

**DE LA “CONQUISTA ESPIRITUAL” A LA
“EVANGELIZACIÓN INCULTURADA”:
EL INDIANISMO EN EL MÉXICO
CONTEMPORÁNEO**

*FROM THE “SPIRITUAL CONQUEST” TO THE
“INCULTURATED EVANGELIZATION”:
INDIANISM IN CONTEMPORARY MEXICO*

***Luis Ernesto CRUZ OCAÑA*¹**

Recibido: 16/04/2014

Aceptado: 08/08/2015

¹ Maestría en Estudios Culturales, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma de Chiapas. Correo electrónico: luisruoca@yahoo.com.mx

RESUMEN

En este texto me acerco a la relación entre la religión católica, el Estado y la alteridad – india – desde una perspectiva histórica. Primero desarrollo el proceso de evangelización o conquista espiritual con sus dificultades y limitaciones. Luego abordo tanto las implicaciones político-ideológicas del Estado-nación y sus relaciones armónicas y conflictivas con la religión, como la descentralización del Estado a partir de la inclusión en una lógica neoliberal. Por último, reflexiono sobre el indianismo como propuesta de reivindicación cultural, incluida su dimensión religiosa – evangelización inculturada –, en contra de pretensiones integracionistas o segregacionistas, al acentuar la ambigüedad actual del Estado y los movimientos que dialogan con él.

Palabras clave: México, religión, indianismo

ABSTRACT

In this text I approach to the relationship between Catholic religion, State and-Indian- otherness from a historical perspective. First, I develop the process of evangelization or spiritual conquest with its difficulties and limitations. Then I approach the political ideological implications of the nation state and its harmonic and conflicting relations with religion, and the decentralization of the state by the inclusion in a neoliberal logic. After that, I reflect on indianism like a cultural and identity proposal, including its religion dimension-inculturated evangelization-, against segregationist or integrationist claims, emphasizing the ambiguity of the current state and the moves in dialogue with it.

Keywords: Mexico, religion, indianism.

...catolicismo y nacionalidad [coincidían] en la medida en que pocas expresiones religiosas quedaban fuera del abanico religioso integrado al catolicismo. El catolicismo había marcado las prácticas sociales y las mentalidades desde la Colonia y seguía haciéndolo (Bastian, 1997:42)

INTRODUCCIÓN

¿Cuál ha sido o cómo se ha manifestado la relación entre la religión católica y la alteridad –en este caso india– en México desde el periodo colonial, el proceso de formación del Estado-nación, hasta los tiempos actuales donde se discute tanto la inclusión de un orden neoliberal que debilita la estructura estatal, como de una sociedad secularizada en que la religión, en lugar de declinar, aparece como un fenómeno en crecimiento?

Esta es la pregunta que busco responder a partir de una reflexión de tipo teórica más que empírica surgida de discusiones en torno a la conformación histórica del Estado-nación en México –al considerar el “problema” de lo indio– y sus relaciones paradójicas con la religión católica. Para esto, el texto abarca –de forma breve y sumaria a riesgo de poca profundización– desde el siglo XVI con el comienzo del proceso de la conquista española, hasta las transformaciones de la época contemporánea en cuanto a las formas de organización estatal. Dichas transformaciones incluyen el proceso de recomposición de lo religioso ligado a aspectos que responden a fenómenos de tipo económico, político, social y cultural.

Para esto, divido el texto en tres apartados y una breve recapitulación. El primero tiene como finalidad desarrollar el proceso de evangelización o conquista espiritual en México, incluidas sus justificaciones ideológicas, además de sus logros, dificultades y limitaciones a lo largo de la época colonial. Dicho proceso hizo entrar en diálogo dos “sistemas” de creencias y prácticas distintas que crearon convivencias complejas más que adaptaciones pasivas; aunque predominó un carácter diferencial en regiones del país donde se mostró con menos fuerza, organización y eficacia.

En segundo lugar, abordaré tanto la formación problemática del Estado-nación con sus implicaciones político-ideológicas, sus relaciones con la religión y las discusiones en torno al “problema” de lo indio-in-

dígena²; como la etapa final del siglo XX en que se habla de una “crisis” de los Estados nacionales y sus implicaciones en la aparición de nuevos actores y movimientos sociales y religiosos. La religión que, en principio, acompañó la consolidación de los Estado-nacionales en toda América Latina, pasó luego por un periodo de aparente reclusión al ámbito privado a partir de los intentos de afirmación de una laicidad institucional con sus propias especificidades como en el caso chileno (Serrano, 2008) y el mexicano (Blancarte, 2004). No obstante, hoy ha recobrado una importancia primordial en la gestación de “nuevos” interlocutores con “nuevas” demandas hacia el Estado.

En tercer lugar, presentaré algunas reflexiones acerca del surgimiento del indianismo como propuesta de reivindicación cultural e identitaria levantada en contra de las políticas indigenistas que buscan asimilar e integrar a los “diferentes” a un modelo determinado de sociedad. Dicho movimiento entra en diálogo con un orden neoliberal que, al reconocer la diferencia, construye a sus interlocutores y se equipa con mecanismos para reproducir una lógica basada en el mercado y la libre competencia donde la cultura, la identidad y la religión se emplean como recursos políticos y estratégicos. La propuesta de una evangelización inculturada es una muestra de la lucha por el reconocimiento y aceptación de lo “propio” por parte de los “otros” que han impuesto sus formas de vivir, pensar, creer y relacionarse con el mundo.

Con todo esto, se busca dar cuenta de cómo el Estado mexicano –entendido como orden disputado– ha construido a sus contrapartes, en este caso los ahora llamados “pueblos originarios”, y a su vez es construido por éstos en un juego de tensiones e influencias mutuas. El Estado, en medio de su “crisis” actual, busca justificarse y legitimarse pero, en ese proceso, abre un espacio de ambigüedades que, a pesar de observarse

² En este trabajo se utilizan las denominaciones de “indio”, “indígena” y “pueblos originarios” en un devenir histórico que revela los conflictos en torno a las formas de nombrar al otro, a la alteridad. Actualmente, vocablos como “indio” e “indígena” –que nombraban a los pobladores de las Indias Occidentales o a los moradores antiguos de organizaciones nacionales que los usaban como antecedentes históricos– son considerados, en buena parte de América Latina, racistas y discriminatorios, mientras que hablar de “pueblos originarios” hace referencia a su carácter de comunidad con un pasado histórico vivo y que busca un reconocimiento de derechos colectivos y culturales, más que individuales de tipo social o político (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011).

como problema no resuelto, sirve como fundamento para importantes transformaciones a partir de la participación de otros sectores construidos, pensados y "valorados" como "otros".

LA COLONIA Y LA CONQUISTA ESPIRITUAL EN MÉXICO: ALCANCES Y DIFICULTADES

Hablar de la conquista o el periodo colonial en México, el lapso de comienzos del siglo XVI a principios del XIX, hace necesario referirnos a la evangelización y los procesos religiosos producidos en el intercambio –que implicó cierta horizontalidad en la relación, más que mera imposición y aceptación pasiva– entre españoles e indios. La conquista no fue el precedente obligado de los impulsos evangelizadores que buscaban la conversión de los indios al cristianismo, sino que hubo una relación simbiótica entre ambos procesos. La primera "estuvo seguida de cerca por la conversión, y tanto desde la perspectiva española como desde la indígena, hubo una conexión entre ambas" (Gibson, 1990:161).

