestructuración estructural, el desarrollismo etc.) contienen cada una en sí misma, la visión de una serie de creencias soteriológicas e individualistas del mundo.

En este sentido se trató de dar pistas de reflexión sobre las posibles razones por las cuales, ciertas políticas funcionan en ciertos países y por qué no funcionan en otros; pero esta vez no desde una explicación económica o de la política exterior, sino bajo la ventana de la correspondencia entre creencias y ética y la aplicación de políticas públicas. Desde este punto de reflexión se consideró que no se puede validar una relación específica entre una ética y una construcción de una política pública, si no se analiza y compara con pueblos que se diferencian en su manera de concebir el mundo éticamente, simbólicamente y en el imaginario que los conforma, es decir, que se diferencian en su cosmovisión en el seno de sus culturas. Será así, que a partir de esta relación se trató de observar los cambios y las repercusiones que ha habido sobre los pueblos indígenas de México a través de las políticas públicas aplicadas por el Estado-nación mexicano. Asimismo se trató de tomar en cuenta cómo dichas políticas han cambiado, se han transformado y se han adaptado a partir de las respuestas que han presentado los mismos pueblos indígenas, sin que esto haya significado el cuestionamiento de fondo de los objetivos planteados en las concepciones desarrollo del Estado-nación. Es aquí que se trató de observar la mezcla de valores y creencias tanto de los pueblos indígenas, como la visión y concepción del mundo del sistema de creencias dominante que postula y que se ven reflejadas por las políticas públicas establecidas por los Estados-nación. Se trató de que en estas relaciones no se ignoraran los contextos geográficos, históricos, económicos, exógenos y endógenos, pues los contextos espacio-temporales nos permiten por ejemplo encontrar el lazo entre intereses actuales por los derechos de los pueblos indígenas y la crisis de lo que se conoce como Modernidad ilustrada (declaración de leyes de autonomía, proposición de conceptos como el de etnodesarrollo, etc.). En este sentido se puede hablar de un interés por una multiplicidad de creencias, en donde ya no es un sistema de creencias único el que da significado a la cotidianeidad de las relaciones humanas. La unidad de registro que fueron las

políticas publicas nos permitió observar el conflicto existente en la apropiación de la producción legítima de los símbolos y del sentido de la acción (Identidades) sea que se hable del Estado-nación, sea que se haga referencia a los demás actores. Las políticas publicas nos han permitido observar estas luchas ético-religiosas, sagrado-creencias, pues las reivindicaciones étnicas identitarias que emergen en el interior de los conflictos como procesos de asentamiento identitario, sólo se manifiestan reivindicando creencias que se pueden traducir en cohesiones sociales, nacionalismos, etnicismos, localismos, etc.

II. Estrategias de Recopilación de información y análisis hermenéutico de las fuentes.

Las fuentes de datos primarios y secundarios se obtuvieron en primera instancia a través de los análisis de las propuestas de desarrollo realizadas por los organismos internacionales (BM, OIT, UNESCO, FMI) ya que son estos organismos principalmente los que dan pauta de los parámetros a través de los cuales se rigen las propuestas oficiales de los planes nacionales de desarrollo y las políticas públicas de los países miembros, incluyendo México (Capítulo I). Políticas que se deben aplicar en los territorios, como el de los indígenas, concebidos ellos como pueblos diferenciados del conjunto de valores morales dominantes. En este sentido se hizo un análisis del significado que yace atrás de los conceptos o conceptualizaciones del proyecto de desarrollo, sobre todo en materia de educación. Se trato así de encontrar filiación y asociación entre ética religiosa (cristiana-histórica y racionalista-secular) y propuestas de desarrollo como el Pronasol, el Plan de Desarrollo 1995-2000, el de Oportunidades, etc. (Cf. Capítulo III.3.). Se analizaron así las fuentes primarias encontradas en los archivos escritos y documentales, en los registros administrativos y en los contenidos de los proyectos mismos. En este sentido, hubo un análisis semiótico de los textos encontrados. Como se pudo dar cuenta se analizaron las propuestas de “desarrollo” en materia de educación y la respuesta consciente o no que los pueblos indígenas han venido construyendo a lo largo de todo este proceso (Cf. Capítulo IV). Es ahí en donde se encontró un análisis hermenéutico, tanto de los textos de libro gratuitos de la escuela primaria, como de los planes de desarrollo, lo que nos permitió observar cómo un todo (políticas públicas), actúa sobre las partes (pueblos indígenas) y cómo éstos a su vez reaccionan en su reacción sobre el todo (las propuestas de políticas publicas del Estado-Nación).

Como fuentes secundarias se realizaron entrevistas en profundidad con actores relacionados con las políticas públicas (funcionarios, líderes municipales e indígenas). El objetivo de estas entrevistas fue el construir conceptualmente una serie de valores claves considerados por los actores como importantes para establecer programas de desarrollo en las áreas mencionadas. En el caso, de las comunidades indígenas que se estudiaron (los otomíes del municipio de Amealco) se tomaron

en cuenta las historias orales, tratándose de concentrar en los procesos políticos, económicos y locales de su comunidad a lo largo de su historia, y principalmente en los últimos seis años. Se trató de organizar la investigación en fases de edades que oscilan entre 26 a los 40 años, y de más de 40. Este recorte tenía la intención de conocer los diferentes descalces identitarios entre los miembros de la comunidad, así como una manera de medir los procesos de aculturación interna y externa, y el grado de preservación de costumbres “tradicionales” (es decir, ritos, creencias que fungen como catalizadores identitarios de la comunidad). Se realizaron asimismo, entrevistas grupales con representantes de las organizaciones reunidas en la zona o bien se asistió a las reuniones organizadas donde se planteaban y discutían los problemas de desarrollo en los territorios de los pueblos indígenas. Se planteó como un primer acercamiento establecerse tres meses en cada comunidad (tiempo apenas suficiente para conocer la dinámica interna cotidiana que yacía en las comunidades y el ritmo de prácticas y costumbres que influían en las prácticas de “desarrollo”. La razón por la cual se escogieron estas dos zonas indígenas (Tolimán, Amealco), tuvo que ver con dos aspectos principalmente: el hecho de tener establecidos informantes privilegiados que permitían introducirse en las comunidades en el lapso del tiempo establecido por la investigación, así como por el interés que presentan estas comunidades para los grados de aculturación variados existentes en cada comunidad. En este sentido, es importante subrayar que en las comunidades del municipio de Amealco se contó con las facilidades que proporcionaron los antropólogos del INAH de Querétaro que trabajan en la zona y que tienen una vasta experiencia en la región, tanto en las investigaciones realizadas como en la aceptación obtenida en las comunidades.

