

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA**

**LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA**

**LA IDENTIDAD RELIGIOSA DE LOS JÓVENES INDÍGENAS CATÓLICOS QUE  
EN EL AÑO 2006 VIVEN EN LA CIUDAD DE TLAPA DE COMONFORT, GRO.**

**TESINA**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA**

**Presenta:**

**ALUMNO: Pablo Héctor González Alarcón**

**ASESORA: Dra. Claudia Esperanza Gabriela Rangel Lozano**

**México, D.F. 2008**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Oscar y Evangelina, mis padres.  
Con profundo cariño y agradecimiento por el don de la vida  
y el testimonio de su amor.

## AGRADECIMIENTOS

La historia de elaboración de este trabajo es larga. En gran parte tiene que ver con el contexto en que pude terminar mis estudios de sociología. Los casi diez años que viví en la Montaña de Guerrero fueron de ires y venires; de subir a la montaña y bajar a Tlapa; de caminar al centro y volver a las colonias; de viajar a la ciudad de México y regresar a casa. En fin, puedo decir que las últimas materias de la carrera y la realización de este trabajo se forjaron por el camino.

En parte, esta calidad peregrina explica la lentitud con que fue cristalizándose cada paso de mis estudios. La necesidad de atender los diversos mundos por donde andaba, me restringían el tiempo para sentarme y concentrarme en el estudio.

Sin embargo esta exigencia, que mis labores imponían a mi empeinado anhelo de concluir mis estudios, fue aportándome una enorme riqueza. Ahí, en los múltiples recorridos, los estudios adquirieron nuevas dimensiones. Por los caminos, cada autor que leía, parecía dialogar con la vida de los pueblos indígenas o con la precariedad de la vida en la Montaña o con la experiencia de los jóvenes o con la realidad de la Iglesia, en fin, con lo que me encontraba a cada paso. Todo, cada día, cada encuentro, se convertía en una inmensa conversación llena de preguntas y continuas reflexiones.

Este trabajo quiere recoger desde la perspectiva sociológica una parte de lo conversado, pensado o analizado durante este tiempo. No hubiera sido posible sin las aportaciones de tantos y tantas que han compartido conmigo este intenso recorrido.

Quiero agradecer de manera especial a los amigos y amigas de Tlapa, especialmente a los y las catequistas, que con sus cuestionamientos, su vida compartida o sus observaciones me llevaron a plantearme algunas preguntas que intento abordar en estas páginas.

También un agradecimiento sincero a Fernando Falcó, amigo de toda la vida, siempre cercano e interesado en mis avances, su agudeza teórica y las múltiples horas de conversación han sido un continuo acicate para la realización de esta tesina.

También agradezco el incondicional apoyo de la Dra. Claudia Rangel, con quien me encontré en las veredas de la Montaña, también interesada en la comprensión de realidad de los pueblos indígenas y en su experiencia religiosa. Su acompañamiento ha sido fundamental para concluir este trabajo.

Los aportes del Antropólogo Abel Barrera, con su hondo conocimiento de la Montaña y su vigoroso compromiso en la defensa de los derechos humanos de la región, especialmente en las sesiones del círculo de análisis social siempre fueron muy fecundos. También hacia él, mi agradecimiento. En este mismo espacio de análisis que construimos en Tlapa fueron también muy enriquecedoras las reflexiones y observaciones de la Antrop. Maribel Nicasio, de los Pbros. Antolín Casarrubias y Cesar Ivan Balbuena, en fin sería difícil enumerar las múltiples voces que sin duda tienen un eco en estas sencillas páginas.

Agradezco finalmente a Edith Vivar por su ayuda en la realización de las entrevistas y a Carolina de Jesús Juárez por su lectura cuidadosa.

Con todo, es claro que las deficiencias que se encuentran en estas páginas son todas mías.

## INDICE

	Página
INDICE	4
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1 LA CIUDAD DE TLAPA DE COMONFORT CENTRO DE LA MONTAÑA DE GUERRERO. CONTEXTO ECONÓMICO, SOCIAL Y CULTURAL.	12
1.1 La Montaña de Guerrero, un rincón marginado del país	12
1.2 Los pueblos indígenas de la Montaña	20
1.3 La ciudad de Tlapa, entre lo tradicional y lo moderno	23
CAPÍTULO 2 CONFIGURACIÓN RELIGIOSA DE LA MONTAÑA DE GUERRERO Y DE LA CIUDAD DE TLAPA	29
2.1 La religión en los pueblos indígenas de la Montaña	29
2.2 La religión en la ciudad de Tlapa	35
2.3 La Iglesia Católica en la Montaña de Guerrero y en Tlapa	38
CAPÍTULO 3 LA IDENTIDAD RELIGIOSA ESPACIO DONDE SE ENCUENTRA MODERNIDAD Y TRADICIÓN	45
3.1 Donde modernidad y tradición se encuentran	45
3.2 ¿Qué es lo moderno y qué lo tradicional?	47
3.3 El concepto de identidad social	53
CAPÍTULO 4 LA TRANSFORMACIÓN DE LA RELIGIÓN EN EL MUNDO MODERNO: EL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN	58
4.1 La religión como objeto de estudio en los inicios de la sociología	58
4.2 El paradigma de la secularización	62
4.3 Una nueva coyuntura religiosa	64
4.4 Las dimensiones de la secularización	70
4.4.1 <i>La dimensión de laicización</i>	71
4.4.2 <i>Dimensión del “cambio religioso”</i>	73
4.4.3 <i>Dimensión de “la participación eclesial”</i>	74

CAPITULO 5 LA RELIGION CATOLICA EN LOS JÓVENES INDIGENAS	78
5.1 Jóvenes indígenas de Tlapa	78
5.2 Creencias, prácticas religiosas, valores morales y pertenencia religiosa en los jóvenes (Análisis de las respuestas)	81
5.2.1 Creencias	81
5.2.2 Prácticas rituales	86
5.2.3 Valores Morales	88
5.2.4 Pertenencia eclesial	90
5.3 La secularización en la religión de los jóvenes	91
5.3.1 Laicización	91
5.3.2 Cambio religioso	92
5.3.3 Participación eclesial	93
5.4 La identidad católica en los jóvenes	94
5.4.1 Creer como nuestros padres han creído	94
5.4.2 Una identidad tradicional sí, pero también profundamente moderna	96
CONCLUSIONES	99
Bibliografía	104

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación busca acercarnos a la comprensión sociocultural de la vida de Rufina, de Roberto, de Olinka, de Irma y otros y otras más. Ellos y ellas son jóvenes indígenas que actualmente viven en la ciudad de Tlapa de Comonfort, Gro., y comparten una misma realidad con muchos otros jóvenes indígenas que viven en esa ciudad. Según el último censo nacional de población la ciudad de Tlapa de Comonfort es una ciudad de jóvenes y una elevada proporción<sup>1</sup> de ellos son indígenas de las etnias Nahuatl, Na'savi (mixteca) y Me'phaa (Tlapaneca)<sup>2</sup>.

Si consideramos que el concepto de juventud desde la perspectiva sociológica no se determina meramente por la edad biológica, sino que se requieren considerar las condiciones socioculturales, podemos decir que la vida de estos jóvenes inaugura en la historia de sus pueblos la condición de juventud. Aunque suene extraño, sus abuelos y en muchos casos, sus mismos padres nunca fueron jóvenes; pasaron directamente de la infancia a la vida adulta. Lo más común es escuchar que los abuelos contrajeron matrimonio a muy temprana edad y quizá muchos de ellos nunca antes conocieron a sus parejas sino hasta una fecha cercana a la celebración del matrimonio que sus padres habían concertado según las costumbres de sus pueblos.

La educación escolar no tenía, en la formación de los abuelos, mucha importancia porque no cumplía una función en la vida cotidiana; los aspectos más importantes de la educación para incorporarse a la vida de la comunidad se aportaban desde otros espacios distintos a los de la escuela. Quizá algunos de entre los varones terminaron su primaria; en las mujeres podríamos encontrarlo en casos excepcionales. Con los padres, los niños se iniciaron en las labores del campo, a sembrar y a cosechar; las niñas a buscar y poner la leña y también a

---

<sup>1</sup> Según el XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2000 el 67 % de la población de la ciudad de Tlapa tiene menos de 29 años. Por otra parte en el II Conteo Nacional de Población y vivienda del 2005, el 63.5% forma parte de un hogar donde el padre o la madre hablan una lengua indígena Cfr. <http://www.inegi.gob.mx>

<sup>2</sup> Como explicaremos más adelante los na'savi son mejor conocidos como mixtecos y los me'phaa como tlapanecos, que son los nombres que les dieron los nahuatl. Aunque en la actualidad son más conocidos por la denominación náhuatl, en este trabajo adoptaremos el nombre original de las etnias (na'savi y me'phaa), para referirnos a ellos.

hacer las tortillas y guisar. También desde pequeñas tuvieron que cuidar y cargar en sus tiernas espaldas envueltos en un rebozo a sus hermanitos más pequeños mientras las madres se encargaban de los recién nacidos. En el pueblo desde muy pequeños aprendieron a respetar a los mayores, a colaborar en el tequio o el trabajo comunitario, a participar en las fiestas religiosas, en fin a gozar y gustar de las tradiciones de sus culturas ancestrales y a sufrir y luchar en la difícil tarea cotidiana de la sobrevivencia que las precarias condiciones de la Montaña de Guerrero presentaban.

No pretendemos describir la vida de los abuelos de estos jóvenes indígenas, pero podemos imaginar que su estilo de vida se reprodujo más o menos bajo esquemas semejantes a lo largo de muchas generaciones. Resguardados por la riqueza y la fuerza de sus culturas los pueblos indígenas de la Montaña lograron resistir, en un contexto marcado por la pobreza y la precariedad, por más de quinientos años los embates y el acoso; o en ocasiones el olvido y la marginación, o también los intentos integradores sin respeto a su condición étnica de los gobiernos en turno.

Pero la historia de nuestros jóvenes parece marcar una ruptura con respecto a la de sus antepasados. Al nacer y crecer fuera del espacio de la comunidad su biografía manifiesta cambios profundos producto de los procesos de modernización que han ido trastocando la vida en esta región del país.

Por principio de cuentas esta ruptura se manifiesta en que por primera vez en su genealogía se abre la etapa de la juventud. Nuestros jóvenes han nacido y crecido en un contexto social diverso al de la comunidad. Más adelante indicaremos algunos de los procesos económicos y sociales que expulsaron a sus padres de la comunidad para establecerse en la pequeña pero creciente ciudad de Tlapa. Ahí la formación aportada por la escuela adquirió entonces una racionalidad distinta. Si en el pueblo resultaba ser poco funcional, ahora se convierte, al menos para algunos en una mediación importante para lograr acomodarse en el mercado de trabajo. El proceso educativo se alarga. No sólo hay que terminar la escuela primaria, sino también la secundaria, la media superior y en relativamente pocos casos la educación superior. Ciertamente la oferta educativa en estas latitudes parece un

embudo invertido, pues en la medida en que se avanza, las posibilidades de estudio se van reduciendo notablemente.<sup>3</sup>

La escuela entre otros factores hace que se alargue el periodo de paso a la vida adulta. El matrimonio se retrasa y en la ciudad deja de depender de los acuerdos tomados por los padres. Los jóvenes toman contacto con un mundo heterogéneo y más plural; se ven “liberados” de las exigencias culturales de los pueblos de sus padres pero, por otra parte, se debilitan los dispositivos de sentido que en el pueblo daban consistencia y ordenaban la realidad. La distancia de la comunidad indígena es experimentada en ocasiones como una liberación de las exigencias culturales pero al mismo tiempo como una pérdida de referentes de sentido al ser arrojados en el caos y la anomia de la ciudad.<sup>4</sup> Podríamos decir que se encuentran abruptamente con las dinámicas de la modernidad.

Pero no todo es ruptura en la experiencia de estos jóvenes puesto que hay elementos de la cultura que dan continuidad, que ayudan a ordenar y dar sentido a la vida. Explorar la manera como ellos mismos construyen su identidad retomando los valores culturales de sus antepasados en un contexto enormemente diverso es una tarea no sólo interesante sino sociológicamente relevante. En este trabajo queremos fijarnos sólo en un aspecto –que por lo demás nos parece muy importante- dentro de las diversas dimensiones de la identidad: la dimensión religiosa. Pretendo explorar la identidad religiosa de estos jóvenes indígenas de manera particular de aquellos que se siguen adscribiendo al catolicismo.

---

<sup>3</sup> Un indicador de esta realidad lo podemos encontrar si consideramos que la matrícula de alumnos de primaria en la Montaña de Guerrero es de 108,699 alumnos; a nivel secundaria es de 25,007 alumnos y a nivel preparatoria de 8,658 alumnos. Cfr. Secretaría de Educación de Guerrero, II Anuario de Estadística Educativa (en línea), Dirección URL <http://www.guerrero.gob.mx/?p=secretarias&key=7> (consulta 8 de Octubre 2007) Aunque ciertamente el dato de la matrícula de alumnos a nivel primaria que presenta el anuario es sospechoso puesto que según el XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2000 en los municipios de la Montaña la población de 5 a 9 años no llega a 50,000 niños. De todas maneras por datos del mismo Censo Nacional podemos afirmar que la educación primaria está relativamente cubierta, no así los niveles posteriores.