Existió un carácter unificado y de apoyo mutuo entre la conquista militar y la conquista espiritual, aunque también se generaron intensos debates en torno a la naturaleza humana de los indios recién "descubiertos" y la legitimidad de la ocupación española. Los indios, al fin y al cabo, debían ser incorporados a la sociedad colonial como vasallos cristianos de la monarquía. Pero la cuestión no es sólo por qué ambas conquistas se dieron juntas, sino qué planteamientos estaban detrás de un proceso de ocupación con implicaciones más allá de la transformación de las estructuras político-económicas y la subordinación de un territorio a otro. Dicha transformación requería también un cambio en el sistema de representaciones y prácticas socio-religiosas que organizaban las formas de percibir, experimentar y actuar en y sobre la realidad.

Como fundamento de la ocupación de nuevos territorios estaba la máxima "universal" de que el Papa y la Iglesia Católica eran dueños del mundo conocido y no conocido, tal como se había instaurado en las Bulas Papales y el Derecho Canónico. Tenían potestad para disponer y poseer todo lo que hubiera en los territorios, incluidas las poblaciones que habitaban ahí. La "doctrina del descubrimiento" no sólo era una preten-

sión de expandir rutas comerciales para monopolizarlas, sino un “noble” afán por cristianizar al mundo; cristianización que conllevó la necesidad de hacer una “guerra justa” contra los “infeles” (Gonella, 2010). La meta última: dar a conocer la religión “verdadera”, sus enseñanzas, prácticas y valores para beneficio de la humanidad entera.

Lo anterior permite observar las razones que impulsaron, tanto a la Iglesia a través de los misioneros de diversas órdenes religiosas –franciscanos, mercedarios, dominicos, agustinos, jesuitas y capuchinos –como a la organización política, a poner atención a la labor de evangelización. Mientras los misioneros fueron los agentes enviados al campo, la organización política de carácter monárquico asumió también su papel como agente misionero preocupado por la conversión de la población india. Aunque este trabajo aparentemente conjunto no limitó la aparición de tensiones entre ambas partes.

A modo de ejemplo, como Roma –lugar donde se concentra la dirección de la Iglesia Católica– no tuvo un órgano central para dirigir las misiones hasta 1622, el Papa encargaba a los Reyes el trabajo de evangelización. A partir de la formulación de la teoría del vicariato regio en 1765 se sometió la Iglesia a la autoridad del Rey. Dicho patronato fue uno de los motivos por los que los reyes españoles se opusieron al establecimiento de un nuncio del Papa en América, pues con esto se limitaba la libertad de la Iglesia y la Santa Sede frente al Rey (Marzal, 1999).

El Rey, como representante de la monarquía, podía presentar personas, cobrar diezmos, autorizar el envío de misioneros y la construcción de templos –funciones que eran propiedad exclusiva de la Iglesia–, aunque esto lo hacía poseer otras obligaciones como pagar a los eclesiásticos, sufragar viajes y viáticos de expediciones misionales, etcétera. Aún en medio de la tensión entre la Iglesia y la organización política, ambas se aprovecharon de la otra y se influyeron mutuamente para instaurar un régimen de poder.

Mientras la organización colonial instauraba un régimen político y religioso desde la estructura a nivel macro, fueron los misioneros de las órdenes religiosas quienes se encargaron de propagar el cristianismo a través del trabajo pastoral y de la transmisión de la tradición a nuevos misioneros. Ellos fueron los “conquistadores espirituales”, puesto que entraron en contacto directo con la gente, sus lenguas, sus formas de vi-

vir y relacionarse con la realidad. Encuentro que no fue sencillo porque implicó varios intercambios, negociaciones y conflictos entre discursos y prácticas socio-religiosas a veces contradictorias y, otras veces, aparentemente similares.

El proceso de evangelización no sólo apoyó el proceso colonial sino que lo justificó ideológicamente al convertirse en una obligación moral de trascendencia eterna que buscaba mostrar y guiar a los indios por el camino "correcto" de la salvación a través del catolicismo. Las transformaciones en la estructura social necesitaban una mutación en las formas de percibir y vivir el mundo. Sin embargo, prevalecían distintos modos de concebir a los "otros" recién "descubiertos" que no poseían el conocimiento del único y verdadero Dios, y de la religión por Él establecida (Marzal, 1999).

En este sentido, las concepciones de los misioneros acerca de los receptores de su acción evangelizadora eran divergentes y, por lo tanto, impactaban en las estrategias que adoptaban para su realización. Unos optaron por una imposición violenta que propició la destrucción de templos, la aniquilación de símbolos y códices, la extirpación de idolatrías, la eliminación de sacrificios humanos y otras prácticas consideradas "diabólicas", o el castigo a los rebeldes con el fin de eliminar los discursos y prácticas indias (Gibson, 1990). Otros eligieron una evangelización más pacífica y conciliadora que, aunque no aceptaba por completo las formas religiosas de los nativos, tampoco las rechazaba tajantemente. Trataban de encontrar paralelismos y puntos de encuentro, más que zonas de inflexión o contradicciones irreconciliables.

Estas estrategias de evangelización se fundaban en concepciones contrapuestas de la alteridad. La primera buscaba realizar una suerte de limpieza o aculturación total, esto es, hacer *tabula rasa* para luego fomentar la "verdadera" religión. Se visualizaba a los otros como apóstatas, es decir, gente que conocía al verdadero Dios pero que, por decisión propia y desobediencia consciente, lo habían negado y seguido el camino del mal. Pero, ¿cómo pensar en los otros como apóstatas si no habían escuchado el mensaje de salvación impuesto por una estructura religiosa histórica y contextualmente construida? La única forma era pensar en una evangelización previa producto de alguno de los apóstoles instituidos en tiempos de Jesucristo.

La segunda concepción trataba de ser más tolerante con las creencias de los "otros", aún con la idea de que debían ser cambiadas porque

no adoraban al verdadero Dios. Aquí los “otros” eran visualizados como infieles con alma y, por ello, merecían respeto y reconocimiento –tensión en la que se circunscribió el famoso debate de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas– (Fernández Buey, 1992). No era posible aniquilarlos sin faltar a los preceptos de la religión. No conocían a Dios y estaban equivocados porque habían sido engañados por el Diabolo. Siendo así, se podían encontrar lugares comunes o utilizar la religión prehispánica para reforzar las enseñanzas cristianas (Ruz, 2002).

La búsqueda de paralelismos o rasgos comunes para explicar la religión católica no se llevó a cabo únicamente por motivos pedagógicos, sino como estrategia para reproducir sus dogmas a personas que parecían no entender o asimilar los preceptos divinos. Se encontraron prácticas o símbolos parecidos como el bautismo, la confesión, el matrimonio y la cruz con los que comenzó un intercambio de elementos entre la fe cristiana y la “pagana”. Los indios podían mantener una posición más cercana al politeísmo a través de aceptar ciertas creencias y prácticas católicas como parte de su religiosidad. Elementos de la fe cristiana católica se incorporaban desde su perspectiva particular, esto es, a partir de encontrar los modos de adaptar las nuevas enseñanzas sin, por ello, olvidar sus propias formas religiosas (Gibson, 1990).

El proceso evangelizador puede visualizarse como un encuentro entre dos entramados de discursos y prácticas socio-religiosas que, a pesar de sus oposiciones, hallaron rasgos más o menos semejantes que fueron incorporados como estrategias de resistencia, matización u ocultación de tensiones. Dichos entramados, pensados regularmente como “sistemas”, se fundaban en “cosmovisiones” diferentes, surgidas de relaciones de poder que tienden a imponer y naturalizar determinadas “visiones del mundo” con exclusión de otras, cada una con modos opuestos de valorar la vida y la muerte, de percibir a la persona y su relación con lo bueno y lo malo, de apreciar la organización comunal, de comprender el paraíso o un mundo mejor ligado a ciertas acciones para alcanzarlo (Ruz, 2002).