Por otro lado, se pudo observar que se construyó una reja de lectura en términos de sistemas de creencias (mito, magia, religión y razón), de manera que se pudieran analizar los eventos rituales, festividades (para el caso de los pueblos indígenas) pero también las ferias o salones sobre ciencia y tecnología (automovilística, informática, aeroespacial organizados para la divulgación del conocimiento tecnológico), con el fin de analizar los procesos de creencia implícitos que ahí se dan. Es ahí a partir del cual se trabajó la construcción de los cuestionarios que trataron de formular de manera implícita, dichos procesos de creencia y de implantación de entidades valóricas. De hecho esto no significó más que un paralelismo con lo que se deseó analizar en los discursos y en los planes de desarrollo. Este cuestionario fue previamente construido a partir en efecto de un marco teórico preciso, como lo es aquel vinculando la noción de *Verstehen* y a partir de la elaboración de los tipos ideales de sistemas de creencias como el sistema de creencias racionalista-secular (Cf. creencias en el desarrollo y el progreso) imbricado en los procesos de la modernización. Se tomó en cuenta la importancia que se otorgaba a los nuevos artefactos tecnológicos y al valor intrínseco que se le daba. Lo mismo se hizo con las creencias vertientes de

los pueblos indígenas, es decir, se trató de observar la importancia de sus festividades con respecto a las necesidades y/o los deseos materiales-espirituales concretos. En este sentido se midió de igual modo el grado de hibridación de los miembros de las comunidades indígenas a partir de la importancia que se le daba a los artefactos “mágicos” materiales provenientes de la “modernización” y el progreso. Se observó así, que aquellos que dieron más importancia a los sistemas de cargos por ejemplo como elemento de obtención de prestigio y esparcimiento espiritual, pudo variar según el grado de dominación o preponderancia de un sistema de creencias sobre ellos. Si bien hubo quienes dieron más prestigio a la acumulación material y a los artefactos tecnológicos (actores indígenas sobre todo absorbidos por ciertos valores éticos específicos del sistema de creencias racionalista-secular y que en su gran mayoría han experimentado procesos de hibridación a través de los fenómenos de inmigración), hubo también quienes valorizaron la distribución de riquezas de su comunidad como lo es el sistema de cargos. Es precisamente a través de esta clave de lectura de los sistemas de creencias que se pudo comprender mejor los procesos implícitos sagrados y simbólicos en la vida cotidiana, así como la creencia del racionalismo-secular occidental vinculada al desarrollo y al Progreso. Asimismo, el sistema de creencias nos permitió observar el grado de aculturación, sincretismo e hibridación de creencias entre las diferentes comunidades (indígenas, medio-indígenas o medio-mestizas y no-indígenas) y se comprendió la dinámica que yace en los procesos de creencias que se observan en los constantes replanteamientos simbólicos, re-cuestionamientos de las creencias establecidas por medio de la renovación, transfiguración y transmisión de creencias, en donde hay un continuo enriquecimiento de éstas se ha dado a través de la constante imbricación entre entidades mágicas, míticas, religiosas y científicas.

Las unidades de análisis fueron evidentemente las comunidades, que se pueden traducir por las comunidades existentes en los pueblos indígenas, o bien la comunidad que representan los consultores en el desarrollo, los políticos, los funcionarios e incluso los consumidores o fanáticos de la modernización y progresos tecnológicos. Las propiedades que se analizaron y a partir de las cuales se construyeron los cuestionarios fueron sobre todos aquellos valores que se consideraron dentro de los sistemas de creencias conceptualizados los más importantes para el esparcimiento espiritual y en su entorno, así como el sentido que los actores le han dado a la vida misma a partir de dichas creencias. Se analizó igualmente la diferencia entre procesos de acumulación, de producción y de hibridación. Por el otro lado, el referente empírico fue la localidad, como lo pudieron representar los hogares, el campo social, el aula en los que están inmersas las poblaciones indígenas y de los cuales se trató de conocer el valor otorgado a dichos espacios. La información recavada se tipologizó, clasificó y sistematizó para definir los procesos y sistemas que conformaban la vida de los actores a través de sus creencias y valores. Ciertamente la herramienta para el estudio

de este trabajo, que se vio favorecida fueron las entrevistas en profundidad de las cuales se trató de trabajar de manera a que se pudieran conocer la relación entre concepciones de vida, valores y principios importantes en el esparcimiento humano, la creencia en métodos y herramientas para dicho esparcimiento y principios éticos implícitos de los mismos sistemas de creencias. El objetivo tuvo que ver con analizar la manera en la cual los sistemas de creencias fungieron como catalizadores para legitimar relaciones de poder asimétricas y visiones del mundo instituidas. El objetivo de fondo en este trabajo tuvo que ver con el analizar las transiciones a nivel de creencias que se produjeron con el advenimiento de la era denominada “secular” la cual llevó y confrontó en diversas direcciones a los sistemas de creencias ya existentes. Se produjeron así transposiciones, transfiguraciones, transfiguraciones (TTT) necesarias para la cohesión social, la legitimación en tanto que procesos de identidad de los actores en la vida cotidiana.

III. Algunas consideraciones a no olvidar en la investigación

Evidentemente el problema más importante ante toda esta información y diversidad tuvo que ver con la medición y el control de la selección, mismo que se hizo al interior de las comunidades observadas. Otrosí, se presentó el problema de lo que significa ser indígena y la categorización que se le ha dado tanto por los antropólogos como por ellos mismos. El hecho que los otomíes prefieran auto-llamarse ñãñho o ñõñhõ, no está alejada de dicha problemática. Se trató en esta perspectiva de saber cómo se auto-definían los entrevistados y que auto-adscripción se daban. A esta interrogante, se pudo encontrar en el curso de la investigación casos atípicos en la comunidad estudiada, con respecto a lo que quiere decir ser ñãñho o ñõñhõ y otros a lo que quiere decir no querer serlo. Por otro lado el estudio se confrontó con la problemática con respecto a lo que se consideraba como micro, macro y meso, es decir, los diferentes niveles de análisis. En este sentido, al estudiar los sistemas de creencias con respecto a los tres diferentes sistemas de creencias enunciados aquí, se propuso partir del nivel macro. Dichos sistemas de creencias funcionaron como nivel macro cuando se hacía referencia a los valores y las prácticas de los indígenas, pero también tuvo que ver con un nivel micro cuando se estudiaron los sistemas de creencias en referencia a un estudio más general sobre la Ética (Holismo-Individualismo).

Se trató de dar importancia a quien se entrevistaba y se buscó encontrar para cada concepto su (s) vínculo (s) conceptual que pudiera ser registrable empíricamente (indicador), así como, la variabilidad en las unidades de registro, con el objetivo de poder compararlas entre los grupos. De este modo, cuando se planteó el concepto “Tierra” fue importante poderlo vincular con los marcos de referencia que se tienen de éste en el interior de las comunidades estudiadas, así como, aquella que se hacen los especialistas académicos. Ciertamente el concepto de Territorio o de Tierra pudo

ser registrable empíricamente a través de los ritos y las ceremonias festivas, los espacios sagrados, etc., encontrando una variabilidad según el grupo étnico, o grupo de pertenencia. Por otro lado, no se pudo dar por aludido lo que los entrevistados entendían de los distintos conceptos utilizados en las entrevistas. Fue importante así conocer el marco de referencia de la gente a la que se entrevistó sobre todo en la construcción que se hizo previa al cuestionario. A partir de ello ciertamente se pudieron diseñar tipos operativos para la construcción de una futura encuesta de mayor envergadura. Al respecto es importante señalar que el contexto del cómo y del dónde se contestó fue importante, así como el de la flexibilidad que se tuvo para con los entrevistados en el momento de la entrevista. En el caso de la comunidad de Amealco y la región del semi-desierto de Tolimán, dicha flexibilidad tuvo que ser amplia, en la medida que se pudieron encontrar casos conteniendo mucha disponibilidad para la entrevista y otros por el contrario muy difíciles de invitarlos a hablar o contestar a las preguntas. Tuvo que haber habido, así, una constante toma de conciencia de dicha flexibilidad. Otros aspectos que se tuvieron que tomar en cuenta fueron la estandarización del lenguaje, la garantía de la confiabilidad, la construcción del cuestionario que permitiera comparar las hipótesis o identificar los estereotipos. Fue así, que se pensó hacer varias fases de entrevistas antes de construir una guía de entrevistas y un cuestionario definitivos.