<sup>4</sup> Entendemos por anomia como “una situación extrema asociada a los procesos modernizadores que desarraigan a los individuos, los arrancan de sus tierras o de su cultura imponiéndoles la vida en ambientes totalmente extraños y sin pasado” Cfr. María Dolores Paris, citado en Sergio Zermeño, *La sociedad derrotada, el desorden mexicano de fin de siglo*, México, Siglo XXI, 1996 pág.31. Este concepto utilizado por Emile Durkheim hace referencia a la falta de normas que regulan la sociedad. También se comprende como la dificultad de nombrar una realidad. El caos expresa la situación de confusión y desorden.

El interés por investigar la identidad religiosa de éstos jóvenes responde a lo que ocupó mi vida por los casi diez años que trabajé como misionero católico en las colonias de la ciudad de Tlapa. A pesar de haber sido formado en una corriente teológica afín a la teología de la liberación que pretendía ser abierta y progresista, me encontré con una realidad que parecía romper muchos de mis esquemas. No me fue nada fácil comprender las expresiones religiosas de los pueblos indígenas. Muchas veces me pareció que su catolicismo tenía poco que ver con el mío. Afortunadamente pude encontrar en la diócesis a compañeros que me dieron herramientas teológicas para abrirme a entender y respetar esa diversidad cultural y religiosa. Entonces comprendí que cualquier trabajo misionero tenía que iniciar con un proceso de inserción en la comunidad. Creo que antes de llegar como sociólogo o como misionero pude establecer con muchas personas de Tlapa, especialmente con jóvenes, sólidas relaciones de amistad y confianza. En este lento proceso de conocimiento y diálogo he descubierto que muchos de mis presupuestos religiosos han sido fuertemente modificados. Puedo decir que más que trabajar como misionero, en mi estancia en Tlapa fui “*misionado*” por los indígenas y los pobres de la Montaña.

La experiencia que viví me presentó el reto de profundizar –como estudiante de sociología– en la realidad en la que estaba inserto. Entre otros asuntos me cuestionaba la manera cómo los jóvenes indígenas lograban hacer un diálogo entre el mundo cultural de sus padres y el entorno urbano donde crecían. Su inserción en el espacio más moderno de la ciudad no implicaba un abandono de la identidad religiosa recibida de sus padres, sino -me parecía- que lograban hacer una nueva lectura de la misma.

Por otra parte, al adentrarme en la sociología de la religión tomé conciencia de la complejidad que implicaba abordar un objeto de investigación tan cercano a mi realidad religiosa. Con todo, afronté el reto de intentarlo. Este trabajo quiere cristalizar el conocimiento empírico y el camino teórico que he recorrido.

Entre las diversas modalidades de titulación elegí la forma de “tesina de investigación” porque más que pretender una reflexión meramente teórica, deseo recuperar una experiencia empírica para después reflexionarla con los aportes teóricos especialmente de la sociología de la religión. Por esta misma razón inicio

este trabajo recogiendo el contexto social y religioso en que se ubica mi objeto de estudio, dejando para los capítulos tercero y cuarto los planteamientos más teóricos.

En el primer capítulo de carácter más descriptivo, pretendo presentar el contexto histórico, social y cultural de la Montaña de Guerrero, especialmente de la ciudad de Tlapa. Mi pretensión es ubicar al lector en el espacio y el tiempo donde se encuentra mi objeto de estudio. Para comprender este contexto económico, social y cultural presento diversa información documental que va ejemplificando los diversos niveles de la realidad que abordo. También es cierto, que parte de la información que ofrezco es fruto del conocimiento de la realidad social que adquirí en los años de vivir y trabajar en la ciudad de Tlapa.

Además de mostrar y documentar la marginación que existe en esta zona deseo señalar la estrecha relación que se da entre la ciudad y la región, y también las tensiones que se presentan entre las dinámicas culturales de los pueblos indígenas más marcadas por una lógica tradicional y aquellas que se dan particularmente en la realidad urbana de Tlapa más atravesada por la influencia de la sociedad moderna.

En el segundo capítulo nos concentramos en la configuración religiosa de la región y de Tlapa, refiriéndonos particularmente al catolicismo. Nos ha parecido pertinente remontarnos a los orígenes de esta realidad religiosa para comprender sus continuidades y rupturas especialmente en la ciudad de Tlapa.

Me parece que la dimensión religiosa y su transformación en la sociedad no sólo presentan en sí mismas un aspecto relevante para la investigación sociológica, sino que “es interesante incluso como indicador de otras cosas que le pasan al hombre de nuestros días”.<sup>5</sup>

En los capítulos tercero y cuarto elaboramos nuestro marco conceptual. Comenzamos primero con los conceptos de moderno y tradición distanciándonos de aquellas concepciones –que por lo demás han estado presentes en las políticas de desarrollo implementadas por el Estado Mexicano– que oponen de manera absoluta una y otra, proponiendo una visión lineal del desarrollo en el mundo

---

<sup>5</sup> José María Mardones; *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 1994, pág. 5.

moderno. En este mismo capítulo nos apropiamos del concepto de identidad social desarrollado en las últimas décadas como una herramienta que nos permitirá mirar con atención cómo se articula lo tradicional y lo moderno en la religión de nuestros jóvenes.

En el capítulo cuarto damos un breve panorama de cómo ha sido estudiada la religión por parte de la sociología. Nos detenemos especialmente en el concepto de secularización que constituye todo un paradigma en los estudios sociales de religión en el mundo moderno. Aunque de manera ágil presentamos los cambios que se han dado en torno a este concepto asumiendo la propuesta de Karel Dobbelaere que distingue diversas dimensiones de la secularización que nos ayudarán en nuestro análisis. También nos apropiamos de los aportes teóricos de Danièle Hervieu-Lèger pues su comprensión de la religión dentro de la tensión entre tradición y modernidad nos parece útil para nuestro trabajo.

En el capítulo quinto proponemos los resultados de la investigación empírica que realizamos. A partir de los marcos teóricos señalados elaboramos una guía de entrevista para explorar los contenidos que los jóvenes le dan a su identidad religiosa en términos de creencias, prácticas rituales, valores morales y pertenencia eclesial. También con el objeto de percibir los procesos de secularización que se dan en ellos. Después de la aplicación piloto de una primera guía pude hacer algunos ajustes para afinar el instrumento con el que realizamos las entrevistas. La mayor parte de las entrevistas (7) fueron realizadas por mí. Para tres de ellas pedí ayuda a una compañera de trabajo pues me parecía que así favorecía la espontaneidad de las personas entrevistadas.

Un trabajo muy minucioso fue realizar el análisis de las entrevistas. Evidentemente el primer paso fue la captura de las grabaciones de cada entrevista. Luego procedí a clasificar las respuestas y finalmente al trabajo de análisis cuyos resultados planteamos en este capítulo.

Terminamos nuestro trabajo con algunas breves reflexiones a manera de conclusión.

# **CAPÍTULO 1 LA CIUDAD DE TLAPA DE COMONFORT CENTRO DE LA MONTAÑA DE GUERRERO.**

## **CONTEXTO ECONÓMICO, SOCIAL Y CULTURAL**

### **1.1 La Montaña de Guerrero, un rincón marginado del país**

Para comprender las dinámicas económicas, políticas, sociales y culturales que se viven en la ciudad de Tlapa es importante ubicarla en su contexto regional, pues existe una estrecha conexión entre Tlapa y la región conocida como la Montaña de Guerrero.<sup>6</sup>

La Montaña es una de las regiones del Estado de Guerrero. No existe un consenso acerca de la división regional del Estado, pero en todas las versiones se reconoce claramente a la Montaña de Guerrero como una de ellas. Tampoco hay una total coincidencia en los municipios que comprende la Montaña. Más allá de los límites geográficos existe una identidad que delimita esta región; los habitantes de esta parte del Estado se reconocen a sí mismos como pertenecientes a la Montaña de Guerrero. Para este trabajo asumimos la regionalización que nos parece más consensuada que considera como parte de ella a los municipios de Acatepec, Alcozauca, Alpoyecá, Atlamajalcingo del Monte, Atlixac, Copanatoyac, Cualac, Huamuxtitlán, Malinaltepec, Metlatónoc, Olinalá, Tlacoapa, Tlaxiataquilla, Tlapa de Comonfort, Xalpatlahuac, Xochihuehuetlán, Zapotitlán Tablas y los dos de muy reciente creación Cochoapa el Grande e Iliatenco<sup>7</sup>. (ver mapa)

Este conjunto de Municipios se localizan en la parte oriental del estado de Guerrero; limita al oriente con el estado de Oaxaca y al norte con el estado de Puebla. Los pueblos se encuentran dispersos en las montañas de la Sierra Madre del Sur y algunos en parte de la depresión del Balsas. La topografía de la zona es sumamente escabrosa con una altura entre los 1000 y los 3050 metros sobre el nivel del mar.

---

<sup>6</sup> La relación entre la ciudad de Tlapa y la región de la Montaña ha sido trabajada por Marguerite Bey en "Relación campo-ciudad: desarrollo regional y la nueva especialidad social"; en Beatriz Canabal Cristiani, *Los caminos de la Montaña, formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*, México, UAM, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2001, págs. 107-122

<sup>7</sup> Estos son los municipios considerados en la región de la Montaña por el gobierno del Estado y los principales estudios que hemos consultado.

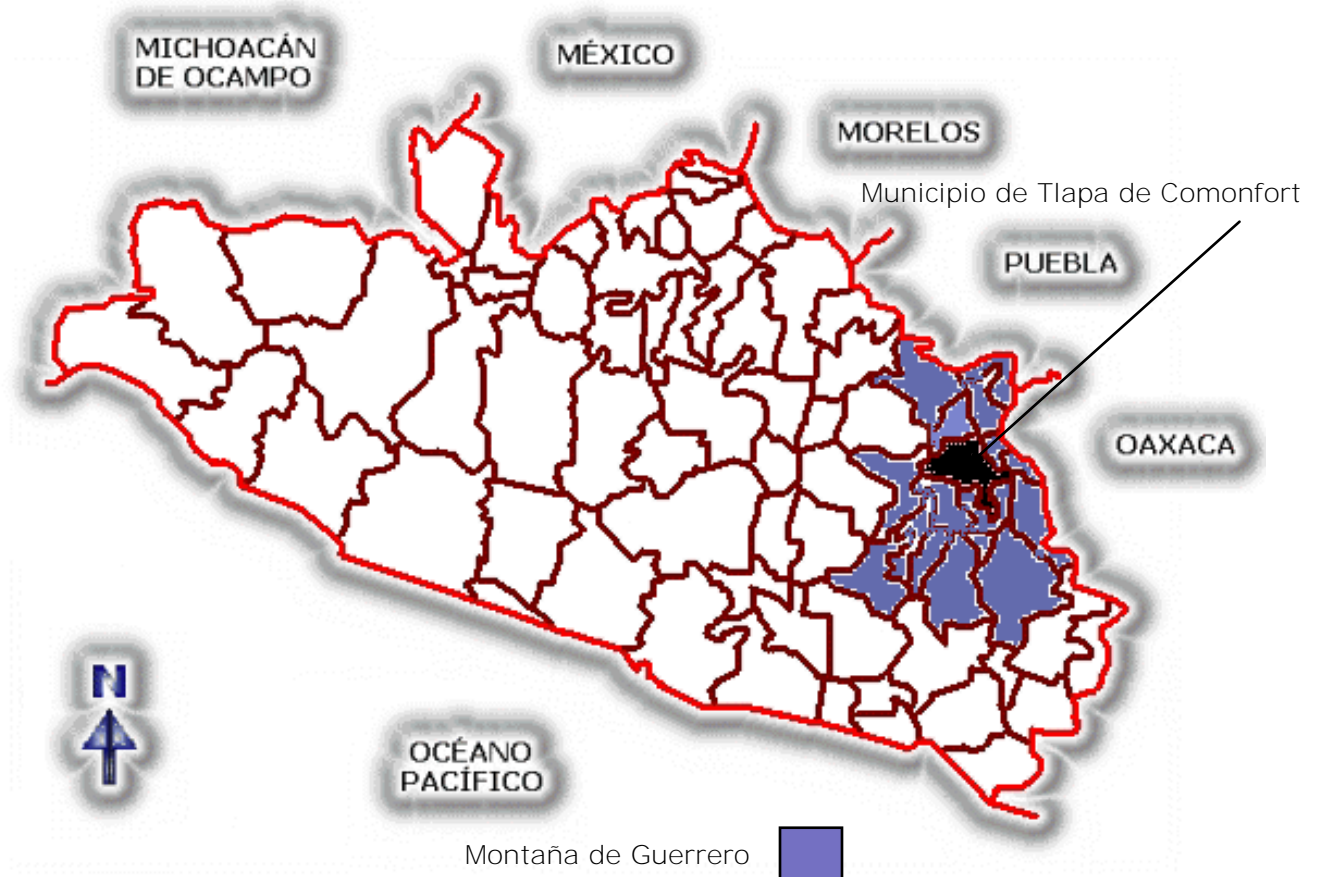
La población de esta región se acerca a los 350,000 habitantes distribuidos en 1049 poblaciones. Llama la atención la enorme dispersión que existe entre las comunidades. De las 1049 localidades que hay en la región, 889 (el 84.7%) tienen una población menor a los 500 habitantes. Sólo siete localidades están entre los 2,500 y los 4,999 habitantes, 2 están entre los 5,000 y los 10,000 habitantes y sólo la ciudad de Tlapa está por encima de las demás con 37,975 habitantes.<sup>8</sup>

Esta región se encuentra relativamente aislada, en parte por su escabrosa geografía pero principalmente por el olvido y abandono que los gobiernos federales y estatales han mantenido hacia la región en sus políticas de desarrollo. En 1990 sólo existían dos carreteras pavimentadas en toda la región: la que une la ciudad de Tlapa con el Estado de Puebla atravesando la subregión de la Cañada y la que conecta a Tlapa con Chilapa y Chilpancingo carretera que se construyó hasta los años ochentas. A finales de la década de los noventa se construyó la carretera que une la ciudad de Tlapa con la Costa Chica de Guerrero. En la actualidad se construye una nueva carretera que une Tlapa con el Municipio de Metlatónoc. El acceso a la mayor parte de las cabeceras municipales se realiza a través de caminos de terracería en muy mal estado. En tiempos de lluvias muchas comunidades quedan totalmente incomunicadas pues los continuos deslaves deterioran de tal modo los caminos que la comunicación se interrumpe por semanas o incluso por meses. Durante los años setentas el único acceso a muchas de las cabeceras municipales era a través de avionetas que salían de la ciudad de Tlapa para llevar a los maestros y los “promotores culturales” que en el sexenio de Luís Echeverría intentaron “integrar” esta región indígena.