En este encuentro no se llevó a cabo un mero sincretismo entre esos “sistemas”, es decir, una fusión de elementos en un todo integrado y coherente, sino que se generaron estrategias por parte de los indios con el fin de mantener sus discursos y prácticas pero, al mismo tiempo, evitar ser reprendidos por los conquistadores. En palabras de De Certeau (2003:

XLIII), “subvertían [las acciones rituales, las representaciones y las leyes] no mediante el rechazo o el cambio, sino mediante su manera de utilizarlas con fines y en función de referencias ajenas al sistema del cual no podían huir”. Entre estas estrategias de apropiación y de resignificación se encuentran la permanencia y adoración de sus deidades escondidas detrás de los dogmas promulgados por el catolicismo, tal como observa Gruzinski (2000) al analizar las expresiones pictóricas, narrativas, de danza, música y prácticas religiosas, así como su papel en la generación de un proceso de mestizaje fructífero.

La religiosidad producida mantuvo un carácter complejo en que convivieron dos “sistemas” sin mezclarse completamente hasta perderse uno en el otro, ni llegar a ser totalmente indiferenciables, tal como indica Viqueira (1997) en su análisis de las rebeliones indígenas en Chiapas. No todo fue erradicación o dominación absoluta. Se gestaron estrategias de resistencia y apropiación que revelaron el carácter activo de las poblaciones nativas, más que el puramente receptivo. La “conquista espiritual” no fue completa ni homogénea, dio lugar a una serie de interpretaciones o traducciones de un “sistema” socio-religioso impuesto. Fue un intercambio reinterpretado a cada momento, según el contexto, el tiempo y las necesidades sociales.

El catolicismo ha sido y continúa siendo una religión interpretada y reinterpretada constantemente. Fue y es vivida nominalmente, esto es, se utiliza el nombre “católico” como referencia al sistema religioso “tradicional”; pero, en la práctica, existieron y existen una multiplicidad de rasgos indios y populares, así como maneras diversas de adscripción sin estar del todo comprometido con su doctrina (De la Torre, 2006).

En el caso de los pueblos indios los sistemas de cargos, las celebraciones al santo patrón, las peregrinaciones, las relaciones con sus tierras y lugares de cultivo, etcétera, son muestra de dichas reinterpretaciones. Estos hechos no son meros productos de tradiciones mesoamericanas ni simples imposiciones coloniales, sino que surgieron de la amalgama problemática entre las formas religiosas de los “sistemas” en aparente confrontación (Taylor, 2003: 209 y ss.). Aquí se encuentra la religión desde la vivencia y experiencia cotidiana, pero también aparecen las tensiones y disputas de poder en torno al establecimiento de un conjunto de discursos y prácticas socio-religiosas que, a fin de cuentas, son históricas y cambiantes.

El catolicismo no fue ni es vivido o percibido de manera unívoca. En algunos espacios se manifestaron mayores resistencias que impulsaron rebeliones, tal como sucedió en poblaciones indias de Chiapas donde el número de misioneros fue demasiado precario y con poca organización (Lisbona, 2005). El clero local que, en el siglo XVI funcionaba dentro de la encomienda, encontró su extensión, multiplicación y esparcimiento en el mundo indio con el asentamiento de las cofradías que, aunque impuestas, fueron resignificadas como instancias de apoyo en cuestiones socio-religiosas (Ruz, 2003).

Es durante el siglo XVII cuando comienzan a suscitarse problemas sobre cómo mantener el proceso de evangelización, de modo que lo económico cobra fuerza y, aunque en sus comienzos representó una institución que ayudó de múltiples formas a los indios, con el paso de los siglos –sobre todo en el XVIII y XIX– se convirtió en un espacio que recibió severas críticas y procesos de reformulación desde el Estado y desde la población india (Ruz, 2003; Palomo, 2004).

A pesar de las diversas problemáticas que enfrentó el proceso evangelizador en México, se logró instaurar un catolicismo que dotó desentido a los acontecimientos de la vida individual y, más aún, la colectiva. La religión se convirtió en un principio organizador de la vida social y moral que tuvo gran influencia y participación en los movimientos independentistas y de construcción de los nuevos Estados-naciones no sólo en México, sino en América Latina (Bastian, 1997).

LA RELIGIÓN DESDE LA INDEPENDENCIA HASTA LA ENTRADA DEL ESTADO NEOLIBERAL. “SECULARIZACIÓN”, FORMACIÓN Y “CRISIS” DEL ESTADO-NACIÓN

Al cabo de tres siglos de colonización española comenzó a gestarse entre diversos sectores de la población un malestar hacia la subordinación española. Esto impulsó una lucha por lograr la independencia política aunque no una independencia religiosa con respecto a España. El malestar se dirigía hacia la subordinación política pero no tocaba el instrumento ideológico que fomentó ciertas formas de sumisión en cuanto a los modos de

vivir y relacionarse en y con la realidad. Instrumento ideológico que había sido apropiado de múltiples modos por las poblaciones indias y populares.

El movimiento independentista de principios del siglo XIX –promovido principalmente por los criollos, pero con apoyo de grupos campesinos e indios– fue apoyado desde y por el clero, incluso con el uso de símbolos que habían sido apropiados por los indios y los sectores populares. Entre estos símbolos se encontraba la Virgen de Guadalupe asociada, según Blancarte (1992b), con la imagen de la Tonatzin o diosa madre que “se complacía en prestar protección a la comunidad” (Martínez Gil, 2000:23). Como indica Gruzinski (1995: 205), la guerra de Independencia implicó el conflicto entre dos “imágenes marianas” que asumieron posiciones contrapuestas: “la Guadalupeana para los insurgentes y la Virgen de los Remedios para los realistas”.

Tras el logro de la Independencia, luego de poco más de diez años de una cruenta lucha armada, se promulgó la Constitución de 1824. En ella se establecía que “la religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica apostólica romana” (Blancarte, 2004:48), con lo que se observaba su carácter de religión exclusiva y garante de la identidad nacional. El catolicismo y sus jerarquías institucionales parecieron quedar en un lugar privilegiado aunque, después del gobierno de los Borbones y las reformas de carácter ilustrado que buscaban secularizar la sociedad a partir de luchar contra los excesos y las supersticiones del mundo indígena y de los medios populares, la religiosidad había sufrido una transformación en cuanto a sus objetos de culto, sus imágenes y manifestaciones rituales (Gruzinski, 1995; Cuenya, 2010).

La necesidad de emancipación política no pasó, en el momento de la Independencia, por el tamiz de la emancipación religiosa. Sin embargo, el sucesivo proceso de separación entre la Iglesia y el Estado estuvo ligado a conflictos suscitados en Europa entre el poder espiritual del Papa y el poder temporal de los Reyes, sobre todo a raíz de las disputas en cuanto al problema de las investiduras que confrontaban la religión con la monarquía. El periodo de la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial –siglos XVIII y XIX– generaron dinámicas sociales, políticas, económicas e ideológicas diferentes que, con el paso del tiempo, impactaron en un intenso proceso de transformación de lo sagrado hacia lo secular (Hobsbawm, 2009).