Para ir armando el rompecabezas que integrase la imagen de los pueblos ñaño de México en el momento actual, en cuanto a sus demarcaciones étnicas y sus características socioculturales, el reto que se presentó fue el de articular los estudios locales y de comunidad, con las investigaciones y los análisis de carácter supra-comunitario, de manera que nos posibilitaran la configuración de las regiones culturales en que se definían los ámbitos de contacto, de interacción y de afinidad que integran a conjuntos discretos de comunidades. Lo anterior con el fin de poder establecer después, correlaciones y modelos comparativos que, complementados con los estudios de carácter histórico, nos permitieran construir la imagen de conjunto de este grupo etno-lingüístico en sus afinidades y diferencias.

Por ello, fue importante, emprender su reconocimiento, partiendo de estudios de comunidad, pero sin restringirnos a ellos, y tratando de explicar la presencia, la organización y la reproducción social de estas comunidades otomíes, ñaño o ñoño, en el marco de una determinada configuración regional, definida por un conjunto de relaciones de índole territorial, económicas, políticas y culturales, que determinaban la articulación de una serie de comunidades entre sí y de éstas con un determinado contexto regional que las engloba y las inscribe en un ámbito de relaciones interétnicas. Asimismo, el problema que pudo surgir con el trabajo fue el hecho de que se confundiera nuestra intención, con la de querer haber buscado la imputación de causalidades a las decisiones y prácticas de desarrollo a partir de la movilización de los sistemas de creencia.

Recordemos que se trataba de las acciones no deseadas tan caramente propuestas por Max Weber. Es decir, no pensamos que es porque dicho sistema de creencias se legitima, que la consecuencia de una acción está determinada de facto. Muy al contrario, no se ignoró el enorme peso que tienen por ejemplo los funcionarios gubernamentales en las decisiones concernientes a los planes de desarrollo o la visión de lo que se considera lo mejor para una comunidad. De hecho son éstos quienes imponen las prioridades en cada una de ellas. En efecto, muchas veces cuando se trata de momentos de decisión con respecto a las prioridades de las comunidades, la decisión de facto ya ha sido tomada con anterioridad por los mismos funcionarios. No hay por tanto participación de la comunidad. Muchas veces se pudo observar que la consulta colectiva era sólo un protocolo oficial, que estaba inmersa en los mismos procesos de legitimación de los discursos de las creencias racionalistas-seculares (noción de democracia y pluralidad participativa). Así, no es tanto la política que se realiza y la decisión que se toma la que nos interesó, aunque este punto preciso no fue olvidado durante la investigación. Ahora bien, se privilegió la construcción de los discursos de legitimación que hacían los actores, por ejemplo las mismas instituciones gubernamentales locales que combinaban sus discursos con una legitimación racional-secular-ilustrada y una mezcla de valores católicos.

En suma, en el caso concreto de la investigación nos interesamos principalmente en las relaciones de poder que se daban al interior de las comunidades estudiadas a partir de las principales necesidades y prioridades de desarrollo que tenían de las mismas. Es por esta razón que la elección de los municipios otomíes en Querétaro nos permitió estudiar una muestra representativa de la totalidad del campo de los sistemas de creencias en México, en varias comunidades donde cohabitan los sistemas de creencias indígena, los sistemas de creencias cristiana-histórica, los sistemas de creencias fundados en el pensamiento racionalista-secular con el interés de observar estas variaciones en el interior de cada comunidad.

En todos estos casos se quiso ver la importancia de saber cómo se construían los discursos que legitimaban dichas prácticas, el conflicto que pudieron mostrar con otro tipo de discursos, ya sea al interior de las comunidades con las nuevas generaciones, así como con los grupos de inmigrantes que viven en el extranjero y traen e importan nuevos valores, retro-alimentando los sistemas de creencias existentes en las mismas comunidades indígenas. Es así que, se llevaron a cabo entrevistas en profundidad con informantes de diversos estratos sociales de la comunidad (líderes municipales, líderes de sectores y agrupaciones de todo tipo en las comunidades campesinas estudiadas y aledañas), que pertenecían a grupos sean mestizos, indígenas o no indígenas. Así los entrevistados, contaron con algunas de las siguientes características¹⁰³¹: a)

¹⁰³¹ El estrato social, sexo y edad no fueron criterios de selección, pero fueron considerados en el análisis.

pertenecer o “sentirse pertenecientes” a algunas de las comunidades seleccionadas o poblados aledaños a dichas comunidades (indispensable), b) ser autoridades municipales, autoridades políticas, autoridades religiosas, autoridades escolares, autoridades tradicionales o persona respetada y considerada como una autoridad en la comunidad, autoridades comerciales (dueños de empresas en la zona que pertenezcan a una de las comunidades estudiadas), funcionarios públicos o autoridades públicas provenientes del exterior estrechamente vinculados con las comunidades estudiadas (gobernadores, cabeceras municipales), c) que colaboraran y participaran en las prácticas colectivas de la comunidad (sistemas de cargos, rituales, festividades) y que en cierta medida participaran en la economía familiar, d) se buscó los inmigrantes (nativos de la zona) que habían vivido o trabajado en E.U.A., que vivían provisoriamente en la comunidad o que habían regresado a su comunidad, o bien familias que se beneficiaban de las remesas de sus familiares en el extranjero.

Como se mencionó de manera breve en la investigación las técnicas de recolección de información que se realizaron estuvieron vinculadas con el trabajo de campo antropológico y técnicas etnográficas y de observación directa. Con base en la observación participante directa, durante varios meses en la región se realizó un trabajo de campo en detalle, en donde se pretendió adentrarse en aspectos de la vida cotidiana, social, económica y política que fueran fundamentales para la planeación del estudio. Asimismo se llevaron a cabo las entrevistas en profundidad donde se trató de que los actores expresaran sus creencias libremente, haciendo resaltar aquellos aspectos que los mismos actores quisieron destacar. Así, a partir de dichos materiales obtenidos en el trabajo de campo y en las entrevistas se elaboró un cuestionario que se aplicó a setenta y dos personas. Como de igual modo se dio cuenta a lo largo de la investigación los temas y rubros contenidos en las técnicas de recolección que tuvieron que ver en la primera fase de entrevistas con preguntas abiertas, y el resto incluyó preguntas cerradas en torno a los temas de Trabajo, Tierra (espacio sagrado, cultivo y vivienda, territorio), Transmisión de conocimientos (alimentación, medicina, tradicionalismo), Racionalidad (“modernización”, drenaje, electrificación...) y la Religiosidad (centros ceremoniales, fiestas rituales). Sin duda, el primer aspecto tuvo que ver con operacionalizar las dos líneas de investigación aquí presentes: Sistemas de creencias y desigualdad social. Las entrevistas se organizaron de manera que el lenguaje fuese comprensible para los entrevistados. Como ya lo hemos mencionado el sistema exige un recorte de la realidad. Así, lo importante en la operacionalización tuvo que ver con las relaciones que emanan de ellos mismos. Se tuvo que tomar en cuenta que cada sistema fue analizable en cuanto a una totalidad se refiere, es decir, como una totalidad organizada y con características específicas. Así Sistema tuvo que ver con el hecho de articular en una unidad diferentes relaciones dadas. Significó por tanto extraer los

materiales empíricos e inferir las relaciones entre los conjuntos. Se trató así de saber cómo hacer preguntas de manera que se pudiera conocer lo que pensaban y creían con respecto a las problemáticas y temas planteados.