---

<sup>8</sup> INEGI; II Censo Nacional de Población y Vivienda 2005, (en línea) México, Dirección URL: <http://www.inegi.gob.mx> [consulta 7 de Noviembre de 2006]

## EL ESTADO DE GUERRERO Y LA REGIÓN DE LA MONTAÑA DE GUERRERO



### MUNICIPIOS DE LA MONTAÑA DE GUERRERO

Acatepec	Malinaltepec
Alcozauca de Guerrero	Metlatónoc
Alpoyeca	Olinalá
Atlamajalcingo del Monte	Tlacoapa
Atlixac	Tlaxiáquilla de Maldonado
Cochoapa el Grande	Tlapa de Comonfort
Copanatoya	Xalpatláhuac
Cualac	Xochihuehuetlán
Huamuxtitlán	Zapotitlán Tablas
Iliatenco	

Nota: en los mapas presentados por el INEGI y en los del Gobierno del Estado en sus respectivas páginas aún no aparecen los Municipios de Cochoapa el Grande e Iliatenco que son de reciente formación

La población en la Montaña de Guerrero ha mantenido un notable crecimiento desde la tercera década del siglo pasado. De 67,194 habitantes que había en 1921 alcanzó los 250,543 en 1990. Este crecimiento es el resultado de una reducción significativa de las tasas de mortalidad, sin duda debido a mejoras en el cuidado de la salud por un lado y el mantenimiento de altas tasas de natalidad por el otro.<sup>9</sup>

Los núcleos de población de la Montaña tienden a dispersarse. Marco Antonio Ramírez Mocarro hace un interesante estudio de la región y explica que este patrón de asentamientos que él llama “dispersión de poblados” se debe a la relación que existe entre el aumento de población, la baja de productividad de la tierra y la disponibilidad de tierras. “El aumento de la población induce a la búsqueda de nuevas tierras que, por lo abrupto del terreno, se encuentran muy distantes”.<sup>10</sup> También es favorecido por el régimen comunal o ejidal de tenencia de la tierra que prevalece en la región. La propiedad privada se da en las regiones agrícolas mejor ubicadas.

La principal actividad económica es la agricultura. Se cultiva el maíz que tiene una importancia primordial en la alimentación y en la cosmovisión cultural de los pueblos indígenas que habitan en la región. Casi el 70% de las tierras cultivadas son para el maíz. También se siembra el frijol, la calabaza, el chile, cacahuete, cebolla, ajo. En las áreas de riego que sólo alcanzan el 7% de las tierras se siembra sandía, melón, cítricos y otras hortalizas. En algunas regiones altas se cultivan frutas como la manzana, la pera y el durazno pero en pequeñas cantidades. También se produce el café y la jamaica especialmente en los municipios de Tlacoapa, Malinaltepec, Iliatenco. Habría que añadir también el cultivo de amapola que se ha introducido desde mediados de la década de los ochentas y que seguramente ha llegado a ser económicamente importante para la región, aunque es difícil cuantificarlo por lo peculiar de esta actividad.

También las comunidades se dedican a la crianza de animales de traspatio y al pastoreo extensivo de ganado caprino principalmente.

---

<sup>9</sup> Cfr. Marco Antonio Ramírez Mocarro, *Empobrecimiento rural y medio ambiente en la Montaña de Guerrero*, México, Juan Pablos Editor, Procuraduría Agraria, 1996 pág.41

<sup>10</sup> Ibid. pág. 50

El 37.9% del suelo es de uso forestal, sin embargo la sobreexplotación de los bosques ha ido acabando con este recurso natural. Muchos antiguos bosques comienzan a ser considerados como pastizales o ser superficies agrícolas. Las compañías madereras han terminado con más del 60 por ciento de los recursos forestales disponibles.<sup>11</sup>

La agricultura es de temporal y para el autoconsumo pero manteniéndose muy lejos de alcanzar la autosuficiencia. En 1996 por ejemplo, la producción de maíz en la región fue de 33,299 toneladas siendo que la demanda fue de 80,000 toneladas. Además con un rendimiento de 700 kg por hectárea quedando por debajo del resto del estado.

Existen pocas actividades productivas complementarias. En algunas regiones se fabrican sombreros de palma que son pagados a precios ínfimos. Algunos de los municipios elaboran trabajos artesanales pero –excepto las artesanías de Olinalá y en menor medida las de Temalacalzingo- casi no se comercializan.

Existe un proceso creciente de deterioro de la productividad. Además de la creciente presión sobre los recursos naturales por el aumento de la población, la introducción del arado y los fertilizantes químicos han tenido un efecto contradictorio, pues si en un primer momento aumentaron la productividad agrícola, en el mediano plazo fortalecieron los procesos de deterioro natural. “Dadas las características del suelo (pendientes pronunciadas), el arado favoreció la erosión, mientras que el fertilizante ocultó la caída del rendimiento natural de la tierra, hizo que las parcelas se trabajaran más y se abandonaran en un estado de deterioro más severo.”<sup>12</sup>

Por otra parte, la práctica del “tlacolol” que consiste en talar el monte, desyerbar y quemar la maleza seca, combinada con la poca diversidad y rotación de cultivos ha provocado problemas de erosión muy fuertes. Las tierras que quedan infértiles se abandonan para utilizar de esa misma manera otras tierras.

---

<sup>11</sup> Cfr. Programa de transformación sustentable: Montaña de Guerrero, documento de trabajo, mimeo., México, abril 1997 citado en Beatriz Canabal Cristiani, “Estrategias de sobrevivencia y el contorno regional”, en Beatriz Canibal Cristiani, et. al. *Los caminos de la montaña, formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*, México, Universidad Metropolitana, Ciesas, Miguel Ángel Porrúa, 2001, pág. 30

<sup>12</sup> Marco Antonio Ramírez Mocarro, *op. cit.*, pág. 65

La Montaña de Guerrero es una de las regiones más marginadas de nuestro país. Según los estudios de marginalidad que realiza el Consejo Nacional de Población (CONAPO) de los 19 municipios de la Montaña catorce se encuentran en la categoría de “muy alta marginalidad” y los otros cinco en la categoría de “alta marginalidad”. Si consideramos el lugar de marginación en relación al resto del país, en la Montaña se encuentra el municipio más marginado de todo el país que es el Municipio de Cochoapa el Grande<sup>13</sup>. Si consideramos los cincuenta municipios de mayor pobreza en todo el país once de ellos se encuentran en la Montaña de Guerrero<sup>14</sup>.

Este nivel de pobreza que se vive en la región es el resultado del modelo de desarrollo agrícola que se implementó en el país desde los años cuarenta que privilegió la agricultura de riego en detrimento de la de temporal. Así se favoreció la modernización de algunas regiones a través de obras de riego y de infraestructura, políticas de crédito y el establecimiento de precios de garantía y se excluyó a otras regiones de las posibilidades de desarrollo.

La Montaña de Guerrero ha sido una de estas regiones excluidas quedando como un espacio de agricultura campesina, pobre y atrasada, de difícil acceso y olvidada por las inversiones productivas y la ayuda financiera.

Entre 1985 y 1995 Banrural redujo en un 85% el financiamiento del maíz de Guerrero. En 1990 sólo uno de cada diez campesinos recibió crédito oficial. Supuestamente se pretendió compensar esta reducción en el crédito con las aportaciones de Pronasol pero las aportaciones de este programa nunca alcanzaron a compensar los créditos de Banrural, además de que los nuevos aportes no iban dirigidos a promover el desarrollo. Esta reducción del crédito oficial puso a los campesinos en manos de los prestamistas locales que otorgaban crédito en situaciones absolutamente desventajosas.

---

<sup>13</sup> Cfr. CONAPO, dirección URL [www.conapo.gob.mx/00cifras/marg2000/anexo\\_b](http://www.conapo.gob.mx/00cifras/marg2000/anexo_b) En el informe del año 2000 el municipio más pobre del país fue el de Metlatónoc, en cambio en el informe del 2005 el más pobre es el de Cochoapa el Grande nuevo municipio que se separó de Metlatónoc. De todos modos el número uno en pobreza quedó en la misma región. Para la CONAPO la marginación es: un fenómeno estructural que se origina en la modalidad, estilo o patrón histórico de desarrollo; ésta se expresa, por un lado, en la dificultad para propagar el progreso técnico en el conjunto de la estructura productiva y en las regiones del país, y por el otro, en la exclusión de grupos sociales del proceso de desarrollo y del disfrute de sus beneficios. Ibidem.

<sup>14</sup> *Ibid.*

En 1980 el 58% de la población de la Montaña no tenía ingresos y el 39% de los habitantes mayores de 12 años estaban desempleados.<sup>15</sup>

Habría que decir por otro lado, que se dotó a la región de ciertos beneficios en la infraestructura de los servicios de salud, educación y comunicación aunque ciertamente estos servicios siguen siendo deficientes y por debajo de las necesidades de los habitantes de la región. Con todo se logró aumentar la esperanza de vida de la población, se ampliaron las posibilidades de migraciones, y ayudaron a la integración mercantil de la región con la zona favoreciendo la monetarización de la economía campesina.<sup>16</sup>

Estas dinámicas han obligado a los habitantes de la Montaña a buscar alternativas de reproducción social a través de la migración. Existe una relación directa entre el decaimiento económico de la región y el surgimiento y crecimiento de la migración.

Los primeros flujos migratorios se iniciaron en los años cuarentas especialmente atraídos hacia el puerto de Acapulco donde se impulsaba un importante desarrollo turístico. Muchos trabajadores de la Montaña laboraron en estas obras de construcción para luego ocuparse en el sector terciario. En la actualidad existen en este centro turístico más de quince colonias donde prevalecen los habitantes de la Montaña. Según Beatriz Canabal en una de ellas, la colonia Chinameca viven alrededor de 3000 Mixtecos (Na'savis) del municipio de Xalpatlahuac<sup>17</sup>. También hay colonias donde el 85% son Tlapanecos (Me'phaa) del municipio de Zapotitlán Tablas.<sup>18</sup>

La expulsión de mano de obra también se dirigió a otros centros turísticos del estado como Zihuatanejo y Taxco y de otras partes del país como la ciudad de Cuautla en el estado de Morelos. En la Ciudad de México existen varias colonias donde predominan los vecinos de origen Me'phaa que año con año celebran la fiesta del Señor del Nicho que es la fiesta principal de la ciudad de Tlapa.

---

<sup>15</sup> Beatriz Canabal Cristiani, *op.cit.*, pág. 42

<sup>16</sup> Cfr. Marco Antonio Ramírez Mocarro, *op. cit.*, pág. 63-64

<sup>17</sup> Beatriz Canabal Cristiani, *op. cit.* pág 48

<sup>18</sup> Marguerite Bey *op. cit.* pág. 118

En 1970 la población de la Montaña que migró representaba el 14% y en 1990 llegó casi al 20%.<sup>19</sup> Estos porcentajes crecen notablemente si consideramos la migración temporal que se ha desarrollado notablemente desde los años sesentas. La migración temporal se ha encaminado especialmente hacia los mercados de trabajo agrícola del Norte del país. Los campesinos emigran frecuentemente con toda su familia. En la ciudad de Tlapa son contratados por los enganchadores quienes los trasladan hacia los grandes desarrollos agroindustriales de Sinaloa, Sonora y Baja California para la cosecha del jitomate y otras hortalizas durante los meses en que no hay trabajo en sus parcelas. Las condiciones de trabajo son verdaderamente deplorables. Las migraciones de los jornaleros agrícolas es una forma estable de funcionamiento de los agricultores capitalistas que aprovechan las crisis permanentes de las zonas rurales atrasadas y se aprovechan del excedente de mano de obra para mantener los salarios en un nivel muy bajo. Se calcula que en 1990 durante la temporada de secas entre el 30 y el 40 % de los jefes de familia de la región recurrieron a la migración temporal.<sup>20</sup>

Por otra parte también ha ido creciendo la migración a los Estados Unidos de Norteamérica especialmente a la ciudad de Nueva York. También allí se congregan los paisanos de la Montaña cada 12 de diciembre para celebrar en catorce parroquias distribuidas en Queens y Brooklyn las fiestas de la virgen de Guadalupe. El aporte de los paisanos que han migrado a los Estados Unidos para la economía de la región es realmente considerable. En Octubre de 1997 una sucursal del banco Bital de Tlapa calculaba que cambiaba 30,000 dólares cada día.<sup>21</sup> Si consideramos que las transferencias bancarias no son el único medio de envío de remesas y muy probablemente ni siquiera el principal podemos darnos una idea de la cantidad de montañeros que han emigrado a los Estados Unidos para poder sobrevivir y de la importancia que tiene sus aportaciones para la economía de la región.