El punto más alto, antes ligado a la idea de Dios y su garante institucional, lo alcanzó la razón humana –aunque, para muchos, característica de la extensión de la divinidad en el ser humano– y la idea del progreso económico y técnico. En la sociedad se intensificó el proceso de especialización y separación de esferas –incluido lo público y lo privado–, así como de “desencantamiento del mundo” (Weber, 2010: 49 y ss.) donde los sistemas simbólicos integradores como la religión comenzaban a declinar. Este fenómeno denominado secularización ha manifestado tener, hasta el día de hoy, múltiples facetas (Blancarte, 1992b).

La doctrina del liberalismo, producto de los acontecimientos de los siglos XVIII y XIX, representó un punto de vital importancia para buscar la transformación del Estado y, de forma indirecta, afectar el lugar privilegiado de la Iglesia. El liberalismo se fundó en planteamientos como: el contrato social, el gobierno regulado por la ley, la sumisión a la constitución y la ley, el igualitarismo, el anticomunitarismo y anticorporativismo, la división de poderes, el individualismo (derechos individuales y ciudadanía), la soberanía popular, la democracia, entre otras (Mallon, 2003). Con estos planteamientos, la religión fue convirtiéndose en un obstáculo que debía ser, en la medida de lo posible, superado para el avance en el proceso de construcción de los Estados-nacionales en gran parte de América Latina, incluido ahí México. El tema de Dios y la religión vino a convertirse en algo problemático y punto de ataques diversos (Serrano, 2008).

En el caso mexicano, después de 1833, año en que el político liberal Valentín Gómez Farías abolió el diezmo como contribución obligatoria, se empezaron a remover muchos de los cimientos de la religión tanto en el imaginario social como en el político. Pero esto no significó su desaparición, sólo cierto aislamiento que ya había sido iniciado, aunque con poco impacto, con las Reformas Borbónicas en la segunda mitad del siglo XVIII (Cuenya, 2010). El trayecto de casi tres décadas desde las primeras Reformas Liberales de Gómez Farías, alcanzó su punto más álgido con las Leyes de Reforma entre 1855 a 1861.

En 1855 se suprimieron los fueros del clero y del ejército al instaurar la igualdad formal de todos los ciudadanos ante la ley (*Ley Juárez*); en 1856 se llevó a cabo la desamortización de los bienes eclesíasticos (*Ley Lerdo*); en 1857 se estableció la regulación de los derechos parroquiales y la libe-

ración de los pobres, además que el registro civil y administración de los cementerios pasó a ser propiedad del Estado (*Ley Iglesias*) (Rosas, 2010).

En este sentido, “la Constitución mexicana de 1857 y las Leyes de Reforma que la complementaron representa[ro]n el documento político que ejemplifica[ba] esta voluntad de hacer regresar a la iglesia católica a las sacristías y a la privacidad de las conciencias” (Bastian, 1997:35). Se pasaba de una religiosidad barroca más efervescente y pública, a una religiosidad ilustrada más oculta y privada (Gruzinski, 1995). En dichos documentos, y en la siguiente Constitución de 1917 –producto del movimiento de la Revolución–, se abogó ya por la libertad de cultos, hecho que comenzó a menguar el dominio del catolicismo sobre el imaginario social y político nacional, además de que abrió el camino a la pluralización religiosa del siglo XX.

No obstante, la libertad de cultos no era producto del “acrecentamiento de la tolerancia social, sino de una circunstancia política que conduce a la identificación de ésta con la separación entre el Estado y la Iglesia Católica” (Blancarte, 2004:49). En otras palabras, el reconocimiento constitucional no implicó, por mucho tiempo, la apertura y respeto hacia otras formas de religiosidad, sobre todo de tipo protestante, sino que el reconocimiento tuvo un carácter de reafirmación política del distanciamiento esperado entre la organización política estatal y la organización eclesial.

A pesar de todos los intentos realizados entre 1857 y 1917, con una fase intermedia de un “estado corporativista” de talante conservador durante el gobierno de “Porfirio Díaz” (Martin, 1990: 93), no fue posible impedir el fortalecimiento de la Iglesia Católica. Sin embargo, sí implicó cierta marginación de lo religioso de la esfera social y la formación de una endeble cultura católica en el país. Las medidas de laicización promovidas en México durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX no llegaron a completarse en la medida que no existía una mentalidad secularizada en los sectores más amplios de la población (Blancarte, 2004).

En este contexto postrevolucionario de ambigüedad apareció el movimiento anticlerical que, según Lisbona (2005), no fue sólo una apuesta jurídico-política sino también ideológica. Es decir, no fue un movimiento que buscara la mera separación de la Iglesia y el Estado, incluida la extracción de los bienes y privilegios de la primera, sino fue también una estrategia para incluir a los indios y sectores populares en el proceso de

modernización que buscaba civilizar y generar el progreso económico en el insipiente Estado-nación. Esto fue una continuación del proceso ilustrado mediante el cual se buscaba combatir los fanatismos y supersticiones propios de la mayor parte de la población.

La Iglesia era considerada para ese momento como enemiga de la transformación social y política, una rémora del pasado o un contrapoder. Jugaba un papel de articulador de ideas que estorbaba a un proyecto ideológico que buscaba transformar profundamente al país (Blancarte, 1992: 29 y ss). Detrás del anticlericalismo se encontraba un proceso de reorganización de la sociedad que tendía a la instauración de un Estado-nación unificado que tenía como uno de sus objetivos integrar y asimilar a los “diferentes”.

Luego de estos esfuerzos anticlericales, con las guerras cristeras (1926-1929) como sus contrapartes, se intensificó el proceso de formación del Estado-nación en México. En términos sociopolíticos, la separación Iglesia y Estado solamente influyó en que el catolicismo no se convirtiera en la religión de Estado. No obstante, se perpetuó un Estado eminentemente religioso, a tal grado que la libertad de cultos sólo comenzó a surtir efectos en una diversificación de la oferta religiosa a partir de 1950 cuando se reveló la diversidad de movimientos religiosos no sólo no católicos, sino aún dentro de su misma estructura (Bastian, 1997).

México no fue solamente un Estado-nación donde el catolicismo permanecía como la religión oficial, o al menos tradicional, sino también uno en el que el mestizaje apareció como el rasgo esencial no sólo en términos raciales sino en la producción de formas de pensar y vivir (Gruzinski, 2000). La nación y su identidad se construyeron a partir del recuerdo de un pasado común: una tradición indígena precedente. Esta añoranza por un pasado prehispánico fue la justificación para crear una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) y, a la vez, mantener excluidos y marginados a quienes, aunque parte del pasado, ya no formaban parte del presente de la nación. En este sentido, sólo podían adoptar una de dos posturas: integrarse al proyecto modernizador o permanecer al margen de él (Gros, 2002).

El Estado-nación, como constructo moderno, adoptó una serie de políticas que tenían como finalidad integrar a los “otros” en un intento de homogeneización y unificación bajo una misma lengua y, aunque menos evidente, una misma religión, contrario a la heterogeneidad que caracterizaba a los grandes imperios del pasado (García-Ruiz y García, 2003). De este

modo, el Estado-nación aparece como un producto cultural que requiere de una construcción imaginaria para su propia legitimación como marco de posibilidad presente. Su carácter de constructo cultural producido por ciertas formas de imaginación que buscan dar sentido a una comunidad es lo que la dota de un carácter permanentemente disputado (Escalona, 2011).