Para cada uno de los Temas se construyó la guía de entrevistas y el código de clasificación de datos de acuerdo a los siguientes tres grandes rubros: A) Creencias y poder: la funcionalidad de la ética y las creencias en las relaciones de poder, las creencias como legitimadoras (como entidades incuestionables y su relación con la concepción del bienestar social), el valor de cada sistema de creencias sobre los otros, cuál domina, cuál es más legítimo. B) Creencias y estructura social: Cómo se compone la sociedad según el sistema de creencias al que se adhiere cada miembro del grupo. Relación entre creencias y diferenciación social, pautas dominantes en los procesos sociales, distribución social de las creencias y su dinámica. C) Creencias y cambio social: cambios morales y éticos (principalmente los inmigrantes), mezcla de creencias, como se confrontan las creencias hacia un tema en específico).

De esta forma tanto la guía de entrevista en profundidad, como el cuestionario se organizaron a partir de cada tema y a su vez estructurados a partir de cada rubro. Ejemplo: Tema: I. Tierra; Rubros; I.1 Creencias y poder, I.2 Creencias y estructura social, I.3. Creencias y cambio social. Para operacionalizar dichos rubros con base a los temas mencionados se trabajó como se mencionó en una primera instancia a partir de las entrevistas en profundidad, que comprendieron cuatro secciones; 1) Preguntas de datos personales del entrevistado, 2) Aplicación de la técnica de diferenciales semánticos, clave que comprenden la investigación para captar los marcos de referencia de los entrevistados con respecto a las hipótesis planteadas, 3) Preguntas abiertas relacionando los temas, los rubros y las problemáticas planteadas a partir de los diferentes sistemas de creencias, 4) Preguntas en cuanto a su auto-adscripción acerca de su pertenencia nacional, étnica y/o religiosa, así como un conjunto de preguntas acerca de la vida y la muerte, el tiempo y cuestiones sobre la percepción y sobre la trascendencia.

Es así que se generaron una serie de grupos de conceptos a operacionalizar, encontrando sus principales características para codificarlos y clasificarlos en la guía de entrevistas: creencias, desigualdad social, trabajo, tierra, transmisión de conocimientos, racionalidad, religiosidad, estructura social, cambio social. Se trató de conocer lo que los actores entienden por cada noción, tratando así de observar el significado de cada una de ellas. En algunos casos, cuando las nociones se consideraron en sí mismas poco prácticas, se deconstruyeron, a partir de agrupación de términos que tenían que ver con dichas nociones. Se hizo una agrupación de palabras que en primera instancia se asociaban con una agrupación de palabras para que los entrevistados hicieran una serie de asociaciones de palabras. Este tipo de técnica ha sido utilizada principalmente en las entrevistas

de opiniones y funciona especialmente como método para conocer las representaciones sociales. Recordemos que para nosotros la opinión representa la doxa, es decir, el elemento que contiene una serie de informaciones con respecto a un tema preciso y los juicios de valor con los que se interpreta dicho tema. Es la valoración del sentido común. Las representaciones sociales no son comunes a la sociedad sino a un grupo social específico que comparte valores específicos. En las entrevistas era lo que relevó el “saber del pueblo”, el “conocimiento popular”, lo que tiene la gente en su cabeza, ya que siempre hay representaciones sociales de algo, pero eso no significó que esa era la realidad, sino la realidad que ellos creían existir. Fueron estas representaciones las que nos sirvieron como mapa de interrelacionalidad en el análisis cultural y político que se hizo. Este tipo de técnica nos permitió establecer el vínculo entre las actitudes, representaciones sociales colectivas, así como los diferentes valores y prácticas interiorizados. Pero también nos señaló lo que la gente piensa en términos del bien y del mal, lo correcto y lo incorrecto (la moral), aunque no se practique en el mundo real. Recordemos que muchas veces cuando verbalizamos un suceso se refiere a vivencias, en este sentido se trató del análisis de una cultura entre las interpretaciones de una sociedad y del interprete que se entrevistó. Es así que pudimos observar lo dicho y las representaciones colectivas, las visiones que correspondían a cambios institucionales en un contexto histórico específico. El método de las representaciones sociales puede combinar metodologías de varias disciplinas, como el estudio de narrativas, los discursos, las redes de interacción e institucionales, los rituales, la investigación de actitudes, los valores y las opiniones sociales... Se trató de ordenar las constelaciones de las diferentes representaciones sociales.

Por otro lado, en el trabajo de campo y en las entrevistas se hizo la relación de problemáticas, especificando el contexto según los sistemas de creencias (creencias católicas, creencias racionalistas, creencias étnicas). En un primer momento se trató de encontrar cuáles eran los elementos que componían dichas creencias. La técnica que se utilizó, fue la de la síntesis de palabras vertientes de los diferentes estudios y bibliografías, donde se buscó observar de qué manera las percibían los entrevistados. Por ejemplo, con el racionalismo-secular se asociaron palabras como Tecnológico, trabajo tecnificado, eficiencia, ingeniería hacia la vida, control de la naturaleza y de las relaciones sociales. Dichas asociaciones se construyeron con base a los núcleos comunes que se conformaron en cada tipo ideal de sistema de creencias que se propuso. Pero también a partir de la construcción de teodiceas tal cual fueron construidas por Weber, con la diferencia que en este trabajo se trató de diferentes sistemas de creencias. Así, durante las entrevistas se construyeron las preguntas con base a las problemáticas planteadas a partir del marco de referencia de cada sistema de creencias. Como en la primera parte de la entrevista, las problemáticas, tuvieron que ver con las temas mencionados: creencias, desigualdad social, trabajo,