Podemos decir que en general los emigrantes de la Montaña de Guerrero se mantienen vinculados con sus comunidades de origen. Frecuentemente regresan para las fiestas patronales de su pueblo y mantienen lazos de cooperación y ayuda

---

<sup>19</sup> Beatriz Canabal Cristiani, *op. cit.* pag. 42

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Margarite Bey *op. cit.* pág. 113

con sus comunidades originales. En cambio establecen pocos lazos con la población a la que llegan donde frecuentemente son discriminados. Las ciudades y núcleos mestizos no los absorben culturalmente “sino que se recrean nuevos pueblos al margen de las ciudades, fenómeno muy extendido en numerosos centros urbanos del país y en la ciudad de México, donde cohabitan grupos étnicos con el resto de la población”.<sup>22</sup>

## **1.2 Los pueblos indígenas de la Montaña**

La dimensión cultural de los pueblos de la Montaña es sin duda una de las fortalezas que les ha ayudado a enfrentar el olvido y la marginación tan radical en que se encuentran, sin por esto querer sostener una visión idealizada de los pueblos indígenas.

En la región habitan tres grupos indígenas. Los me'phaa, -o “tlapanecos” si utilizamos la denominación que le dieron los nahuas-, fueron los primeros habitantes de la región; los na'savi, -nombrados por los colonizadores nahuas como “mixtecos” y que llegaron hacia el 500 a.C- y los nahuas provenientes del valle de México que al llegar obligaron a na'savis y me'phaa a internarse en la montaña alta. Finalmente los nahuas fueron también sometidos por los españoles.

Estos tres grupos indígenas no pertenecen a una misma familia pero comparten el mismo territorio desde hace más de cinco siglos. Aunque en el mapa de la región podemos encontrar zonas y municipios donde predomina alguno de estos grupos indígenas, existen comunidades de cada uno de ellos dispersos por casi por toda la región. Estos pueblos mantienen vivo muchos elementos de sus culturas que les han ayudado a enfrentar las condiciones adversas en que viven.

Ciertamente las expresiones culturales de estos pueblos indígenas fueron trastocadas fuertemente por la llegada de los conquistadores españoles, pero probablemente el enorme aislamiento en el que se mantuvo la región permitió que, con todo, consiguieran una relativa autonomía en sus formas de organización y favoreció la reproducción de sus culturas. Además de la gran resistencia cultural

---

<sup>22</sup> Beatriz Canabal Cristiani, *op. cit.* pág. 49

que han mostrado ante los esfuerzos integracionistas de las políticas indigenistas que una y otra vez han intentado “civilizar” al indígena para integrarlo a la nación eliminando sus cosmovisiones particulares.

Sería muy interesante describir diversas manifestaciones culturales de los me'phaa, na'savi y nahuas pero no es la intención de este trabajo. Nos conformaremos con evocar algunos de sus rasgos para mostrar la manera como estos pueblos han sabido recuperar y releer sus prácticas en la resolución de nuevos problemas a los que se enfrentan.

Los pueblos indígenas de la Montaña tienen una organización interna que les permite atender las necesidades comunitarias a partir del llamado “sistema de cargos”, que consiste en toda una serie de servicios que se realizan de manera gratuita en beneficio del pueblo. Los servicios se van rotando y frecuentemente son designados por la asamblea donde participan los jefes de familia. Existen toda una variedad de cargos que pueden ser desde los muy humildes como el de topil, quien está de apoyo para mandados y otros encargos, hasta los de máxima responsabilidad como el Comisario quien representa la mayor autoridad del pueblo.

Ser designado para realizar un cargo confiere prestigio al que lo realiza y lo capacita para prestar un servicio mayor. De tal forma que una persona no puede ser elegido en un servicio de mayor responsabilidad si antes no ha pasado por los servicios menores y ha mostrado su disposición y entrega al pueblo. Además no solamente los topiles, sacristanes, curanderos, mayordomos, fiscales, el comisario y demás servidores están a cargo de las necesidades colectivas, sino que todo el pueblo tiene que colaborar en los trabajos de beneficio comunitario.

Es importante señalar que este sistema de cargos incluye los servicios en relación al templo y a la fiesta, es decir, los puestos de carácter religioso. En los pueblos indígenas hay una fuerte articulación entre los cargos cívico-políticos y los religiosos, aunque en algunas comunidades se aprecia una cierta separación entre lo religioso y lo político pues se nombra una “junta católica” para atender algunas necesidades en torno al templo. De todas maneras esta separación no deja de ser incipiente puesto que ordinariamente la junta católica no concentra todos los servicios religiosos y es nombrada muy frecuentemente por el Comisario del pueblo.

La conciencia y deber de colaboración con las necesidades del pueblo ha permitido a muchas comunidades obtener importantes beneficios como el mejoramiento de sus caminos, la construcción de sus templos o de sus comisarías, de puentes para la comunicación de sus comunidades con otras, etc., que nunca se hubieran alcanzado si se esperara que fueran atendidos por los gobiernos estatales o municipales.

Los pueblos no sólo han mantenido los cargos tradicionales sino que han sabido adaptar este sistema de solidaridad y servicio a las nuevas necesidades que se les van presentando. Una experiencia ejemplar de esto ha sido la creación de la policía comunitaria.

A mediados de la década de los noventa un problema que laceraba a muchas comunidades de la Montaña era la inseguridad que se vivía. Las organizaciones criminales asediaban los caminos y poblados de la región. Las autoridades estatales y municipales parecían no darse por enteradas del problema y en ocasiones se sospechaba que estaban coludidas con los delincuentes. Esto impulsó que varios pueblos de los municipios de San Luis Acatlán y Malinaltepec se organizaran para enfrentar este problema. A partir de la experiencia del sistema de cargos comunitarios se creó un nuevo cargo de servicio: “el policía comunitario”. Cada pueblo presentó a sus servidores y se creó así la organización de la policía comunitaria. En pocos años esta organización indígena con su sabiduría tradicional logró abatir en más de un 90% el problema de la inseguridad y la delincuencia en la zona de modo que la organización fue extendiéndose a mayor número de comunidades. Como todos los cargos del pueblo la policía comunitaria es un servicio que se realiza de manera gratuita, aunque en este caso las familias de los policías reciben apoyo de la comunidad.

Este ejemplo nos muestra la capacidad de los pueblos de adaptar las fortalezas de sus prácticas culturales para afrontar los nuevos problemas con que se van enfrentando. Así podemos constatarlo también en los migrantes que en la Ciudad de México, en Acapulco o en Nueva York reformulan sus prácticas culturales para reproducirse como pueblos en contextos no sólo diversos sino muchas veces enormemente adversos.

Si es cierto que los pueblos indígenas de la Montaña reproducen sus prácticas culturales a los lugares donde emigran y se establecen, esto se da con mucho más naturalidad en la ciudad de Tlapa ubicada en la misma región y a donde miles de indígenas se han establecido.

### **1.3 La ciudad de Tlapa, entre lo tradicional y lo moderno**

La ciudad de Tlapa de Comonfort, Gro., es considerada la puerta de la Montaña y quizá no sólo la puerta sino también la capital de esta región de la Montaña de Guerrero pues existe una estrecha interacción entre la ciudad y la región. Esta interacción tiene sus orígenes históricos pues ya desde la conquista Tlapa era la cabecera de la región.

En la actualidad Tlapa es, en medio de la región, la referencia política y comercial para gran parte de los habitantes de la Montaña. Ahí acuden los pobladores de la mayoría de comunidades para vender sus productos agrícolas, o para realizar sus compras, o incluso para realizar algunos trámites administrativos. La ciudad es por tanto, un centro urbano comercial y administrativo de referencia para toda la región. Ahí se concentran las oficinas de muchas dependencias estatales o federales como la Semarnat, la Sagar, la SSA, la SEG, la CNI, la CFE y otras para la atención de toda la Montaña. Es notable observar el gran movimiento que adquiere la ciudad los fines de semana, ya sea por los numerosos campesinos que bajan a la ciudad o por la gran cantidad de maestros que tienen su domicilio en la ciudad pero trabajan en alguna comunidad de la Montaña. Algunos de ellos acuden los fines de semana para continuar o regularizar sus estudios en la subsele de la Universidad Pedagógica o en otras instituciones privadas o estatales que se encuentran en Tlapa.

El centro de la ciudad donde aún viven algunos descendientes de españoles y principalmente la población mestiza, consta de unas cuantas calles. De oriente a occidente podemos contar cinco calles que atraviesan trece calles que recorren el pueblo de norte a sur. La ciudad está delimitada en el extremo norte por el río Tlapaneco que mantiene fértiles algunos huertos de las familias pudientes y también riega algunos sembradíos en las orillas de la ciudad. Del otro lado del río

Tlapaneco se levanta imponente el “cerro de la cruz” cuya pronunciada pendiente ha impedido que la ciudad se extienda hacia allá. En estas manzanas centrales se localiza el convento de los agustinos y la catedral donde se venera la imagen del Señor del Nicho; ambos edificios que los agustinos construyeron en el siglo XVI han sido recientemente restaurados. A una cuadra del templo está la presidencia municipal y el parque central con su clásico kiosco. Muy cerca de ahí se encuentran dos de las principales escuelas primarias de la ciudad. Gran parte del resto de esta zona de la ciudad encontramos comercios de todo tipo: ferreterías, farmacias, zapaterías, restaurantes, mercerías, establecimientos de internet, locales de teléfonos celulares, tiendas de abarrotes, el mercado antiguo, entre otros.

En la parte trasera o lateral de muchos de estos comercios viven sus dueños que en un momento decidieron acondicionar el exterior de su casa para establecer un local comercial. Son pocas las construcciones modernas que pueden observarse en la ciudad; quizá resaltan las sucursales de los bancos que siempre parecen estar abarrotadas y algunos otros pocos comercios. No es difícil adivinar que la principal actividad económica de la ciudad es el comercio; tampoco se oculta la importancia que tienen las transferencias de los paisanos que trabajan en los Estados Unidos por las largas filas que con frecuencia se extienden por las calles afuera de los establecimientos de pago de las remesas y de los mismos bancos.

Por la parte occidental de este núcleo central atraviesa la cuenca del río Jale que permanece casi seco la mayor parte del año y que ofrece un espacio para algunas rutas de transportistas que estacionan sus camionetas de redilas para llevar y traer a los indígenas a sus comunidades. También se puede observar la gran importancia que tiene el transporte en la ciudad en las múltiples terminales que existen distribuidas por la ciudad y que conectan cientos de comunidades con Tlapa. Las condiciones del traslado son deplorables pues en la mayor parte de las rutas se sobresaturan las pequeñas camionetas y los pasajeros viajan atiborrados y de pie por varias horas.

El panorama del Jale es realmente desolador. Muchos vecinos avientan ahí su basura esperando que cuando llueva, el agua se la lleve. En sus orillas hay comercios y algunas cantinas que además funcionan como prostíbulos. Ahí también

se estacionan hacia el fin del año los camiones que esperan recoger a los jornaleros para llevarlos a los campos del norte del país.

Este conjunto central más o menos plano que hace unas décadas constituía toda la ciudad está rodeado de cerros y pequeñas cañadas donde se ubican más de cuarenta colonias, que podríamos llamar suburbanas. Algunas de ellas, como la colonia Santa Anita o San Antonio tienen una antigüedad de treinta años y otras son de muy reciente formación. La mayor parte de estas colonias están habitadas por indígenas de las comunidades de la Montaña. Es frecuente que en una colonia se concentren miembros provenientes de una misma comunidad o al menos de un mismo grupo indígena.

Algunos datos estadísticos nos muestran las dimensiones de este crecimiento urbano. En 1970 la ciudad de Tlapa contaba con una población de 6676 habitantes. En esa década la población de la ciudad creció a un ritmo de 9.8% anual, ascendiendo a 13,221 habitantes para 1980.<sup>23</sup> Según los datos del XII Censo Nacional de Población y Vivienda del 2000, la población de la ciudad de Tlapa alcanza en el fin de siglo una cifra de 31,235<sup>24</sup>, lo que significa un crecimiento del 6.81% anual desde 1980 hasta el año del censo. El crecimiento se mantiene a este ritmo hasta la actualidad pues para el 2005 la población de la ciudad alcanza los 37,975 habitantes.<sup>25</sup>

Esta llegada masiva de inmigrantes, principalmente de los pueblos indígenas de la región, ha transformado fuertemente en relativamente pocos años la ciudad de Tlapa. Especialmente en las colonias, los vecinos buscan reproducir las costumbres de sus pueblos. Sin duda el grupo étnico que tiene mayor presencia en la ciudad son los na'saavi, principalmente de comunidades de los Municipios de Metlatónoc, Cochoapa el Grande y Atlamajalzingo del Monte que están asentados

---

<sup>23</sup> Cfr. Mario Martínez Rescalvo, Jorge Obregón Tellez; *La Montaña de Guerrero, economía, historia y sociedad*; Universidad Autónoma de Guerrero; 1991 pág. 176

<sup>24</sup> INEGI, *XII Censo Nacional de Población y Vivienda 2000*, (en línea) México, Dirección URL: <http://www.inegi.gob.mx> [consulta: 15 de Octubre de 2006]

<sup>25</sup> INEGI; *Conteo Nacional de Población y Vivienda 2005*, (en línea) México, Dirección URL: <http://www.inegi.gob.mx> [consulta 7 de Noviembre de 2005]

en la parte oriental de la ciudad.<sup>26</sup> Sin embargo, también encontramos una presencia significativa de Nahuas y en menor proporción de Me'phaas.