A pesar de su carácter disputado, intenta perpetuarse como una tendencia centralizante cuyo fin es la normalización de sí mismo y de los otros a partir de la ejecución de acciones gubernamentales estables y duraderas (Yúdice y Miller, 2004). Pretende producir, gestionar y conducir técnicamente los territorios, aunque ese orden estructural impuesto es siempre negociado y resignificado en la práctica cotidiana (Escalona, 2011).

Sin embargo, ligado a situaciones y tendencias globales, inició a partir de la década de los 80's un proceso de desmantelamiento progresivo del Estado-nacional basado en el modelo keynesiano de un Estado de Bienestar Social instaurado entre los años 30's y 40's. Este modelo dirigido hacia la dotación de servicios públicos a la población comenzó a ser sobrepasado por un orden neoliberal que impactó en la disminución de la soberanía y la degradación de las fronteras.

Esto implicó la “crisis” –entendida más como transformación que como declive– del Estado-nación en un contexto de crecimiento y expansión de la economía de mercado. Este tipo de economía se basa en la privatización y liberalización, la mutación de los mecanismos de decisión política que abogan por la descentralización estatal, la modernización del sector público y el enaltecimiento de lo privado, el surgimiento de dispositivos de evaluación de políticas públicas, la pérdida del control directo sobre la información, etcétera (Alonso, 2005).

El Estado neoliberal no buscó la integración y/o la asimilación de los “otros” con el afán de alcanzar su modernización, sino que generó otras estrategias que reconocieron la diferencia, instaurándose como un Estado multicultural que, a lo sumo, homogeneiza la heterogeneidad. Reconoce la diversidad pero, a su vez, la agrupa en una sola población, la segmenta y la construye como interlocutor. Genera mecanismos más complejos y/o “perversos” de control sobre las comunidades, aunque produce mayores ambigüedades al abrir espacios donde se suscitan pérdidas y ganancias tanto para el Estado como para sus interlocutores. A pesar de que no se observan ganancias materiales, sobre todo para el caso de los indígenas,

existen avances en cuanto al empoderamiento simbólico (Gros, 2002).

En estos espacios de ambigüedades, los pueblos indígenas parecen tener mayor injerencia en la organización estatal pero, al mismo tiempo, se introducen en la lógica del mercado. Logran hacerse más visibles y “superar” las circunstancias de ventriloquía –alguien que hablaba por o a través de ellos– de las que habían sido objeto al negar sus derechos de expresión propia (Guerrero, 1997). Se introducen en una negociación e intercambio constante con la organización del Estado nacional. Emplean la cultura y la etnicidad como elementos y recursos de carácter político. Establecen alianzas estratégicas que les permiten reinventarse a sí mismos en diálogo con sus tradiciones reconocidas y valoradas como ancestrales, aunque no necesariamente sea así.

En este contexto surgen nuevos actores y movimientos sociales como el étnico con demandas específicas por la tierra, la identidad cultural, la participación política, etcétera (Stavenhagen, 1997; Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2011). Al interior de este contexto de cambio y complejidad política, económica y social aparece el indianismo como una de esas propuestas de reivindicación étnica y cultural desde los propios pueblos indígenas, que se coloca en paralelo al indigenismo entendido como propuesta política de integración desde el Estado-nación.

INDIANISMO Y “EVANGELIZACIÓN INCULTURADA” EN TIEMPOS DE “SECULARIZACIÓN” Y DESCENTRALIZACIÓN DEL ESTADO

A partir de lo anterior, es posible hablar de dos tipos de políticas promovidas por el Estado mexicano, con ciertas semejanzas en otros países latinoamericanos, en gran parte del siglo XX. Políticas que no han logrado sus metas planteadas. Las primeras responden a un Estado benefactor y paternalista que buscaba la modernización. Son las políticas denominadas *indigenistas* –principalmente en las décadas de los treinta a los setenta– porque describen al público al que se dirigen con pretensiones de incorporarlo e integrarlo a un modelo de nación que no responde a sus intereses ni escucha sus voces y demandas. Es un modo de ideología

racial del mestizaje ligado a un patrón en que la población indígena es recluida y empleada sólo como memoria del pasado –nostalgia romanizadora–, no como un sector a ser considerado para la construcción del presente ni el futuro de la nación (Saldívar, 2008). Los indígenas son sólo un pre-texto para la consolidación de una nación que no responde por ellos, sólo los usa como objeto de legitimación propia.

Las políticas posteriores, denominadas *multiculturales* –décadas de los ochenta en adelante– y ahora *interculturales*, responden a un Estado neoliberal que fomenta el reconocimiento de la diferencia. No se esfuerza por la modernización económica homogénea, sino por la desregulación del mercado en el que lo importante es la competencia entre actores sociales de acuerdo con sus recursos. Pero dicho reconocimiento no es más que un mecanismo para hacer que las poblaciones marginadas ingresen al mercado y generen sus propios recursos para promover alianzas estratégicas. Los indígenas son clasificados como un grupo homogéneo –obviando otras diferencias como el género, la edad, la religión, entre otras– con la finalidad de construirlos a manera de un interlocutor que justifica y legitima la lógica de un Estado que privatiza y descentraliza sus procesos, al crear condiciones o sensaciones de “libertad”.

Con todo, estas políticas estatales de orden neoliberal abren un espacio de posibilidades para minarlo desde dentro. Se constituye en un Estado con menores intenciones de integración interna que requiere de sus contrapartes para dotarse de sentido (Gros, 2002). Los indígenas que habían permanecido excluidos, entran al juego del mercado, ponen en la mesa sus recursos –formas de vivir y relacionarse en y con el mundo– y tratan de dialogar con los “otros” o mostrar sus diferencias étnicas creando modelos propios de existencia en un ambiente de competencia.

Mientras el indigenismo constituyó una estrategia desde el Estado para asimilar a los indígenas y, en este proceso, desaparecer o disminuir las diferencias en busca de una nación y una identidad homogénea y unificada; el multiculturalismo abre un cerco para que los indígenas generen sus propias estrategias con el fin de reivindicar su cultura y su identidad. Se hacen más visibles y, con eso, pueden fomentar un movimiento indianista que busca remover las estructuras de desigualdad creadas por una propuesta de orden estatal que niega otras formas de ser y vivir en el mundo (Walsh, 2006).

En síntesis, el indigenismo es una forma de administrar la identidad india –pensada como una entidad esencial e inamovible– por parte de los no indígenas y confinarla para evitar que obstaculice el proceso modernizador que responde a criterios de vida diferentes. Por su parte, el indianismo es un proceso identitario de construcción de sentidos propios en constante negociación y disputa con los otros, esto es, un proceso político administrado por los propios indígenas en colaboración con personas e instituciones no indígenas con las que han establecido alianzas estratégicas de acuerdo con intereses comunes (Gil, 1997).

El indianismo, aunque no parece haberse constituido como un movimiento totalmente organizado sino como una reacción de actores aislados, ha avanzado ampliamente en la medida que ha luchado por el reconocimiento de su causa a partir de demandas más o menos parecidas, además que ha empezado a tratar de edificar sus estrategias y generar sus propios recursos para posicionarse de forma diferente ante la lógica del Estado neoliberal.