tierra, transmisión de conocimientos, racionalidad, religiosidad, estructura social, cambio social, dichos temas se estudiaron a partir de preguntas que provenían de las siguientes relaciones: (creencia y legitimidad, creencias y beneficios a la comunidad, creencias y desigualdad social, creencias y funcionalidad, creencias y modernización, creencias y dominación, dominación y modernización, proyectos de desarrollo y pueblos indígenas). Se trató de preguntas abiertas y semi-estructuradas. Se trató así, de conocer cómo los actores entrevistados asociaron las creencias a las diferentes problemáticas. La manera en cómo funcionaron en su cotidianeidad y su relación con la legitimidad y funcionalidad del momento (temas implícitos). En este sentido el trabajo consistió en construir tanto la guía de entrevistas como el cuestionario a partir de las conceptualizaciones hechas. Se tradujeron las problemáticas a preguntas que relevaban del sentido común de los entrevistados, tal como se hubieran realizado en el primer punto aquí mencionado. Durante las entrevistas se tomó nota del tipo de lenguaje usado y el vínculo con sus creencias. Finalmente fue importante preguntar sobre la esencia de los rituales, los orígenes de los mismos, las ceremonias familiares, los espacios sagrados y los espacios de convivencia familiar, acerca de la transmisión de pensamientos por vías míticas, mágicas, religiosas o racionales (transmisión de conocimientos), en cuyo objetivo fue el de realizar las entrevistas solamente a una población indígena específica en la zona alta del estado de Querétaro. Lo anterior tuvo que ver con el interés de conocer cómo viven, cómo piensan uno de los grupos sociales más marginados y alejados del desarrollo social de la zona y cómo relacionan las creencias de la comunidad y el discurso sobre la desigualdad social en su cotidiano. El objetivo no tuvo la pretensión de recopilar toda la información estrictamente pertinente para la validación de las hipótesis mencionadas en el trabajo, sino más bien elaborar un ejercicio previo y comúnmente llamado “de indagación” con el objetivo de cernir al menos como se imbrican los diferentes discursos de los diferentes sistemas de creencias. La zona escogida para las entrevistas se localizó tanto en el municipio de Amealco, como en una zona de análisis completamente diferente de la anterior. La primera razón metodológica que explica esta decisión tiene que ver con el hecho que se tuvo la intención de comparar las respuestas dadas en Amealco y las de Toluca donde en cada lugar hay diferencias sociales, culturales enormes. Asimismo, se buscó no dar cuenta a los pobladores de las comunidades de elección del tipo de investigación y temas en los que se estaba trabajando, para que en un futuro se puedan realizar otras entrevistas a profundidad y encuestas a una población no predispuesta a las respuestas dadas. En suma, el objetivo de las entrevistas fue el de conocer la reacción de los pobladores en cada zona observada sobre su cotidiano, y su relación con las políticas del Estado. En este sentido, las entrevistas tuvieron también el propósito de aportar elementos e información que permitieran, en una segunda fase, la elaboración pertinente de una guía de entrevista a profundidad, así como la constitución de

una encuesta con respuestas cerradas con carácter nacional y vinculando la mayoría de los grupos étnicos indígenas.

IV. GUÍAS DE ENTREVISTAS

GUÍA DE ENTREVISTA Y CÓDIGO DE CLASIFICACIÓN DE DATOS TEMA TIERRA

Entrevistador:

Datos del entrevistado:

Edad----- Sexo----- Edo. Civil----- Escolaridad_____ Lengua
Indígena_____ Comunidad, Barrio, grupo de pertenencia_____ Familiares: Hijos____,
Hijas____, Hermanos____, Hermanas____, Padre____, Madre____, Abuelos_____ ¿Con quién Vive?
¿Qué parentesco tienen con usted?_____ Tiempo viviendo en este lugar (o comunidad) _____
Ha vivido en otra comunidad _____ Familiares en la comunidad o en otra
comunidad_____

Tiene algún cargo en la comunidad y cuál es_____ Pertenece a algún grupo étnico_____
cuál_____

Qué ocupación tiene_____

I. REPRESENTACIONES SOCIALES. (Asociación de palabras).

Le voy a enunciar varias palabras y usted me dice que le hacen pensar (palabras y/o ideas). Por ejemplo si yo pienso en cigarro, esto me hace pensar en salud, en tabaco y en “fiesta...”, o si yo digo caballo, me hace pensar en grande, transporte, charrería.

Tema: TIERRA.

CREENCIAS;

Si yo le digo (Creencia) que le hace pensar _____ repetir la misma frase cambiando la palabra.

Obediencia_____ Dios_____ Ancestros_____

Pensamiento mágico_____ Mítico_____

Espíritu_____ Pensamiento científico_____ sagrado_____

PODER:

Si yo le digo Poder qué le hace pensar_____

Jefe_____ Autoridad_____ control_____

Imposición_____ Abusar_____ Respeto_____

Sabiduría_____ Justicia_____ legal_____

TIERRA

Si yo le digo Tierra qué le hace pensar_____

Territorio_____ Familia_____ campesino_____

Abundancia_____ trabajo_____

ESTRUCTURA SOCIAL Si yo le digo _____

Pobreza_____ Presidente municipal_____

Riqueza_____ jerarquía_____

CAMBIO SOCIAL

Si yo le digo cambio en qué le hace pensar_____

II. RELACIÓN DE PROBLEMÁTICAS (especificar según los sistemas de creencias).

Ahora voy a pedirle su opinión con respecto a las siguientes preguntas.

Algunas precisiones: ¿Es usted dueño de su tierra? ¿Qué actividades tiene en su tierra? ¿Qué significa para usted su tierra? ¿Si le dieran otra tierra en otro lugar se iría? ¿Tiene alguna capilla en su tierra? ¿Cómo obtuvo esta tierra? ¿Qué quisiera hacer de esta tierra en el futuro?

II.1. Tierra y Poder: nociones generales

¿Hay alguien más que usted que gobierne en su territorio? ¿Piensa que tiene alguien que le obliga a hacer algo en el interior de sus tierras?

II.1.1. Creencias de Religiones Instituidas.

A) ¿Quién a su parecer piensa que tiene más poder sobre el territorio en donde vive (Dios, el cura, la Iglesia Católica, ninguno)?

B) A su parecer ¿en qué ayuda la Iglesia para la mejor relación con el medio ambiente, el trabajo de la tierra etc., para venerarla? ¿Hay un santo que proteja su tierra?

C) ¿Cree usted que trabajando la tierra obtendrá la salvación y la bendición de Dios?

II.1.2. Creencias Étnicas.

A) ¿Cree usted que los ritos y tradiciones indígenas tienen más influencia sobre el buen aprovechamiento de las tierras? ¿Hay algún espíritu que proteja sus tierras?

B) ¿Piensa que la tierra tiene vida propia como la que tienen los animales y los humanos?

C) ¿Qué es lo más importante para quien vive en la tierra? Tratar de vincular con estos temas: forma parte de su descendencia, es la protectora de su familia, sus antepasados viven en ella, en ella se rige la vida de uno...

II.1.3. Creencias Racionalistas

A) ¿Cree que la tecnología es superior al saber indígena y por qué, si cree que deba desaparecer lo indígena?

B) ¿Quiénes a su parecer cree que deban gobernar el territorio y tomar las decisiones en la cuestión de la Tierra: los políticos, los intelectuales, los empresarios, los funcionarios.

C) ¿Qué es más importante para usted, a) saber aprovechar la tierra, b) transformar la tierra para el beneficio individual, c) respetarla y saberla escuchar, d) utilizar todos los medios tecnológicos para obtener lo más posible de ella y e) Poder acumular ganancias de la tierra a través de su mejor rendimiento. ¿Qué piensa?

II.2. Tierra y estructura social: nociones generales.

Díganos cómo está constituidos los grupos sociales, que enumere las características, las diferencias políticas, económicas raciales. ¿Cuál es a su parecer las características de la cultura mexicana?

II.2.1. Creencias de Religiones Instituidas.

A) ¿Usted cree que debe ser la Iglesia quién deba decidir sobre los asuntos de la tierra?

B) ¿Cree usted que la gente está en la tierra en donde está por voluntad divina, es decir, ya sea que se es campesino, jornalero, patrón y dueño de tierras, es así porque Dios así lo quiso? ¿Se puede cambiar el destino sobre la tierra o éste ya está marcado?

C) Platíquenos ¿hay diferentes santos que se veneran en los rituales de los espacios sagrados y si estos tienen una jerarquía, explique? ¿Quién es más importante la Iglesia católica, el Estado o sus antepasados?

II.2.2. Creencias Étnicas.

A) ¿En qué consiste la diferencia entre indígenas y mestizos y como se conforman en el territorio? ¿Nos podría decir como se conforman las divisiones y los cargos en la comunidad según las creencias actuales en la comunidad?