Todos estos cambios han modificado la vida de los nuevos pobladores. Acostumbrados a vivir en un espacio pequeño, tradicional y homogéneo como el de sus pueblos de origen, tienen ahora que aprender a vivir en un espacio más afectado por las lógicas de la modernidad, es decir, tienen que acomodarse a un espacio heterogéneo, mucho más plural e individualizado. Así pues, mientras en sus pueblos de origen los pobladores convivían con vecinos de la misma etnia y compartían tradiciones comunes, ahora se encuentran en un espacio en el que conviven con personas de otros pueblos indígenas y mestizos y con otras tradiciones. Además, mientras en las comunidades tienen la obligación de asistir y respetar los acuerdos de las asambleas del pueblo y de colaborar con los servicios comunitarios, en la ciudad de Tlapa estas exigencias, si no desaparecen del todo, al menos se desvanecen fuertemente. Es común escuchar la queja de muchos delegados de las colonias de Tlapa por la falta de participación de los vecinos a las reuniones y por otro lado, también se escuchan comentarios de algunos vecinos de que en Tlapa se sienten "liberados" de las exigencias que se vivían en sus pueblos de origen; aunque por otra parte no deja de haber cierta añoranza a la unidad y participación que se vivía en sus comunidades.

La ciudad de Tlapa no es ciertamente un espacio homogéneo y cada vez la proporción de mestizos es menor. Existen muchas expresiones culturales de los pueblos indígenas que se tienden a reproducir sobretodo en sus colonias. Sin embargo, esta mezcla de pueblos indígenas y mestizos que viven en la ciudad hace de este entorno urbano una realidad híbrida y caótica; muy diversa a la que se vive en los pueblos de la Montaña.

Hay que decir que muchos de los indígenas que emigraron a la ciudad de Tlapa se mantienen vinculados a sus pueblos de origen. Frecuentemente los visitan, especialmente en los días de su fiesta patronal; algunos incluso son

---

<sup>26</sup> Desgraciadamente no contamos con cifras precisas sobre la presencia de los distintos grupos étnicos en la ciudad, puesto que los datos que ofrece el INEGI en este tema son por Municipio y no por localidad. El Municipio de Tlapa tiene muchas comunidades nahuas y por eso en los resultados municipales resalta este grupo. Pero es evidente que quienes predominan en la ciudad son los Na'savis que por lo demás provienen de los lugares más empobrecidos.

elegidos con un cargo tradicional como mayordomos o incluso comisarios lo que les implica viajar frecuentemente a su comunidad; también es común ver a otros que buscan mantener alguna actividad agrícola que en tiempos de lluvia combinan con sus labores en la ciudad. Este vínculo con sus pueblos de origen les permite seguir reproduciendo sus valores culturales ya que la ciudad no parece favorecer del todo la vivencia de muchas de sus prácticas tradicionales.

Sin embargo, estos vínculos que han mantenido los indígenas que migraron a la ciudad de Tlapa, con sus pueblos de origen, ya no continúan con la misma intensidad en sus hijos. Las nuevas generaciones nacieron ya en un espacio muy diferente que el de sus padres y van construyendo su identidad de manera diversa. Por un lado en el seno de su hogar beben la cosmovisión de sus padres y muchas veces aprenden su lengua, incluso, en ocasiones, establecen también cierto vínculo con los pueblos de sus antepasados, pero, por otro lado, se encuentran en un entorno no sólo diverso, sino en cierto modo también adverso al que vio nacer a sus padres. El espacio de la escuela, los ámbitos de esparcimiento, el mayor acceso y la influencia de los medios de comunicación, la oportunidad de una mayor interrelación con pensamientos y culturas diversas forman parte de un mundo nuevo que sin duda influye a la hora como estos jóvenes construyen su identidad.

Estas nuevas generaciones indígenas son en gran parte, los jóvenes que hoy habitan en la ciudad de Tlapa. El número de jóvenes que viven en la ciudad es realmente considerable. Para el año 2000 encontramos que el 67.5% de los habitantes de la ciudad tienen menos de 29 años<sup>27</sup> y por otra parte el 63.5% de las personas de la ciudad vive en un hogar donde el padre o la madre habla una lengua indígena.<sup>28</sup> Este dato es importante pues nos hace sospechar que los procesos sociales que viven estos jóvenes dejarán su impronta en la configuración social de la ciudad.

La distancia que existe entre el mundo de los padres indígenas que migraron y la realidad de los jóvenes que han nacido en la ciudad se expresa no sólo en los espacios públicos sino también en el seno de los mismos hogares. La “brecha

---

<sup>27</sup> Cfr. ver cita num. 1

<sup>28</sup> Ciertamente este dato sacado del XII Censo Nacional de Población y vivienda en el 2000 abarca todo el municipio y no solamente la ciudad de Tlapa.

generacional” entre los padres indígenas relativamente vinculados a sus pueblos de origen con los jóvenes que frecuentemente se dedican al estudio, provoca conflictos al interior de las familias. Ahí se manifiestan y entran en confrontación los diferentes valores y concepciones que cada una de estas generaciones tiene.

Dentro de los cambios culturales que viven los jóvenes indígenas que han nacido en la ciudad resalta el que se da en relación a la religión. En el mundo de sus antepasados, la religión impregna fuertemente todos los espacios de la vida. En los pueblos indígenas las fiestas patronales, el “sistema de los santos”, las mayordomías, etc., ocupan un lugar central en la configuración cultural.<sup>29</sup> En cambio, los jóvenes pasan a un espacio donde lo religioso está relegado a un sitio mucho más secundario de la vida; además del hecho de que la pluralidad de ofertas de adscripción religiosa está mucho más abierta y se presenta más libre a la elección individual. La religión que se les presenta a los jóvenes en la ciudad está mucho más influida por los procesos de modernización que vivimos en nuestro país en las últimas décadas.

Dedicaremos por tanto el siguiente capítulo a revisar la realidad religiosa de la Montaña y específicamente de la ciudad de Tlapa y la realidad de la Iglesia Católica para conocer el contexto sociocultural en el que los jóvenes indígenas que se adscriben al catolicismo construyen su identidad religiosa.

---

<sup>29</sup> Puede decirse que en las comunidades de la Montaña también sucede lo que Enrique Marroquín constata en el vecino estado de Oaxaca “Si la religión expresa en la mayor parte de las culturas su núcleo más profundo de significado, en estas comunidades impregna prácticamente toda la vida. “Enrique Marroquín, “Los protestantes en Oaxaca”, en Gilberto Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, IIS, UNAM, 1996, pág. 11; Aunque ciertamente el autor habla de comunidades indígenas de Oaxaca la realidad en las comunidades indígenas de la Montaña es equiparable.

## CAPÍTULO 2 CONFIGURACIÓN RELIGIOSA DE LA MONTAÑA DE GUERRERO Y DE LA CIUDAD DE TLAPA

### 2.1 La religión en los pueblos indígenas de la Montaña

Para acercarnos a la comprensión de los pueblos indígenas será importante adentrarnos en la dimensión religiosa pues ésta expresa el núcleo más profundo de significado y frecuentemente el rasgo más preponderante para la definición de su identidad.<sup>30</sup>

Las culturas de los diversos grupos étnicos que habitaban en nuestro país antes de la Conquista se orientaban profundamente por la religión. En cada etnia la religión estaba fuertemente imbricada en la cultura de tal modo que la religión se configuraba como el elemento estructurador de todo el sistema cultural.<sup>31</sup>

Cada grupo étnico tenía su propio sistema religioso; la adscripción a una etnia se caracterizaba por adorar a los mismos dioses. Estas religiones étnicas – nos explica Elio Masferrer- no conocían el proselitismo de las religiones universales, de tal modo que cuando un pueblo era dominado por otro no se le obligaba a renunciar a su propia religión, en todo caso se le podía imponer respeto -como un signo de dominación política- a los dioses de sus dominadores.<sup>32</sup>

La conquista europea y el periodo de la evangelización significaron una ruptura de la estructuración en la religión indígena y el inicio del llamado catolicismo étnico que no es otra cosa que el resultado de la fusión del catolicismo colonial con la visión del mundo indígena.<sup>33</sup>

Fueron las grandes órdenes religiosas las que emprendieron la tarea de la cristianización en la Nueva España. Los religiosos implementaron la evangelización de los indígenas a partir de dos esquemas o modos de comprender su misión. Por un lado, el esquema de “tabula rasa” que consideraba como paganismo todo rasgo

---

<sup>30</sup> Claudia E.G. Rangel Lozano, “Los diversos rostros religiosos en la Montaña de Guerrero” en Beatriz Canabal Cristiani, *op. cit.* pág. 200

<sup>31</sup> Cfr. Elio Masferrer Kan, “La configuración del campo religioso latinoamericano, el caso de México”, en Elio Masferrer Kan, et. al., *Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER, Plaza y Valdés Editores, 2ª Ed., pág. 21

<sup>32</sup> *Ibid.*, pág. 22

<sup>33</sup> *Ibid.* pág. 23

de religión que encontraba a su paso y por tanto había que demoler todo vestigio religioso para poder cristianizar. El otro esquema que también fue seguido por algunos misioneros, el de la “preparación providencial” interpretaba la religión indígena como una etapa previa y de preparación al cristianismo. Lo que había que hacer era aprovechar el sustrato de la religión de los pueblos para la tarea de la evangelización. Robert Ricard en su obra clásica de la conquista espiritual de México,<sup>34</sup> explica que el modelo de la tabula rasa fue el que prevaleció en las misiones de las órdenes religiosas por considerar como idolátricas muchas de las prácticas religiosas de los indios. Esta intolerancia de los españoles ante las expresiones religiosas que encontraron es explicada entre otros factores por las largas experiencias de lucha contra los musulmanes además del ambiente que se respiraba en la Iglesia Católica frente a las “desviaciones doctrinales” de la Reforma. El catolicismo español se jactaba, en tiempo de la Reforma y de la inquisición, de ser guardián de la ortodoxia. Estos antecedentes tuvieron, sin duda, su influjo en el estilo de evangelización de los misioneros en la Nueva España.

A pesar que los misioneros aprendieron la lengua y de la gran creatividad de los métodos catequéticos, en fin, de los enormes esfuerzos que desplegaron en las misiones indígenas, la obra de la cristianización –según Robert Ricard- no llegó a su pleno cumplimiento, entre otros factores porque los misioneros no dejaron de considerar a los indígenas como menores de edad lo que impidió que los indígenas pudieran acceder al sacerdocio.

El resultado de este proceso fueron los llamados “catolicismos étnicos” que son las lecturas particulares que los pueblos indígenas elaboraron del catolicismo. Así aunque los procesos de evangelización culminaron con una “aparente hegemonía católica” no podemos hablar de una homogeneidad. Signo de esta diversidad era que los mecanismos que la Iglesia utilizó para garantizar la ortodoxia no se aplicaron en las comunidades indígenas pues

los recién conversos eran considerados demasiado nuevos como para exigirles mucha ortodoxia. Sólo se les podían aplicar los llamados juicios por idolatría donde los castigos eran mucho menores y se utilizaban más que nada como mecanismos de control político”.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2004, octava reimpression. pp. 491

<sup>35</sup> Elio Masferrer, *op. cit.* pág. 24

Hacia el final de la colonia encontramos entonces una gran diversidad de entender y vivir el catolicismo. Además de las lecturas que de él hacían los indígenas, también estaban las adaptaciones propias de los mestizos y criollos. “Esta abigarrada heterogeneidad designada como pluralismo católico alberga una diversidad de visiones del mundo, mitologías, ritos y sistemas simbólicos, con las que un católico europeo o norteamericano tendría muchas dificultades para identificarse”.<sup>36</sup>

Un indicio del vigor de la religión de los pueblos indígenas lo encontramos en el hecho de que hoy día pueden observarse muchos rasgos de esta religión:

“Las fórmulas de encantamiento, la fascinación por la suntuosidad y los ritos, los cultos en los viejos santuarios, el milenarismo religioso de Quetzalcóatl, la identificación con la tierra y el maíz, la concepción de la muerte, y otras muchas prácticas y actitudes, persisten vigorosamente aún en nuestros días.”<sup>37</sup>

En la Montaña de Guerrero las expresiones religiosas de los pueblos indígenas muestran un mosaico con una enorme diversidad de manifestaciones que invitan a un acercamiento cuidadoso.<sup>38</sup> No es el objeto de nuestro trabajo hacer una descripción completa de la religión en la Montaña, pero nos parece importante esbozar brevemente algunas de las principales expresiones religiosas para ubicar el contexto religioso que han bebido los jóvenes indígenas que viven en Tlapa.