Como ejemplo de estas formas de reemergencia étnica experimentada en toda América Latina cabe señalar una serie de presupuestos discursivos retomados por intelectuales indígenas y no indígenas que han impulsado propuestas político-culturales como la “suma qamaña” entre los aymaras de Bolivia y Chile, la “sumakkawsay” entre los kichwa en Ecuador, el “tekoporãotekokavi” entre los guaraníes de Paraguay y Argentina, o el “lekilkuxlejal” entre los tzotziles y tzeltales en México, para poner de manifiesto “otra” forma de organización social basada en una lógica de (con)vivencia diferente (Paoli, 2002; Albó, 2009; Hidalgo y cols., 2014). Estas nociones son empleadas como banderas de lucha contra el orden estatal y el modelo capitalista-desarrollista, al enfatizar el “bien o bien (con)vivir” antes que el “vivir mejor” que conlleva una búsqueda ilimitada por el bienestar y el progreso sin importar el cómo. El desarrollo económico-tecnológico justifica tener que hacer un uso eminentemente instrumental de los semejantes y la naturaleza.

A diferencia de ese “vivir mejor” que justifica la ideología o el discurso del desarrollo, el “bien (con)vivir” remarca el retorno a un conjunto de valores ancestrales propios de los pueblos originarios de toda América, minusvalorados en el proceso de conquista militar y espiritual. Busca retornar al sentido comunitario de la vida, a la visión respetuosa

de la naturaleza, al carácter interactivo de las dualidades, al diálogo como ingrediente imprescindible para el consenso y la toma de decisiones, al predominio de la palabra y la tradición oral, a la anteposición de los valores a los conceptos, a la idea del bien limitado, entre otras. Posiciones frente al mundo y frente a los otros, presente en pueblos tanto de la zona andina en Sudamérica como en el área mesoamericana en México y parte de Centroamérica (Taussig, 1993; Llamazares, 2006; Gallardo, 2007).

En suma, estas propuestas promueven, desde perspectivas filosóficas, antropológicas y políticas, el regreso hacia la cosmovisión, valores y símbolos propios de los indígenas o pueblos originarios, esto es, el reconocimiento de que otro mundo es posible y que requiere voltear los ojos hacia el pasado en lugar de colocarlos en el horizonte destructivo e individualista del capital y del mercado. En este sentido, estas formulaciones se convierten en banderas de lucha contra el modelo de desarrollo hegemónico, proponiendo no un desarrollo alternativo –llámese sostenible o sustentable– sino, primordialmente, una alternativa al desarrollo, es decir, otra forma de habitar en el mundo y con los otros (Escobar, 2012).

Ligadas a estas propuestas político-ideológicas –“Suma Qamaña” o “LekilKuxlejal”– que dan cuenta de “otra” manera de existir, surgen posiciones que abogan también por “otro” modo de vivir y experimentar la religiosidad o espiritualidad que, por varios siglos, ha sido mediada e influida por un catolicismo impuesto y “aculturador” en muchos aspectos. Una “nueva” religiosidad que reconozca a las culturas, no como obstáculos a la “verdadera” religión, sino como *semillas del Verbo* –reminicencias del cristianismo en las culturas arcaicas– y cuyas cuestiones primordiales sean: “¿cómo se lee la cultura india desde la Biblia y cómo se lee la Biblia desde la cultura india?” (Lozano, 2001:164).

Con esto se busca tanto la reivindicación como la revitalización de la cultura, ya sea a través de la creación de una amalgama más respetuosa, abierta y dialogada entre valores, creencias y prácticas cristianas e indígenas, por un lado; o, por otro, un retorno a lo propio que conlleve la deseangelización y la extirpación de valores, creencias y teología occidentales (Gil, 1997). Requiere reconocer, primero, que ambos “sistemas” son válidos y están al mismo nivel a pesar de sus diferencias. Esto implica la negativa de imponerse uno sobre otro. Tendencia que había comenzado a abrirse a partir del Concilio Vaticano II cuando “la Iglesia Mexicana

[entre otras en Latinoamérica (Dussel, 1992)] sufrió transformaciones importantes que habrían de afectar en diversos sentidos su actuación futura” (Blancarte, 1992: 203), esto es, los nuevos rumbos que se trazarían con la adopción de una teología más relacionada con el pueblo oprimido: la teología de la liberación. Un ejemplo de ello es el caso de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México con la participación del obispo Samuel Ruiz García (Ríos, 2002).

El proyecto de una inculturación del evangelio o “evangelización inculturada” es un esfuerzo por encarnar el evangelio en las culturas, no sólo tomando una postura por el oprimido, sino reconociendo en qué medida sus presupuestos vitales pueden ofrecer otras maneras de ver el mundo. Reconocer que los preceptos bíblicos no son preceptos sin historia o contextos espacio-temporales que pueden ser retomados acriticamente, sino que pueden y requieren ser pensados y apropiados desde las culturas propias. Cada una de ellas tiene resquicios, raíces y semillas de lo divino. Por tanto, se trata de dialogar y dar espacio a formas “otras” de experimentar la religiosidad y de acercarse a la vivencia de la divinidad, así como a maneras distintas de relacionarse en y con el mundo (Irrarázabal, 1998).

Como se señaló en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo (1992), lugar donde comienza a hablarse de “evangelización inculturada”, se busca

ofrecer el Evangelio... valorando su palabra a través de un diálogo respetuoso, franco y fraterno y esforzarnos por conocer sus propias lenguas. Crecer en el conocimiento crítico de sus culturas para apreciarlas a la luz del Evangelio. Promover la inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones... Acompañar su reflexión teológica respetando sus formulaciones culturales (Gil, 1997:396).

Una religiosidad fundada en una “evangelización inculturada” tiene como finalidad transformar no sólo el sistema de creencias y prácticas, también las jerarquías y los modos de proceder institucionales. La experiencia religiosa tiene que encontrar otros cimientos. Es así que las propuestas de la denominada “Teología India”, esfuerzo colectivo en distintas partes de América Latina (Gorski, 1998), ha impactado en las estructuras tradicionales u ortodoxas del catolicismo. Ha promovido la

gestación de Pastorales Indígenas e Iglesias Autóctonas que promueven no la homogeneidad, sino la heterogeneidad aún dentro de una religión institucionalizada. No la integración, sino un diálogo en el que su palabra sea escuchada y tomada en cuenta. Tal es el caso de la nueva pastoral indígena en las cañadas tojolabales en Chiapas, México (Valtierra, 2012).

Pero, ¿cuáles son los retos o las dificultades contra las que se enfrentan en la actualidad? La introducción de un Estado neoliberal provoca que, al liberar el mercado, el orden estatal se desregularice y ceda parte del proceso de toma de decisiones a la libre competencia de la oferta y la demanda. Se lleva a cabo una descentralización del Estado en la medida que ya no representa el principal agente de ordenamiento social. Cede su lugar al mercado, de modo que aún la cultura e identidad indígena puede convertirse en un producto para la comercialización y la venta (Yúdice, 2002).

El Estado, entendido como orden disputado con tendencias automáticas siempre inconclusas (Escalona, 2011), abre una brecha al reconocer a los “diferentes”, les deja entrar a una lógica del mercado en la que tendrán que competir con todos sus recursos. En un Estado donde la lógica del mercado cobra mayor trascendencia, aún la religión es influida. Se da un tránsito “de una economía religiosa de monopolio a una economía religiosa de libre competencia y a una desregulación del campo religioso” (Bastian, 1997:85). Es decir, ya no persiste un ordenamiento único desde una institución religiosa que mantiene el poder, sino que se abre el abanico de posibilidades de tal forma el campo religioso se hace cada vez más complejo y fragmentado, tal como sucede en el caso mexicano (Hernández y Rivera, 2009).