B) ¿Nos podría explicar y contar si tienen alguna festividad que celebre a la Tierra Madre? ¿Qué significa?

C) ¿Qué caracteriza a los seres humanos que vivimos en la tierra y qué relación tiene con los animales?

II.2.3. Creencias Racionalistas

A) ¿A su parecer por qué hay miembros de la comunidad que tienen mejores tierras que otros y por qué obtienen mejores rendimientos y resultados?

B) ¿Quién cree usted que sepa administrar mejor las riquezas de la tierra? ¿Usted cree que las razas es un problema para el mejor desarrollo de las tierras?

C) ¿Qué es más importante cumplir, con los ritos y las fiestas sagradas que se le hacen a la tierra y cumplir con el culto que la Iglesia ordena o trabajar y cuidar a la familia, luchar por la justicia social en la tierra, por la democracia a decidir cada quién en el territorio, tierra y libertad, progreso en la agricultura etc.?

II.3. Tierra y Cambio social: nociones generales.

¿Cree usted que la comunidad ha cambiado en los últimos años, hasta donde recuerda? ¿Qué representa para usted el cambio de la vida a la muerte?

II.3.1 Creencias de Religiones Instituidas.

- A) ¿A su parecer han cambiado las relaciones con la Iglesia en el territorio, cuéntenos y por qué?
- B) ¿Qué cree que piense la iglesia acerca del cambio en las personas, en las comunidades etc...?
- C) ¿usted cree que los cambios en la comunidad se deban a la Gracia divina de cada uno? ¿Cree que Dios cambiará las cosas para con los más pobres y desvalidos?

II.3.2. Creencias Étnicas.

- A) ¿A su parecer han cambiado las tradiciones del pueblo, con respecto a las tradiciones indígenas?
- B) ¿A su parecer es más importante las creencias en los santos o las creencias ancestrales para mejor venerar a la Tierra? Cuéntenos como se realizan los rituales para venerar a la tierra.
- C) ¿Usted cree que la tierra cambia y que ella manifiesta cuando las cosas deban cambiar? ¿Cómo a su parecer manifiesta el cambio?

II.3.3. Creencias Racionalistas

- A) Si ha visitado los Estados Unidos o sociedades extranjeras cuéntenos las diferencias (y si no ha ido su percepción) y como lo ha afectado a usted, que es a su parecer lo mejor de allá. ¿Cree usted que haya son más ricos y por qué? ¿Cree que la gente de aquí ha cambiado porqué tiene relación con la gente de los E.U.A.? ¿Qué piensa de las comunidades indígenas que viven por allá?
- B) ¿Cree usted que la relación que tiene el hombre y la comunidad con el territorio deben cambiar? ¿Cree que la tierra tendrá un mejor futuro si se le supiera aprovechar y trabajar mejor? ¿Cual sería a su parecer el cambio que necesita hacer la comunidad para tener nuevas y mejores relaciones con la tierra?

Se considera de nacionalidad mexicana_____. Para usted es importante ser mexicano_____ y ser (nombre del grupo étnico al que se dice pertenecer). Hay una diferencia para usted entre ser (nombre del grupo étnico al que se dice pertenecer) y los otros que viven fuera de su comunidad._____

**GUÍA DE ENTREVISTA Y CÓDIGO DE CLASIFICACIÓN DE DATOS
TEMA RELIGIOSIDAD**

Entrevistador:

Datos del entrevistado:

Edad-----

Sexo-----

Edo. Civil-----

Escolaridad_____ Lengua Indígena_____ Comunidad, Barrio o grupo de pertenencia_____ Familiares en la comunidad o en otra comunidad _____: Hijos

____, Hijas____, Hermanos____, Hermanas____, Padre____, Madre____, Abuelos____ Con quién Vive:
¿Qué parentesco tienen con usted? _____ Tiempo viviendo en este lugar (o comunidad) _____ Ha
vivido en otra comunidad _____.

Tiene algún cargo en la comunidad y cuál es _____ desde cuando _____ Pertenece a algún
grupo étnico _____ cuál _____ Qué ocupaciones tienen _____.

I. REPRESENTACIONES SOCIALES. (Asociación de palabras).

Le voy a enunciar varias palabras y usted me dice que le hacen pensar (palabras y/o ideas). Por
ejemplo si yo pienso en cerveza, esto me hace pensar en salud, en tabaco y en “fiesta...”, o si yo
digo caballo, me hace pensar en animal, transporte, charrería.

Tema: Religiosidad

CREENCIAS;

Si yo le digo (Creencia) que le hace pensar _____ repetir la misma frase cambiando la
palabra.

Obediencia _____ Dios _____ Ancestros _____

Pensamiento mágico _____ Mítico _____

Espíritu _____ Pensamiento científico _____

sagrado _____ Religiosidad _____

PODER:

Si yo le digo Poder qué le hace pensar _____

Jefe _____ Autoridad _____ control _____

Imposición _____ Abusar _____

Respeto _____ Sabiduría _____

Justicia _____ Legal _____

TIERRA

Si yo le digo Tierra qué le hace pensar _____ Territorio _____

Familia _____ campesino _____ Abundancia _____ Trabajo _____

antepasados _____

ESTRUCTURA SOCIAL Si yo le digo _____

Pobreza _____ Presidente municipal _____

Riqueza _____ jerarquía _____

CAMBIO SOCIAL

Si yo le digo cambio en qué le hace pensar _____

II. RELACIÓN DE PROBLEMÁTICAS (especificar según los sistemas de creencias).

Preguntas Abiertas.

Ahora voy a pedirle que responda a las siguientes preguntas. Algunas precisiones:

¿Tiene alguna religión en especial?

¿Tuvo educación religiosa?

¿Qué significa para usted pertenecer a una religión?

¿Ha sido útil lo que la religión le ha enseñado?

¿A que edad tomó conciencia de que pertenecía a una religión?

¿Cómo se ha sentido con su relación a la religión?

II.1. Religiosidad y Poder: nociones generales

¿La gente es más respetada en la comunidad cuando se trata de alguien que pertenece a una comunidad religiosa que otra?

¿Se siente obligado a obedecer por tener más efervescencia religiosa que otros?

II.1.1 Creencias de religiones Instituidas.

Adaptar según la pertenencia de su religión

¿En quién a su parecer se debe creer? (en orden de importancia.

(Dios----- El cura----- la Iglesia Católica-----, ninguno-----).

A su parecer ¿qué es importante creer en la Iglesia católica o creer en Cristo y los santos?

A su parecer ¿los ritos católicos (o protestantes según el caso) son importantes para tener un mejor acercamiento con su propia religiosidad?

¿Son importantes los Santos para tener mayor fe en la religión?

¿Cree usted que aprendiendo todo lo que la Iglesia nos enseña y transmitiendo sus preceptos, mostramos mejor nuestra devoción y nuestra creencia?

II.1.2. Creencias Étnicas.

¿Cree usted que los conocimientos y las tradiciones indígenas forman parte de una religiosidad?

¿Los conocimientos de nuestros antepasados y de la comunidad nos permiten tener una mejor religiosidad y espiritualidad?

C) ¿Qué importancia tiene la transmisión de las creencias indígenas para el mantenimiento de su religiosidad?

II.1.3. Creencias Racionalistas

¿Cree que lo que se aprende en las escuelas y universidades es superior a las creencias indígenas o católicas?