La tarea de la evangelización de la Montaña de Guerrero estuvo a cargo de los frailes agustinos quienes establecieron un convento en Tlapa en el año de 1535 después de haber fundado conventos en Olinalá (1533) y en Huamuxtitlán (1534), aunque en estas comunidades fueron remplazados por el clero secular hacia el 1570 mientras que en Tlapa se mantuvieron casi hasta finales de la época colonial.<sup>39</sup> Después del convento de Tlapa fundaron otros en Atlixac, en Atlamajalcingo del Monte y en Totomixtlahuaca desde donde intentaron adentrarse en la parte más recóndita de la Montaña. Los agustinos generalmente aprendieron

---

<sup>36</sup> *Ibid.* pág. 24

<sup>37</sup> Enrique Luengo, *La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?*, México, UIA, 1993, pág. 86

<sup>38</sup> Para una descripción de las diversa manifestaciones religiosas véase Claudia E.G. Rangel, op. cit.

<sup>39</sup> Cfr. Danièle Dehouve, “Tlapa, capital de la Montaña en la época colonial”, en Mario O. Martínez Rescalvo, (coord.) *Tlapa: origen y memoria histórica*, Universidad Autónoma de Guerrero, H. Ayuntamiento Municipal de Tlapa, Chilpancingo, 2003, pág. 116

el náhuatl, pocas veces el tu un saavi<sup>40</sup> y en casi ningún caso el me'pha, así es que la evangelización de los indios se realizó generalmente desde el náhuatl.

Aunque Ricard expresa que la misión en México estuvo marcada por un carácter ecléctico, la estrategia que prevaleció para emprender la labor de la cristianización fue la de “tabula rasa” es decir había que eliminar todo vestigio religioso para poder sembrar el evangelio.<sup>41</sup>

Los agustinos congregaron a los indígenas en torno a pueblos a los que les asignaron un santo patrono. Especialmente estos religiosos otorgaron diversas imágenes de Cristos sufrientes con sus propias advocaciones. Hoy día, muchas de las más importantes fiestas religiosas de la región se realizan durante los viernes de cuaresma en las que se celebra al Señor del Santo Entierro o el Señor de la Misericordia, el Señor San Salvador, el Señor de la Expiración, el Señor del Nicho, todos ellas son imágenes de Cristos sufrientes con los que los indígenas se han identificado fuertemente.

Por otra parte encontramos cómo los pueblos asumieron la celebración de algunas imágenes del santoral católico en los que sobrepusieron a sus antiguas deidades pues su celebración se ubicaba en fechas importantes del calendario agrícola. Así el 25 de abril se reza a San Marcos para pedirle la lluvia y el buen temporal necesario para el inicio de la siembra, mientras que el 29 de Septiembre en la fiesta de San Miguel se agradece la cosecha. De esta manera mantuvieron un nexo con sus tradiciones ancestrales adaptándose a las exigencias de los evangelizadores. Además de todo mantuvieron muchas de sus expresiones religiosas tradicionales como la petición de lluvias que se realiza desde el inicio del ciclo agrícola en fechas determinadas en diversos cerros sagrados, donde se sacrifica y se ofrece la sangre de chivos, se danza y el rezador pide el buen temporal o da gracias por la cosecha. Evidentemente estas prácticas tradicionales se mantuvieron en los pueblos en la clandestinidad puesto que eran consideradas como idolátricas por los evangelizadores.

---

<sup>40</sup> El tu'un savi es la lengua de los na'savi o mixtecos

<sup>41</sup> Cfr. Robert Ricard, *op. cit.* pág. 409. Para este autor el esquema de “tabula rasa” prevaleció en las diferentes órdenes religiosas, hasta el siglo XVIII. Los Agustinos se caracterizaron por su capacidad de organización y dirección de las comunidades indias, por su gusto de monasterios amplios y suntuosos y por su anhelo de otorgar a los indios una formación espiritual más honda y progresiva.

Las imágenes de los santos constituyen un elemento importante en este catolicismo étnico en la región de la Montaña. El santo patrono –es decir su imagen- es “la representación emblemática de la comunidad”.<sup>42</sup> El santo además de que en ocasiones da nombre al pueblo cumple la función de protegerlo frente a diversas amenazas. El pueblo a cambio ha de celebrarle su fiesta para recibir bendiciones materiales. “El templo es ante todo la vivienda de los santos a la vez que signo de status para la población”.<sup>43</sup> La fiesta de cada santo se encomienda a un mayordomo quien también se encarga de administrar los bienes que posee el santo (ganado, terrenos, joyas), para generar recursos a favor de la fiesta. “El prestigio obtenido mediante este servicio contaba en el sistema de cargos para su escalafón de acceso a los de mayor importancia.”<sup>44</sup>

Es difícil sobreestimar la importancia que tiene la celebración de la fiesta patronal para un pueblo de la Montaña. En ellas “confluyen símbolos propios de la religión católica entretejidos con elementos de la cultura prehispánica”.<sup>45</sup> En su preparación se manifiesta la capacidad de organización y la participación de la comunidad.

La fiesta es un espacio catártico de expresión y abundancia que ayuda a olvidar el sufrimiento y la rudeza de la vida. Las bandas de viento, los cohetes, la comida, las bebidas alcohólicas, las flores y las velas son expresiones de esta exhuberancia para los habitantes del pueblo y para los visitantes de los pueblos vecinos que acuden a la fiesta en peregrinación con sus estandartes esperando ser correspondidos en sus propias fiestas.

Especialmente en estas fechas se pide al sacerdote y si es posible al obispo que acuda para celebrar la misa y se impartan otros sacramentos como bodas, bautizos, primeras comuniones y confirmaciones con el objeto de “engrandecer la fiesta del santo”. Pero el ritual religioso no depende del todo del sacerdote, pues los pueblos cuentan con sus propios rezanderos y cantores que tienen la tarea de

---

<sup>42</sup> Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978, pág. 233-238 citado en Enrique Marroquín, “Los protestantes en Oaxaca, ¿persecución o resistencia cultural?” En Gilberto Giménez, *Identidades Religiosas y sociales*, op.cit. pág. 112.

<sup>43</sup> Enrique Marroquín op. cit pág. 112

<sup>44</sup> *Ibid.* pág. 112

<sup>45</sup> Claudia E.G. Rangel, op. cit. pág. 211

presentar al santo las flores, velas y diversas ofrendas que el pueblo y los visitantes les entregan. Después de la misa o la celebración principal se realiza la procesión en la que sacan al santo a recorrer las calles principales del pueblo que han sido cuidadosamente adornadas. Durante la procesión en la que participa el pueblo y las hermandades vecinas con sus estandartes, los cantores rezan en las diversas estaciones, oraciones enigmáticas en un latín que nadie entiende pero que expresa lo misterioso del lenguaje sagrado; la banda de viento acompaña los cantos entre una estación y otra. Al final cada uno recibe una flor como reliquia que ha sido frotada en la imagen del santo como signo de bendición.

La duración de la fiesta depende del tamaño del pueblo y de su importancia pero puede alargarse de nueve días hasta casi todo un mes. Además la fiesta no sólo se circunscribe al espacio estrictamente religioso pues es en torno a esos días que se realizan las ferias en las que acuden los comerciantes para acercar a la región todo tipo de productos. Además es común que se realicen torneos de básquetbol y muy frecuentemente el baile que se lleva a cabo ordinariamente en la víspera de la fecha principal.

En torno a las fiestas podemos observar la distancia que existe entre el catolicismo étnico y el catolicismo de la Iglesia. Ciertamente para la institución católica las fiestas también tienen su importancia aunque existe una jerarquización diferente. Para la Iglesia Católica aquellas fiestas que se refieren a los misterios centrales de la vida de Jesucristo como la Semana Santa y la Navidad, y también del Espíritu Santo como la fiesta de Pentecostés tienen un lugar preponderante por encima de cualquier otra celebración. Son catalogadas como "solemnidades". En un segundo nivel estarían algunas fiestas de la virgen María y luego estarían las fiestas de los santos que también tienen diversas categorías según la importancia del santo. Para los pueblos indígenas de la región la jerarquización de las fiestas es muy diversa. En primer lugar estaría la fiesta del santo local con una importancia mucho mayor que cualquier otra. Frecuentemente algunas fiestas que son centrales para la Iglesia no tienen mucho peso para los pueblos. Las prácticas religiosas importantes en los pueblos no siempre coinciden con aquellas establecidas formalmente por la Iglesia.

El panorama religioso de la Montaña ha venido transformándose paulatinamente, especialmente desde la última mitad del siglo pasado debido, en parte, a la aparición de diversas ofertas religiosas que han incursionado en la región y también a las transformaciones que se han dado en la misma Iglesia católica.

No es difícil pensar que el fenómeno de la migración especialmente hacia los Estados Unidos que ha avanzado notablemente desde las últimas décadas del siglo pasado también esté dejando su impronta en la configuración religiosa de la región.

## **2.2 La religión en la ciudad de Tlapa**

El panorama religioso en la ciudad de Tlapa muestra algunas diferencias en relación a toda la región. Por un lado, existe una mayor pluralidad religiosa y ésta es aceptada con mayor facilidad que en los pueblos de la Montaña, sobretodo los indígenas. En múltiples pueblos la disidencia religiosa provoca dificultades para la reproducción de muchas tradiciones de la comunidad donde lo religioso está fuertemente imbricado en toda la vida del pueblo; los conversos a otras religiones con frecuencia se niegan participar en los cargos y servicios comunitarios. Ciertamente se presentan casos donde Comisarios y otras autoridades del pueblo que pertenecen a una religión diferente a la católica participan en los trabajos de organización de la fiesta del santo patrón del pueblo.<sup>46</sup> El fenómeno es complejo y presenta una gama diversa de situaciones. Lo que parece claro es que la ciudad de Tlapa ofrece un espacio más amplio para la pluralidad religiosa.

La Iglesia evangélica con más tradición en la ciudad es la Bautista que cuenta con un internado para niños indígenas que reciben una formación religiosa a lo largo de toda su educación primaria. En la actualidad existen además alrededor de otras seis Iglesias históricas de distintas denominaciones, presbiteriana, adventistas del séptimo día. También encontramos varios movimientos religiosos entre los que se cuentan los pentecostales, los mormones y los testigos de

---

<sup>46</sup> Véase Claudia E.G. Rangel Lozano, "los diversos rostros religiosos en la montaña de Guerrero: identidades entre la resistencia y el cambio", en Beatriz Canabal Cristiani, *op. cit.*, pág. 208

Jehová.<sup>47</sup> También podríamos mencionar que en la ciudad existen centros gnósticos y grupos esotéricos con influencia de las religiones y filosofías orientales. La ciudad de Tlapa se muestra así, como un espacio religiosamente plural, además de ser la plataforma para que los diferentes grupos religiosos se extiendan a toda la región.

Por otra parte, Tlapa también alberga a grupos de indígenas rechazados de sus pueblos por cambiar de religión. Colonias como la Filadelfia y Monte Sinaí ubicadas en la periferia de la ciudad se fundaron con evangélicos que salieron de sus comunidades de origen. En la primera la casi totalidad de los vecinos son de un grupo evangélico que proviene del poblado de san Juan Puerto Montaña del Municipio de Metlatónoc que en una situación de conflicto decidieron establecerse en la ciudad.

Esta pluralidad y mayor apertura a adscribirse a una religión distinta a la católica en la ciudad de Tlapa se expresa claramente en los datos estadísticos. Para el año 2000 la proporción de católicos en el municipio de Tlapa era de 87.3%<sup>48</sup>, mientras que el porcentaje de católicos en el resto de la región de la Montaña era de 92.33%.

De todos modos este dato no significa que la religión católica no mantenga su vigor y hegemonía en la ciudad. Esta fortaleza es especialmente visible en la celebración de algunas fiestas religiosas.

La principal fiesta católica en Tlapa es la del Señor del Nicho y se celebra el 23 de Octubre. En torno a este día se convoca una gran cantidad de peregrinos de la ciudad y de toda la región. El día 23 sale una multitudinaria peregrinación acompañando la imagen de Señor del Nicho a recorrer las principales calles del bloque central de la ciudad. Otra fiesta católica es la celebración de los difuntos que se celebra a finales de octubre y principios de noviembre; esta celebración tiene mucho valor para los pueblos indígenas. En esos días una gran cantidad de los indígenas que emigraron a la ciudad regresa a su comunidad de origen para ir a

---

<sup>47</sup> Cfr. Abel Barrera Hernández, "Tlapa, en la ruta del tercer milenio: de la Montaña a Manhattan, en Mario O. Martínez Rescalvo, *Tlapa: origen y memoria histórica*, op. cit pág. 247

<sup>48</sup> Es muy probable que si se considera sólo la ciudad de Tlapa y no todo el Municipio el porcentaje de católicos sea incluso menor. Desgraciadamente el indicador de religión no se ofrece entre los datos que se pueden consultar por localidad.

recibir a sus antepasados difuntos<sup>49</sup>, pero también los diversos panteones de la ciudad permanecen día y noche abarrotados de personas que van a acompañar a sus difuntos llevando consigo sus veladoras y ramos de flores de cempoaxuchitl.