En este sentido, la Teología India –devenida del diálogo con la Teología de la Liberación– y sus propuestas de “evangelización inculturada” se enfrentan ante una serie de “nuevos” movimientos religiosos contra los que compite y con los que intercambian y negocian sus elementos propios. No solamente realiza esfuerzos para promover cambios en la estructura católica institucionalizada que la ha alojado –con su respectiva dosis de conflictividad–, también interactúa en una estructura externa donde se confronta con otras propuestas religiosas que responden a otros modelos jerárquicos, enraizados no sólo en tradiciones religiosas sino en formas específicas de organización social que han generado fuertes conflictos como en el caso de Chiapas, México (Rivera y cols., 2011).

De igual manera, se ubica en una etapa de secularización que, al igual que la “crisis” del Estado-nación, tiene más de recomposición que de repliegue. El término secularización que, en un principio, se empleaba para indicar el desarrollo histórico de la razón en que el mundo profano se separaría tajantemente y superaría el sentido de lo sagrado, ha sido reformulado. Se ha reconocido su carácter multidimensional (Blancarte, 1992b). Se refiere tanto al proceso de laicización en que el Estado y la Iglesia se separan y poseen autonomía e ideologías propias, como al proceso de debilitamiento de las prácticas religiosas y la participación eclesial en lo social, y a la recomposición de un campo religioso que entra en una lógica del mercado y trata de posicionarse en lo político de acuerdo con otras estrategias (Camp, 1998).

El último sentido de la secularización es el que se lleva a cabo en América Latina y en México. No se trata de un repliegue o declive ni del Estado-nación ni de la religión, sólo su recomposición. El Estado y la religión se desregularizan –aparecen como campos de disputa–, dan espacio a expresiones distintas para justificarse a sí mismos y demostrar que son espacios plurales que abogan por la heterogeneidad (Odgers, 2011). La diversidad les ayuda a legitimarse, su reconocimiento los debilita y a la vez los fortalece. Sin embargo, al perder el control total –o al menos la sensación de control– sobre los procesos sociales, económicos y religiosos es posible minarlos, hacerse de recursos que favorezcan la transformación.

No obstante, el indianismo –incluidas sus propuestas religiosas reformistas–, como forma estratégica de entrar en la lucha por la producción de significados, corre el riesgo de caer en las trampas del esencialismo –comprender su cultura y su identidad como entidades dadas y no como construcciones sociohistóricas–. Puede desconectarse de lo que sucede en la sociedad en busca de su pasado “originario” y poner a la disposición “otra” de las tantas maneras de existir en un mercado desregulado. Pero también puede estructurarse como un movimiento que, con sus demandas socio-políticas y religiosas, logre transformar las formas de institucionalidad hasta ahora instauradas. La ambigüedad no sólo caracteriza al Estado y la religión, sino aún a los movimientos que se levantan contra ellos en busca de alternativas.

RECAPITULANDO

Después de este recorrido hemos podido visualizar cómo en ningún momento se ha logrado establecer el control y la dominación absoluta sobre los “otros”. De hecho la pretensión de control sobre los “otros” no es más que la proyección del intento inconcluso y problemático de auto-control y auto-ordenamiento del sujeto moderno –incluida su sociedad y su organización estatal–, visto como un ser conquistador, heroico y racional. La autoimagen del Estado y de la religión como poderes centralizados coherentes y autónomos no es más que un proyecto. Hacen referencia a “un orden imaginario en permanente cuestionamiento” (Escalona, 2011: 411).

A pesar de las distintas estrategias empleadas con el fin de negar, integrar o asimilar a los diferentes, pensados desde la lógica de una identidad siempre amenazada, éstos han permanecido recurriendo de forma estratégica a sus tradiciones y culturas de antaño –entendidas en términos más o menos esenciales–. Esta estrategia nos remite a la construcción de sus identidades y culturas en términos políticos, esto es, a partir de la relación negociada con los otros y sus miradas. La identidad y la cultura se constituyen en un conjunto de relaciones recíprocas, no son entidades dadas (Yúdice, 2002).

Aun siendo negados por la búsqueda de construir espacios homogéneos como los Estados-nacionales y las instituciones religiosas, los diversos grupos manifiestan su diferencia con respecto a las normas que se pretenden omniabarcantes pero que, a fin de cuentas, dan espacio a un juego de apropiaciones y transformaciones. En este juego que implica relaciones de poder no existen individuos ni grupos desprovistos de poder, sino que desde sus posiciones y recursos propios establecen un diálogo conflictivo que hace de las culturas y las identidades un campo de fuerza en cambio constante, más que entidades auto-afirmadas y dadas en sí mismas.

En un principio se intentó negar al otro o reconocerlo medianamente para lograr su conversión al ámbito de una verdad, en este caso religiosa, ya dada. Luego se intentó integrarlo o asimilarlo reconociendo el papel fundamental que los “otros” tuvieron en el pasado, pero que en el presente era útil sólo como memoria colectiva, como una forma de “invención” de una “tradicción” útil para dar legitimidad a un Estado-nación (Hobsbawm, 2002). Finalmente, en una lógica de mercado regida por la dinámica de la competencia y en donde el Estado ha perdido su

capacidad única de control –si es que la tuvo por completo–, aún posee su carácter de orquestador y legitimador de las diferencias. Éstas, para ser consideradas, buscan afirmar que se encuentran articuladas a una cultura y una identidad propias, únicos fundamentos legítimos para cualquier demanda y exigencia de emancipación.

Es así que se establece la ambigüedad actual en que el Estado construye a sus contrapartes pero, al mismo tiempo, es construido por éstos en un juego de tensiones e influencias mutuas. Las resistencias son reguladas pero no por ello pierden su capacidad de transformación. La participación es posible aunque en ciertos marcos, pero eso no liquida su capacidad de acción. El riesgo sigue siendo encerrarse en los nuevos discursos sobre culturas e identidades de modos esencialistas, fragmentando en totalidades inconexas una realidad que es, primordialmente, relacional.

Aunque nociones como la cultura y la identidad son efectos regulados y no las bases a partir de las que se hace algo en el mundo, cabe indicar con Yúdice (2002: 79) que “si hay *agencia*, se la encontrará, paradójicamente, en las posibilidades abiertas en y por esa apropiación restringida de la ley reguladora, por la materialización de dicha ley, por la apropiación obligatoria de esas demandas normativas y por la identificación obligatoria con ellas”. Esto nos habla de las apropiaciones realizadas por los individuos y sus grupos, tal como lo ha hecho el movimiento indiano y sus reformulaciones de la religiosidad. De este modo no se repite simplemente la ley, sino que se transforma y se le usa según intereses propios en disputa, con todos los riesgos que esto implica.

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier (2009), “Suma qamaña=el buen convivir”, en *Obets. Revista de Ciencias Sociales*, Bolivia, núm. 4, pp. 25-40.

Alonso, Luis Enrique (2005), *La era del consumo*, Madrid, Siglo XXI de España.

Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.

Bastian, Jean-Pierre (1997), *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE.

Blancarte, Roberto (1992), *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, FCE.

Blancarte, Roberto (1992b), “Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo”, en Martínez Assad, Carlos (Coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana [Cuadernos de cultura y religión], pp. 161-179.

Blancarte, Roberto (2004), “Laicización y secularización en México”, en Bastian, Jean-Pierre (Coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, pp. 45-60.

Camp, Roderic A. (1998), *Cruce de espadas: política y religión en México*, México, Siglo XXI.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2011), *Consulta sobre los mecanismos para la protección de los conocimientos tradicionales, expresiones culturales, recursos naturales, biológicos y genéticos de los pueblos indígenas*, México, CDI.