Lo que enseñan en las escuelas es importante para su religiosidad o espiritualidad)

¿Cree que deban desaparecer las creencias y la religiosidad indígenas?

¿Cree que se necesita una gran religiosidad indígena para poder gobernar en la comunidad y tomar las decisiones importantes?

II.2. Religiosidad y estructura social: nociones generales.

Díganos cómo está constituidos los grupos sociales en su comunidad o territorio, (que enumere las características, las diferencias políticas, económicas, raciales)

¿Cuál es a su parecer las características de la religiosidad mexicana?

¿Qué es una religiosidad indígena?

¿Qué es religiosidad mestizo?

¿Qué es religiosidad evangélica?

¿Quiénes tienen son más creyentes, los indígenas, los mestizos, los evangélicos?

II.2.1. Creencias de Religiones Instituidas.

¿Usted cree que debe ser la Iglesia quién deba encargarse de la religiosidad de los niños?

¿Cree usted que la gente comprenderá mejor su vida creyendo lo que la Iglesia predica?

¿Quién es más religioso campesino, jornalero, patrón o dueño de tierras?

¿Sé es más religioso porque que así lo decidió Dios, así lo quiso, o porque uno lo decide?

¿Se puede cambiar el destino sobre la tierra siendo más religioso o eso no importa?

¿Cómo se puede ser más religioso?

Platíquenos: hay diferentes santos que se veneran en los rituales de los espacios sagrados y si estos tienen una jerarquía, explique. ¿Quién es más importante para la transmisión de la religiosidad?

II.2.2. Creencias Étnicas.

A) ¿En que consiste la diferencia entre religiosidad indígena y religiosidad mestiza y como se conforman en el territorio?

¿Tiene alguna importancia las divisiones y los cargos en la comunidad según el nivel de religiosidad en la comunidad?

B) ¿Nos podría explicar y contar si tienen alguna festividad que celebre la religiosidad indígena?

¿Qué significa?

C) ¿Hay alguna relación entre la religiosidad que se tiene en los santos y la religiosidad que se tiene en la naturaleza y en la Tierra?

II.2.3. Creencias Racionalistas

A) ¿A su parecer hay miembros de la comunidad que tienen más religiosidad que otros?

¿Quiénes les va mejor en la vida?

¿Porque se deberá esto, es que acaso tiene más religiosidad que le resto de la comunidad?

B) ¿Quién cree usted que sepa administrar o representar mejor las riquezas de la comunidad?

¿Cree que hay diferencia de razas y esto se refleja en la religiosidad que se tiene?

¿La gente que cree en las maquinas, en la tecnología y en el desarrollo tiene más oportunidades de salir a delante?

¿Las razas es un problema para una mejor religiosidad?

C) ¿Qué es más importante conocer con los ritos y las fiestas sagradas y conocer el culto que la Iglesia ordena o creer en los valores que la escuela fomenta como creer en la bandera, en la nación, en el progreso, creer en mejores técnicas y mejor saber moderno?

¿Por qué?

II.3. Religiosidad y Cambio social: nociones generales.

¿Cree usted que la comunidad ha cambiado en los últimos años, hasta donde recuerda?

¿Representa para usted un cambio en la religiosidad de la comunidad y la religiosidad de la familia?

II.3.1 Creencias de Religiones Instituidas.

¿A su parecer ha cambiado su relación con el entorno a partir de la religiosidad que tiene de la Iglesia cuéntenos y porqué?

B) ¿Qué creencias tiene la Iglesia que haga cambiar a las personas, en las comunidades etc...?

C) ¿Cree que los más pobres y desvalidos tienen la misma religiosidad hacia Dios?

II.3.2. Creencias Étnicas.

¿A su parecer han cambiado la religiosidad de las tradiciones indígenas del pueblo?

¿A su parecer es más importante la religiosidad de los santos o la religiosidad que se tenga de los ancestros para una mejor vida?

¿Hay ritos de paso, ritos de pasar de la niñez a ser adulto que influyan en la religiosidad indígena?

C) ¿Usted cree que la religiosidad debe cambiar constantemente o mantener el modo de religiosidad?

II.3.3. Creencias Racionalistas

¿Si ha visitado los Estados Unidos o otros países cuéntenos las diferencias (y si no ha ido cuál es su percepción) y cómo lo ha afectado a usted, que es a su parecer lo mejor de allá?

¿Cree usted que haya son más religiosos y porqué?

¿Cree que la gente de aquí ha cambiado porqué ha tenido algo que ver con la religiosidad que hay en los E.U.A.? (Sólo si conoce o sabe de gente que se ha ido a E.U.A., específicamente).

¿Qué piensa de las comunidades indígenas que viven por allá?

C) ¿Cree usted que la relación que tiene el hombre y la comunidad con la religiosidad debe cambiar?

¿Cree que la religiosidad tendrá un mejor futuro si se le supiera aprovechar y hacer mejor?

¿Cuál sería a su parecer el cambio que necesita hacer la comunidad para tener mejores modos de religiosidad?

Auto adscripción.

Se considera de nacionalidad mexicana _____ Para usted es importante ser mexicano _____ y ser (nombre del grupo étnico al que se dice pertenecer) ___ o indígena. Hay una diferencia para usted entre ser (nombre del grupo étnico al que se dice pertenecer) y los otros que viven fuera de su comunidad. _____

GUÍA DE ENTREVISTA Y CÓDIGO DE CLASIFICACIÓN DE DATOS TEMA TRANSMISIÓN DE CONOCIMIENTOS

Entrevistador:

Datos del entrevistado:

Edad----- Sexo----- Edo. Civil-----

Escolaridad _____ Lengua Indígena _____ Comunidad, Barrio o grupo de pertenencia _____

Familiares en la comunidad o en otra comunidad _____: Hijo (s) ____, Hija (s) ____,

Hermanos ____, Hermanas ____, Padre ____, Madre ____, Abuelos _____

Con quién Vive: ¿Qué parentesco tienen con usted? _____

Tiempo viviendo en este lugar (o comunidad) _____ Ha vivido en otra comunidad _____

Tiene algún cargo en la comunidad y cuál es _____ desde cuando _____

Pertenece a algún grupo étnico _____ cuál _____

Qué ocupaciones tienen _____

I .REPRESENTACIONES SOCIALES. (Asociación de palabras).

Le voy a enunciar varias palabras y usted me dice que le hacen pensar (palabras y/o ideas). Por ejemplo si yo pienso en cerveza, esto me hace pensar en salud, en tabaco y en “fiesta...”, o si yo digo caballo, me hace pensar en animal, transporte, charrería.

Tema: Transmisión de conocimientos

CREENCIAS;

Si yo le digo (Creencia) que le hace pensar _____ repetir la misma frase cambiando la palabra.

Obediencia _____ Dios _____ Ancestros _____ Pensamiento mágico
_____ Mítico _____ Espíritu _____ Pensamiento _____
científico _____ sagrado _____ Transmisión de conocimientos _____

PODER:

Si yo le digo Poder qué le hace pensar_____ Jefe_____
Autoridad_____ control_____ Imposición_____
Abusar_____ Respeto_____ Sabiduría_____
Justicia_____ Legal_____ Escuela_____

TIERRA

Si yo le digo Tierra qué le hace pensar_____ Territorio_____ Familia_____
campesino_____ Abundancia_____ Trabajo _____ antepasados
_____.