La celebración de la virgen de Guadalupe es otra fiesta que muestra un fervor especial. Un fenómeno que ha ido cobrando cada vez mayor fuerza de manera especial entre los jóvenes son las “carreras guadalupanas” en la que los fieles se organizan para correr por turnos con una antorcha encendida desde la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México hasta la catedral de Tlapa, o incluso hasta su pueblo de la Montaña.

A nivel de las colonias los pobladores intentan reproducir la organización de sus pueblos. La mayor parte de las colonias tiene su templo y celebra su propia fiesta patronal. Cada colonia invita a las hermandades de las colonias vecinas a acudir como peregrinos. Un cambio notable de las colonias de Tlapa en relación a los pueblos es la mayor separación que existe entre la autoridad civil, es decir el delegado municipal de la colonia y la junta católica que se encarga de la organización de la fiesta y del cuidado del templo católico.<sup>50</sup>

Todas estas expresiones religiosas son vividas de manera diversa por los jóvenes católicos. Las carreras guadalupanas –como lo expresábamos arriba- son las que alcanzan a convocarlos de manera más notable; pero en las demás expresiones religiosas los jóvenes aunque no se excluyen totalmente, tampoco parecen identificarse mucho con ellas.

Por otra parte es importante observar que una gran proporción de los jóvenes de Tlapa sigue reconociéndose como católicos. El 90.11% de jóvenes de 15 a 29 años del municipio de Tlapa se adscribe a la religión católica, ubicándose incluso por arriba del porcentaje de católicos si consideramos al conjunto de la población del municipio de Tlapa.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> En la cosmovisión religiosa de la región los difuntos regresan del más allá para visitar a sus familiares durante esos días. En muchos pueblos las personas salen a recibirlos a lugares determinados los acompañan hasta sus hogares donde han preparado un altar adornado con alimentos.

<sup>50</sup> Este distanciamiento entre los cargos civiles y religiosos muestra un claro proceso de secularización, como más adelante lo haremos notar.

<sup>51</sup> Como ya señalamos el 87.3% de los habitantes mayores de 5 años del Municipio de Tlapa se adscribe a la religión católica. Si consideramos sólo a los jóvenes encontramos un porcentaje mayor. INEGI, XII Censo nacional de población y vivienda 2000, *op cit.*

La adscripción a “lo católico” en ellos parece tener contenidos distintos, no sólo al que le dan sus padres, sino también a lo que significa ser católico para la misma Iglesia Católica. Identificar esta distancia del significado en términos de creencias, ritos, prácticas, valores y pertenencia que estos jóvenes le dan a su identidad católica será el asunto que mostraremos en el capítulo cinco de este trabajo.

### **2.3 La Iglesia Católica en la Montaña de Guerrero y en Tlapa**

Hemos hablado en los apartados anteriores de la religión y especialmente del catolicismo en la Montaña y en la ciudad de Tlapa, quizá más desde la dinámica de los pueblos, en esta sección abordaremos a la institución católica, las transformaciones que se han dado en su interior y el impacto que ésta ha tenido en la región.

La tarea de la evangelización de la Montaña, hemos dicho, estuvo en un inicio a cargo de los frailes agustinos quienes permanecieron en la región casi hasta el final de la colonia. Con el tiempo los agustinos fueron entregando la atención de las comunidades al clero proveniente de la diócesis de Puebla.<sup>52</sup> Para 1777 toda la región era atendida por el clero diocesano de Puebla.

En 1853 se funda el estado de Guerrero y se comienza a tramitar una nueva diócesis para el estado. En 1862 se decreta la erección de la diócesis de Chilapa aunque no llegó a establecerse sino varios años después. Esta diócesis abarcaba desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX todo el estado de Guerrero. No es difícil imaginar la escasa presencia de sacerdotes en la región teniendo en cuenta la dificultad de acceso y la dispersión de los pueblos de la Montaña, además de la barrera que implicaba el desconocimiento de la lengua pues una vez retirados los religiosos Agustinos se fue abandonando el estudio de las lenguas indígenas.

La presencia de los sacerdotes católicos se redujo muy frecuentemente para la mayoría de los pueblos de la región a la celebración de las fiestas religiosas en las que se ofrecían los sacramentos del bautismo, la primera comunión y el

---

<sup>52</sup> Las diócesis son la unidad “administrativa” de la Iglesia católica, comprenden un territorio geográfico y están a cargo de un obispo.

matrimonio. Para entonces las celebraciones católicas se realizaban en latín y no en español y mucho menos en las lenguas indígenas de forma que las posibilidades de enseñanza de la doctrina eran muy reducidas para la mayor parte de las comunidades. Probablemente las cabeceras parroquiales<sup>53</sup> y algunas pocas comunidades mayores podían contar con catequistas que colaboraban con los sacerdotes puesto que la labor de éstos se concentraba fundamentalmente en celebrar la misa y administrar los sacramentos.

Esta poca presencia de los sacerdotes en los pueblos favoreció que algunos servicios laicos como por ejemplo el del cantor fuera tomando mayor relieve en sus comunidades. Los cantores no sólo se encargaban de acompañar las misas cuando el padre acudía, sino que tenían a su cargo diversos servicios rituales como rezar a los difuntos, acompañar las procesiones, rezar en las fiestas cuando no podía acudir el sacerdote, etc., En la actualidad continúan realizando muchos servicios rituales en sus comunidades ante la escasa presencia del sacerdote católico.

Desde que los Agustinos se retiraron hasta la primera mitad del siglo pasado la Iglesia Católica tuvo una presencia escasa y casi exclusivamente ritual. El catolicismo en las comunidades fue sostenido de manera especial por agentes locales como los cantores y rezadores.

En la segunda mitad del siglo pasado, dos acontecimientos favorecieron un cambio en la presencia de la Iglesia en la Montaña de Guerrero: los procesos de transformación que se vivieron al interior de la Institución a partir del Concilio Vaticano II<sup>54</sup> y la creación de la Diócesis de Tlapa (1992).

El Concilio Vaticano II celebrado de 1962 a 1965 produjo fuertes cambios dentro de la Iglesia Católica a nivel mundial. Este Concilio convocado por el Papa Juan XXIII busca actualizar a la Iglesia frente a los cambios sociales; la Iglesia Católica reformula su relación con la sociedad y adecua su teología, liturgia y

---

<sup>53</sup> Cada diócesis o "Iglesia particular" se subdivide a su vez en parroquias que frecuentemente comprenden una cabecera y varios pueblos aledaños, y que el obispo encomienda a un párroco para su atención. La existencia de una cabecera parroquial fue en muchos casos criterio para el establecimiento de cabeceras municipales en la Montaña de Guerrero.

<sup>54</sup> Los Concilios son asambleas de la Iglesia Católica en la que participan obispos representantes de todo el mundo en los que se definen cuestiones de tipo doctrinal o de acción pastoral. En toda la historia de la Iglesia han existido 13 Concilios.

práctica pastoral a las transformaciones del mundo moderno. Se invita a utilizar en las celebraciones las lenguas propias de cada pueblo dejando de lado el latín que hasta entonces había sido la lengua eclesial. Ciertamente esta invitación casi no ha llegado a cumplirse en relación con las lenguas indígenas. También se eliminan las restricciones para que el pueblo común acceda a la Biblia y se invita a su estudio y reflexión; se reconoce la autonomía de las realidades seculares y se invita a trabajar conjuntamente por la humanización del mundo; se eliminan las condenaciones a las iglesias históricas y se abre las puertas para iniciar un camino de diálogo ecuménico. Se valora la colaboración de los agentes laicos en la misión eclesial. En fin, la Iglesia trata de adecuarse a las exigencias del mundo moderno.

Esta importante asamblea fue teniendo sus repercusiones en las Diócesis de América Latina. Su impacto no fue inmediato pero fue impulsando diversos procesos al interior de la Iglesia de América Latina. En 1968 los obispos del subcontinente celebran la 2ª Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín con la intención de adecuar las perspectivas del Vaticano II a la realidad de la región pues se constataba que la realidad de estos países presentaban un horizonte diverso al mundo desarrollado de Europa y Estados Unidos que había marcado varias de las preocupaciones del Concilio. En la conferencia de Medellín y luego en la de Puebla (1979), los obispos asumen una voz más crítica frente a las realidades de pobreza e injusticia que se viven en el continente. En esos años aparecen las teologías de la liberación que a partir de una lectura histórica de la escritura propugnan por una vivencia del cristianismo que impulsa a participar en los procesos de liberación que se vivían al interior de los países latinoamericanos.

Todos estos acontecimientos fomentaron que las posiciones dentro de la Iglesia católica se abrieran en un enorme abanico de teologías, mentalidades y prácticas pastorales abarcando desde posturas fuertemente tradicionalistas que rechazaban en la práctica muchas de las líneas del Vaticano II y que circunscribían su misión a la administración ritual de los sacramentos, hasta posturas abiertamente progresistas que impulsaban una vivencia de la fe cristiana dentro de un compromiso con los procesos sociales y políticos en favor de la liberación.

Algunos autores proponen tres posturas pastorales en el país que surgen a partir de la influencia del Concilio Vaticano II y de las Conferencias del Episcopado

Latinoamericano. Por un lado están las tendencias preconciarias que se caracterizan por su visión premoderna ya que no incorporan los cambios sugeridos por el Concilio, limitando la misión a una visión meramente espiritual. En un segundo grupo estarían la corriente conciliar modernizante que acepta las directrices del Concilio y en un tercer grupo estaría la corriente progresista que no sólo asume las directrices conciliares sino que asume las reflexiones y compromisos de la 2ª y 3ª Conferencia Latinoamericana.<sup>55</sup>

Además de las fuertes repercusiones que tuvo el Concilio Vaticano II y las Conferencias del Episcopado Latinoamericano, se favoreció en el país la creación de nuevas diócesis de manera que se pudieran atender mejor las necesidades de las comunidades católicas. En 1958 se crea la diócesis de Acapulco que abarca además del puerto toda la costa de Guerrero. En 1964 se erige la diócesis de Ciudad Altamirano que también se desprende de la diócesis de Chilapa. En 1989 la sede de la diócesis de Chilapa pasa a la ciudad de Chilpancingo.<sup>56</sup> Sin duda la estrategia de crear nuevas diócesis favoreció una mayor atención a la realidad de las comunidades católicas.

La creación de la diócesis de Tlapa responde a este mismo proceso. Se constituye por la Bula "*Efflorescentem Mexici*" del Papa Juan Pablo II el 4 de enero de 1992,<sup>57</sup> año en que se celebraron los 500 años de la conquista y de la evangelización, con la intención de acercarse a la realidad de los indígenas de Guerrero. El 25 de Marzo de ese mismo año se erige la Diócesis nombrando a Mons. Alejo Zavala Castro como su primer obispo. Ese mismo año se realiza la 4ª Conferencia de los obispos de América Latina y se asume entre otras líneas de acción pastoral la "inculturación" que invita a respetar las culturas de los pueblos en la misión de la Iglesia. El tema no era nuevo en la Iglesia pero adquiere legitimidad al interior de las diócesis. Se comienza hablar de "teología india" como una lectura de la fe desde las prácticas culturales de los pueblos indígenas.

Esta diversidad de maneras de entender el catolicismo se reflejó en las diversas diócesis de América Latina y del país. Tuvo su impacto también en la

---

<sup>55</sup> Cfr. René de la Torre, *La Ecclesia Nostra, el catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, F.C.E. 2006, pág. 100

<sup>56</sup> Cfr. Claudia E.G. Rangel, *op. cit.* pág 220-221. Véase también <http://www.cem.org.mx/diocesis>

<sup>57</sup> Diócesis de Tlapa, *Plan Pastoral Diocesano*, edición interna pág. 1

diócesis de Chilapa (después Chilpancingo), y en la mentalidad de los presbíteros o sacerdotes que trabajan en la Montaña de Guerrero. Podemos encontrar este abanico de posturas teológicas y pastorales en los ministros de la diócesis de Tlapa. Así, en una Iglesia particular tan pequeña encontramos desde quienes reducen su labor a la meras celebraciones rituales de la misa y de los sacramentos desentendiéndose de la realidad de los pueblos, hasta quienes buscan incidir en los procesos sociales a partir de la enseñanza del evangelio. También encontramos una fuerte corriente de sacerdotes que buscan acercar las propuestas de la Iglesia Católica a la cultura religiosa de los pueblos indígenas. Lo católico también al interior de la Iglesia está muy lejos de ser un conjunto homogéneo.

La creación de la diócesis de Tlapa favoreció una mayor presencia de sacerdotes y agentes eclesiales en la ciudad. Hasta 1992 había en la cabecera de Tlapa dos sacerdotes: uno en la Parroquia de San Agustín y el otro en la Parroquia de San Francisco. La primera parroquia –que luego fue la sede de la diócesis- tenía un enorme flujo de fieles y de demandas sacramentales pues desde ahí se atendía la demanda de sacramentos para toda la Montaña. Era prácticamente imposible atender a las colonias que fueron surgiendo con el crecimiento de la ciudad. Sólo se mantenía una presencia muy relativa en las colonias más antiguas.