Cuenya Mateos, Miguel Ángel (2010), *Salud, enfermedad y muerte en la ciudad de Puebla. De la Independencia a la Revolución*, México, D.F., Educación y Cultura, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

De Certeau, Michel (2000), *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México, D.F., Instituto Tecnológico y de Estudios, Universidad Iberoamericana.

De la Torre Castellanos, Renée (2006), *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, FCE, CIESAS.

Dussel, Enrique (1992), *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*, España, Mundo Negro-Esquila Misional.

Escalona Victoria, José Luis (2011), “Estado: la manufactura disputada del orden negociado y de los autó-matas inacabados”, en *Estudios Sociológicos*, México, vol. XXIX, núm. 86, pp. 389-413.

Escobar, A. (2012), “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”, en *Revista de Antropología Social*, España, núm. 21, pp. 23-62.

Fernández Buey, Francisco (1992), “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas”, en *Boletín Americanista*, España, núm. 42-43, pp. 301-347.

Gallardo Salazar, Luis Miguel (2007). *El pensamiento mesoamericano en el debate filosófico*. Xalapa, Universidad Veracruzana.

García-Ruiz, Jesús y García, Francisco (2003), “Por una etnología del Estado”, en *Revista El Cadejo*, Guatemala, núm. 9, pp. 5-16.

Gibson, Charles (1990), “Las sociedades indias bajo el dominio español”, en Bethell, Leslie (Ed.), *Historia de América Latina, 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Barcelona, Crítica, pp. 157-188.

Gil Tébar, Pilar (1997), “Recreando la palabra. La Teología India y la Pastoral Indígena: la Diócesis de San Cristóbal de las Casas”, en Rodríguez Becerra, Salvador (Coord.), *Religión y cultura, Volumen 2*, Andalucía, Consejería de Cultura y Fundación Machado.

Gonnella Frichner, Tonya (2010), *Estudio preliminar sobre las consecuencias para los pueblos indígenas de la teoría jurídica internacional conocida como la doctrina del descubrimiento*, New York, ONU, Consejo Económico y Social.

Gorski, Juan F. (1998), “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del evangelio”, en Süess, Pablo et al, *Desarrollo histórico de la teología india. Iglesias, pueblos y cultura. No.48-49*, Quito, Abya-Yala.

Gros, Christian (2000), *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Gruzinski, Serge (1995), *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCE.

Gruzinski, Serge (2000), *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós Ibérica.

Guerrero, Andrés (1997), “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”, en *Nueva Sociedad*, Ecuador, núm. 50, pp. 98-105.

Hernández, Alberto y Rivera, Carolina (Coords.) (2009), *Regiones y religiones en México: estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, CIESAS.

Hidalgo Capitán, Antonio Luis, Guillén García, Alejandro y Deleg Guazha, Nancy (2014), *SumakKawsayYuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre SumakKawsay*, Huelva y Cuenca, Centro de Investigación en Migraciones, Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU).

Hobsbawm, Eric (2002), “Introducción: la invención de la tradición”, en Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (Eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, pp. 7-21.

- Hobsbawm, Eric (2009), *La era de la revolución: 1789-1848*, Buenos Aires, Crítica.
- Irrarázabal, Diego (1998), *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*, Quito-Ecuador, Abya-Yala.
- Lisbona Guillén, Miguel (2005), "El anticlericalismo: una propuesta de estudio para el caso chiapaneco durante el periodo revolucionario", en Olivera, Mercedes y Palomo, Dolores (Coords.), *Chiapas: De la Independencia a la Revolución*, México, CIESAS, pp. 97-116.
- Llamazares, Ana María (2006), "Metáforas de la dualidad en los Andes: cosmovisión, arte, brillo y chamanismo", en Solanilla, Victoria y Valverde, Carmen (eds.), *Las imágenes precolombinas: reflejo de saberes. Actas del Simposio ARQ 24 del 52 CIA*, Sevilla.
- Lozano Barragán, Javier (2001), "La teología india", en Pontificia Comisión para la América Latina, *Reunión Plenaria. Actas. Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización a la luz de la Exhortación Apostólica Ecclesia in America*, Vaticano, Librería Editrice Vaticana, Vaticano, pp. 159-175.
- Mallon, Florencia E. (2003), *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS.
- Martin, David (1990), *Tongues of fire. The explosion of protestantism in Latin America*, Oxford UK, Cambridge MA, Blackwell.
- Martínez Gil, Fernando (2000), "Religión e identidad urbana en el arzobispado de Toledo (siglos XVI-XVIII)", en Vizuete Mendoza, J. Carlos y Martínez-Burgos García, Palma (Coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 15-57.
- Marzal, Manuel (1999), "La evangelización en América Latina", en Pease García-Irigoyen, Franklin y Moya Pons, Frank (Coord.), *Historia General de América Latina*, Vol. II. (*El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*), España, UNESCO, Trotta, pp. 473-486.
- Odgers Ortiz, Olga (Coord.) (2011). *Pluralización religiosa de América Latina*, Tijuana, México, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS.
- Palomo Infante, María Dolores (2004), "Tiempos de secularización: iglesia y cofradías en Chiapas a partir de 1856", en *Mesoamérica*, Guatemala, vol.25, núm. 46, pp. 153-172.

Paoli, Antonio (2002), “Autonomía, socialización y comunidad tseltal”, en *Re-encuentro*, México, núm. 33, pp. 53-65.

Ríos Figueroa, Julio (2002), *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM.

Rivera Farfán, Carolina, García Aguilar, María del Carmen, Lisbona Guillén, Miguel y Sánchez Franco, Irene (2011), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, UNAM, CIESAS.

Rosas Salas, Sergio Francisco (2012), “De la República católica al Estado laico: Iglesia, Estado y secularización en México, 1824-1914”, en *Lusitania Sacra*, Portugal, núm. 25, pp. 227-244.

Ruz Sosa, Mario Humberto (2002), “Amarrando juntos: La religiosidad maya en la época colonial”, en de la Garza, Mercedes y Nájera Coronado, Martha Iliá (eds.). *Religión maya*, Madrid, Trotta, pp. 247-282.

Ruz Sosa, Mario Humberto (2003), “Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, vol. XXIV, núm. 94, pp. 18-58.

Saldívar Tanaka, Émiko (2008), *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*, México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés.

Serrano, Sol (2008), *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Chile, FCE.

Stavenhagen, Rodolfo (1997), “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”, en Gutiérrez Estévez, Manuel (Comp.), *Identidades étnicas*, Madrid, Casa de América de Madrid, pp. 13-30.

Taussig, Michael (1993), *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen.

Taylor, William B. (2003), *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa.

Valtierra Zamudio, Jorge (2012), “En busca de la Iglesia autóctona: la nueva pastoral indígena en las cañadas tojolabales”, en *Limina R. Estudios sociales y humanísticos*, vol. X, núm. 2, pp.74-89.

Viqueira, Juan Pedro (1997), *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos*

sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712, México, CIESAS.

Walsh, Catherine (2006), "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo", en Magalhaes Neto, Hamilton (Coord.), *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*, Rio de Janeiro, Educam – Editora Universitária CandidoMendes, pp. 27-43.

Weber, Max (2010), *Sociología de la religión*, México, Colofón.

Yúdice, George (2002), *El recurso de la cultura*, Barcelona, Gedisa.

Yúdice, George y Miller, Toby (2004), *Política cultural*, Madrid, Gedisa.