Conocimientos de la naturaleza_____

ESTRUCTURA SOCIAL

Si yo le digo _____ Pobreza_____ Presidente municipal_____
Riqueza_____ jerarquía_____

CAMBIO SOCIAL.

Si yo le digo cambio en que le hace pensar_____

II. RELACIÓN DE PROBLEMÁTICAS (especificar según los sistemas de creencias).

Preguntas Abiertas.

Ahora voy a pedirle que responda a las siguientes preguntas. Algunas precisiones:

¿Hasta que edad fue a la escuela?

¿Tuvo educación bilingüe?

¿Qué significa para usted ir a la escuela?

¿Fue o es útil lo que aprendió en la escuela?

¿Qué ha sido más importante para usted lo que aprendió en la escuela o lo que le enseñó su padre, madre o abuelos etc.?

¿Cómo fue su estancia en la escuela (horas de clase, problemas o no para asistir etc.)?

II.1. Transmisión de conocimientos y Poder: nociones generales

¿La gente es más respetada en la comunidad cuando se trata de alguien que fue a la escuela o llegó más lejos que los demás en la escuela?

¿Hay quien lo obliga a obedecer por tener menos años en la escuela?

II.1.1 Creencias de religiones Instituidas.

A) ¿Quién a su parecer nos enseña más sobre la vida? (en orden de importancia. (Dios----- El cura----- la Iglesia Católica-----, ninguno-----).

B) ¿A su parecer que nos enseña la Iglesia para tener mejor relación con el mundo que nos rodea y la gente que nos rodea?

- C) ¿A su parecer los ritos católicos son importantes para un mejor aprendizaje a cerca de la vida?
- D) ¿Hay algún santo, o santa que le haya enseñado algo sobre la vida?
- E) ¿Cree usted que aprendiendo todo lo que La Iglesia no enseña y transmitiendo sus preceptos, estaremos mejor preparados para los peligros y dificultades de la vida?

II.1.2. Creencias Étnicas.

- A) ¿Cree usted que los conocimientos y las tradiciones indígenas nos enseñan más sobre la vida?
- B) Los conocimientos de nuestros antepasados y de la comunidad ¿nos permiten tener un mejor nivel de vida (salud, trabajo, tierra)?
- C) ¿Qué importancia tiene la transmisión de los conocimientos para el mantenimiento de las tradiciones indígenas?

II.1.3. Creencias Racionalistas

- A) ¿Cree que lo que se aprende en las escuelas y universidades es superior al saber indígena?
- B) ¿Cree que deba desaparecer el saber indígena?
- C) ¿Cree que se necesita una gran educación en la escuela para poder gobernar en la comunidad y tomar las decisiones importantes?

II.2. Transmisión de conocimientos y estructura social: nociones generales.

Díganos cómo está constituidos los grupos sociales en su comunidad o territorio, (que enumere las características, las diferencias políticas, económicas, raciales)

¿Cuál es a su parecer las características de la cultura mexicana?

¿Qué es un saber indígena?

¿Qué es un saber mestizo?

¿Qué es un saber criollo?

¿Quiénes saben más, los indígenas, los mestizos, los criollos?

II.2.1. Creencias de Religiones Instituidas

¿Usted cree que debe ser la Iglesia quién deba encargarse de la educación de los niños?

¿Cree usted que la gente comprenderá mejor su vida aprendiendo lo que la Iglesia enseña?

¿Cree que se es campesino, jornalero, patrón o dueño de tierras porque así lo decidió Dios, así lo quiso, o porque uno está en la tierra según lo que sabe de la vida?

¿Se puede cambiar el destino sobre la tierra aprendiendo más o nuestro destino ya está marcado?

Platíquenos: hay diferentes santos que se veneran en los rituales de los espacios sagrados y si estos tienen una jerarquía, explique. ¿Quién es más importante para la transmisión del saber?

II.2.2. Creencias Étnicas.

¿En que consiste la diferencia entre indígenas y mestizos y como se conforman en el territorio?

¿Tiene alguna importancia las divisiones y los cargos en la comunidad según el nivel de educación en la comunidad?

¿Nos podría explicar y contar si tienen alguna festividad que celebre el saber indígena?

¿Qué significa?

¿Hay alguna relación entre el saber que se tiene de los seres humanos y el saber que se tiene de los animales? Es decir, el saber que se tiene de los animales ayuda a saber más sobre los seres humanos.

II.2.3. Creencias Racionalistas

¿A su parecer hay miembros de la comunidad que tienen más conocimiento que otros?

¿Quiénes les va mejor en la vida?

¿Porque se deberá esto, es que acaso saben más que el resto de la comunidad?

¿Quién cree usted que sepa administrar mejor las riquezas de la tierra?

¿Cree que hay diferencia de razas y esto se refleja en el conocimiento que se aprende en la Escuela?

¿Las razas es un problema para el mejor aprendizaje en la escuela?

¿Qué es más importante conocer con los ritos y las fiestas sagradas y conocer el culto que la Iglesia ordena o aprender los valores que la escuela enseña, aprender mejores técnicas y mejor saber moderno y luchar por el progreso de la modernidad?

¿Por qué?

II.3. Transmisión de conocimientos y Cambio social: nociones generales.

¿Cree usted que la comunidad ha cambiado en los últimos años, hasta donde recuerda?

¿Representa para usted un cambio lo que aprende en la escuela y lo que aprende con la familia?

II.3.1 Creencias de Religiones Instituidas.

¿A su parecer ha cambiado su relación con el entorno a partir de los conocimientos de la Iglesia le ha dado, cuéntenos y porqué?

¿Qué conocimientos tiene la iglesia acerca del cambio que hay en las personas, en las comunidades etc.?

¿Cree que Dios enseña por igual a los más pobres y desvalidos?

II.3.2. Creencias Étnicas.

¿A su parecer han cambiado la enseñanza de las tradiciones del pueblo, con respecto al saber indígena?

¿A su parecer es más importante el conocimiento de los santos o el conocimiento de los ancestros para mejor entender la vida?

Hay ritos de paso, ritos de pasar de la niñez a ser adulto

¿Usted cree que la transmisión de los conocimientos debe cambiar constantemente o mantener el modo de aprendizaje?

II.3.3. Creencias Racionalistas

Si ha visitado los Estados Unidos o otros países cuéntenos las diferencias (y si no ha ido cuál es su percepción) y ¿cómo lo ha afectado a usted, que es a su parecer lo mejor de allá?

¿Cree usted que haya sabido más y por qué?

¿Cree que la gente de aquí ha cambiado porqué ha aprendido algo con la gente de los E.U.A.? (Sólo si conoce o sabe de gente que se ha ido a E.U.A., específicamente).

¿Qué piensa de las comunidades indígenas que viven por allá?

¿Cree usted que la relación que tiene el hombre y la comunidad con la transmisión de conocimientos debe cambiar?

¿Cree que la enseñanza tendrá un mejor futuro si se le supiera aprovechar y hacer mejor?

¿Cuál sería a su parecer el cambio que necesita hacer la comunidad para tener nuevas y mejores modos de enseñanzas?

Auto adscripción.

Se considera de nacionalidad mexicana _____ Para usted es importante ser mexicano _____ y ser (nombre del grupo étnico al que se dice pertenecer) ____ o indígena. Hay una diferencia para usted entre ser (nombre del grupo étnico al que se dice pertenecer) y los otros que viven fuera de su comunidad. _____