Con la llegada del Obispo a Tlapa la presencia de agentes eclesiales fue ampliándose.<sup>58</sup> En 1997 llegaron a la ciudad un equipo de tres Misioneros del Espíritu Santo con la encomienda de trabajar especialmente en las colonias suburbanas de Tlapa y de trabajar con los niños, adolescentes y jóvenes. Además en 1998 se creó el seminario diocesano en una comunidad muy cercana a la ciudad. Para el año 2000 había 7 sacerdotes para la atención de la ciudad, además de los sacerdotes que atendían el seminario que eventualmente tenían alguna actividad pastoral en la ciudad. Esta mayor presencia de sacerdotes, aunque todavía insuficiente para el tamaño de la población, ha tenido su impacto en las

---

<sup>58</sup> Llamamos agentes eclesiales a aquellos que realizan un servicio representando a la Iglesia Católica: sacerdotes, misioneros, religiosas y algunos laicos.

ofertas que presenta la Iglesia Católica en Tlapa, especialmente al nivel de los niños, adolescentes y jóvenes.<sup>59</sup>

El trabajo catequético con los niños tiene un fuerte impulso a partir de 1998. En este año se invita a diversos laicos a capacitarse para colaborar como educadores católicos de niños en sus colonias y un grupo de aproximadamente 40 personas acuden a la invitación. Se les propone una enseñanza del catecismo que incorpore un método más participativo y adaptado a la realidad de los pequeños; también se busca revalorar positivamente las expresiones religiosas indígenas, haciéndolas dialogar con la enseñanza católica. Poco a poco esta labor va creciendo de modo que para el 2006 hay alrededor de 80 catequistas que atienden más de 500 niños de las principales colonias y también del centro de Tlapa. El servicio de catequista es realizado especialmente por jóvenes, la mayor parte de ellas mujeres que se comprometen a trabajar con los niños cada semana al menos por un año. Se calcula que a lo largo de estos ocho años han pasado más de 600 jóvenes por este servicio.

Este hecho hace que la catequesis infantil no sólo esté pensada como un espacio de trabajo para los niños sino que también se mira como una de las estrategias de trabajo con jóvenes, que en muchos casos se convocan más naturalmente cuando se les ofrece un espacio de proyección y servicio. Además el servicio de catequista les ofrece cierto reconocimiento dentro de su capilla. A los catequistas se les va ofreciendo un proceso de formación religiosa integral a partir de su trabajo con los niños. Es decir, a la vez que enseñan van aprendiendo.

Quizá una de las principales dificultades es la poca estabilidad y permanencia de muchos de los catequistas que –frecuentemente por motivos de estudios o trabajo- no permanecen en el servicio, lo que imposibilita concluir un proceso de formación.

Para la atención de los adolescentes de entre 12 y 16 años los Misioneros implementaron pequeñas comunidades llamadas “*Pandillas Cristianas*”. Esta

---

<sup>59</sup> A partir de la creación de la Diócesis creció de manera importante la presencia de sacerdotes, religiosos y religiosas para el trabajo pastoral de la región. Cuando se creó existían sólo 19 sacerdotes para toda la Montaña, una congregación de Misioneros y unas cuatro congregaciones de religiosas, dos de ellas concentradas en colegios católicos. Doce años después el número de sacerdotes diocesanos se había duplicado, y habían llegado otras 5 congregaciones de Misioneros y otras 5 congregaciones de religiosas

estrategia busca acercarse a la realidad de los adolescentes. Cada pandilla es coordinada por un “capitán” que es elegido del grupo entre los de mayor edad y acompañada por un asesor que podía ser un joven mayor de 18 años. Esta propuesta organiza diversas actividades educativas, recreativas y de formación cristiana. Aunque las *pandillas cristianas* no han logrado extenderse en todas las colonias han mantenido una presencia importante en el centro y algunas colonias de Tlapa.

Para mayores de 16 años se constituye a partir de 2003 un grupo llamado Emaús<sup>60</sup> que no sólo pretende dar formación cristiana a los jóvenes sino busca impulsarlos a un compromiso con su comunidad. La convocatoria para participar en este grupo se hizo en las Semanas Santas en las que se organizaron “Pascuas Juveniles” o retiros con un tinte juvenil. Aunque la afluencia a estos retiros ha sido más o menos amplia, el grupo de Emaús no ha logrado mantener un buen nivel de permanencia de sus jóvenes. La formación que se pretende dar a este grupo busca relacionar continuamente los temas religiosos con una perspectiva social, la intención de esto es favorecer la generación de proyectos juveniles. A la fecha un grupo de estos jóvenes se constituyó como cooperativa y estableció en Tlapa un centro juvenil denominado “*Tu espacio*” que funciona como cafetería y centro de encuentro para jóvenes. Aunque el proyecto es pequeño y participan en él un número reducido de jóvenes, posee un valor simbólico importante pues ha puesto de manifiesto que los jóvenes pueden organizarse para salir adelante.

Todos estos esfuerzos de atención han llegado –con todo, a un reducido número de los jóvenes católicos de la ciudad. La mayoría de ellos permanece alejado o indiferente de las propuestas de los agentes eclesiales o se adscribe momentáneamente a alguna de ellas pero no se mantiene vinculado. Sin embargo, no abandona su adscripción al catolicismo. ¿Qué los mantiene vinculados a esta adscripción? ¿Qué significa para ellos ser católicos?

---

<sup>60</sup> Emaús era un pueblo cercano a Jerusalén. En la Biblia aparece como un lugar donde Jesús se muestra resucitado a dos discípulos después de un largo camino de diálogo. El término en los jóvenes hace referencia a vivir un camino de búsqueda de experiencias de vida.

## **CAPÍTULO 3 LA IDENTIDAD RELIGIOSA ESPACIO DONDE SE ENCUENTRA MODERNIDAD Y TRADICIÓN**

### **3.1 Donde modernidad y tradición se encuentran**

En la primera parte hemos intentado describir el contexto en el que viven nuestros jóvenes: una ciudad, la de Tlapa, por un lado, en estrecha relación económica y sobretodo cultural con la región de la Montaña de Guerrero, pero por otro, también afectada por las dinámicas de cambio y transformación que nuestro país ha vivido en las últimas décadas. ¿Cómo comprender este espacio que aparece ante la mirada de cualquier observador como un espacio caótico, que parece un híbrido de realidades culturales tan diversas; que a veces se muestra como urbano y otras veces parece más bien rural; un espacio donde se empalman diversos mundos y confluyen muchos siglos de historia? ¿Cómo comprender desde las herramientas que nos ofrece la sociología los procesos identitarios, especialmente en el ámbito de la religión, que viven sus jóvenes indígenas en esa realidad tan configurada por la herencia de los pueblos indígenas de la Montaña y a la vez por las dinámicas del llamado mundo moderno?

Por una parte podemos decir que la ciudad de Tlapa refleja el resultado de las políticas modernizadoras que ha emprendido el Estado mexicano desde los años cuarentas del siglo pasado y de manera especial desde la implementación de las recetas neoliberales a partir de los años ochentas. El proyecto de nación que se impulsó privilegió la industria sobre el campo. En relación a la producción agrícola se seleccionaron algunas regiones para promover la producción agroindustrial con miras a la exportación, desatendiendo amplias regiones del país. Las regiones escogidas para el desarrollo fueron dotadas de recursos y de infraestructura mientras que las otras se abandonaron a su suerte y perdieron toda preocupación de las políticas de desarrollo del Estado.

Este modelo reciclado en su versión neoliberal impulsó el mercado libre dejando a la intemperie a los productores que no estaban en posición de competir; promovió la concentración en la propiedad de las mejores tierras y ha adelgazado la presencia estatal en la producción y en sus compromisos sociales.

Todas estas directrices seguidas por los últimos gobiernos se orientaron a colocar a México dentro de los países desarrollados, aumentando la producción de la riqueza nacional sin que esto signifique en absoluto una mejor distribución.

En este modelo Tlapa y la Montaña de Guerrero no han tenido lugar. Ha quedado como una de tantas regiones del país fuertemente rezagada del desarrollo. Si acaso, podría entenderse como surtidora de mano de obra barata para los campos agroindustriales del Norte y para contener los salarios de trabajo de los jornaleros. Fuera de esto, la región entera pudiera quedar desechada. No tiene razón de ser y parece sobrar para el actual modelo de desarrollo.

Detrás de este modelo ha regido la idea de convertir a México en una nación moderna. La modernización ha sido de alguna manera, el presupuesto sobre el cual se han apoyado los proyectos de nación implementados en nuestro país copiando el camino que han seguido los países desarrollados. Aunque, hay que decirlo, en México se ha privilegiado la modernización económica y tecnológica “con la secreta esperanza de que todo el resto –la modernización política y cultural, por ejemplo-, vendrá por añadidura.”<sup>61</sup>

Las políticas modernizadoras han dejado su impronta en la realidad de Tlapa con sus múltiples ambigüedades. La vemos en el empobrecimiento creciente, por un lado, pero también en ciertas mejoras en los servicios de salud y la cobertura de la educación, que han aumentado la esperanza de vida y acotado en parte, el índice de mortalidad infantil; la vemos en el abrupto crecimiento urbano; en el surgimiento y aumento de la migración nacional e internacional; la vemos también en la mayor presencia de los medios de comunicación y en la multiplicación de los servicios de Internet en unos cuantos años; en el ensanchamiento de las posibilidades de interconexión por los teléfonos celulares. En fin, que la realidad social de Tlapa no puede entenderse fuera de las dinámicas de la modernidad.

Por otra parte, la presencia de los pueblos indígenas en la ciudad ha ido incrementándose no sólo considerando el aumento de población indígena sino por la creciente presencia de sus prácticas culturales, de su lengua, de su religión, de

---

<sup>61</sup> Gilberto Giménez, “Comunidades primordiales y modernización en México”, Giménez Gilberto y Ricardo Pozas H coord. *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, IIS, Instituto Francés de América Latina, 1994, pág. 151

sus sistemas de organización. Podemos afirmar que en Tlapa persisten muchas de las prácticas culturales de los pueblos indígenas de la Montaña de Guerrero.

En el espacio social de la ciudad de Tlapa se articulan de manera compleja la modernización y la realidad de los pueblos indígenas llamados tradicionales. Estas dos dinámicas se han entendido como radicalmente incompatibles por las políticas del Estado que ha operado en la práctica suprimiendo la conciencia de la realidad pluricultural de la Nación a pesar de que ésta se reconozca en el artículo 2 de nuestra Constitución. En el siglo pasado las prácticas indigenistas pretendieron integrar a los grupos étnicos a la nación prescindiendo de su realidad cultural. Había que civilizar al indio bajo la condición de que dejara de ser lo que era.

Los pueblos indígenas de la Montaña de Guerrero han luchado por reproducirse como pueblos en medio de condiciones enormemente adversas. ¿Es posible pensar un futuro para los pueblos indígenas en un proyecto de nación moderna? ¿En verdad los pueblos han tenido que dejar de ser lo que son para modernizarse? ¿En verdad la modernidad y la tradición son tan incompatibles?

A nivel de las ciencias sociales parecía que la dualidad de tradición y modernidad se expresaba en una delimitación de los campos de estudio. Se dejaba a la antropología el estudio de las comunidades tradicionales para que la sociología pudiese privilegiar el estudio de la sociedad moderna. Afortunadamente se ha avanzado en la necesidad de la investigación interdisciplinar superando la dualidad del pasado.

### **3.2 ¿Qué es lo moderno y qué lo tradicional?**

Podemos decir que el estudio de la sociedad moderna ha sido el gran tema de la sociología, que se ha ocupado afanosamente por entender y caracterizar la complejidad de estas sociedades que han nacido en “occidente” llamadas también sociedades industriales y que han extendido sus dinámicas económicas, políticas y culturales a gran parte del planeta.

Pero podemos preguntarnos: ¿qué se entiende cuando hablamos de sociedad moderna? ¿Qué significa que una realidad sea moderna y qué entendemos cuando hablamos de una sociedad tradicional?

La etimología de moderno puede servirnos de punto de partida para su comprensión. La palabra moderno viene de la expresión latina “*modernus*” que es una derivación de *modus*, (modo), y significa “reciente”, “justo ahora”, “que existe desde hace poco”. Lo moderno entonces hace referencia a lo nuevo, a lo actual, al momento presente que rompe con el pasado; es algo que se establece como nuevo con referencia a lo anterior. Esta expresión fue utilizada por primera vez en el siglo V para distinguir el presente que se había hecho oficialmente cristiano, del pasado romano y pagano.<sup>62</sup> Luego se habló de la época moderna para referirse a la etapa de la historia que nace con el descubrimiento de Cristóbal Colón y las guerras de Italia.<sup>63</sup> Actualmente la expresión “sociedad moderna” se utiliza para referirse a las sociedades industriales que desde el siglo XVIII van surgiendo en Occidente y que se configuran a partir de un continuo cambio. El criterio de valor de objetos y conductas es la continua transformación. En la sociedad moderna lo actual se encuentra canonizado. El pasado ya no rige la validez del presente sino sólo aquellos medios que encaminen a la sociedad hacia su continuo progreso. La ciencia y la técnica se convierten en el pensamiento privilegiado pues con ellas se adopta una racionalidad de carácter instrumental que discierne los medios más adecuados para alcanzar el progreso.

Marx al analizar el surgimiento de esta sociedad muestra esta dinámica de continua transformación en el campo económico y técnico de modo que todo lo pasado se va desvaneciendo. “Todo lo sólido se desvanece en el aire”. No hay nada que se libre de este continuo fluir, de esta permanente provisionalidad de las cosas. Así, podemos decir que un principio dinámico de la modernidad es la aceleración del cambio.

Todo lo que la burguesía construye, es construido para ser destruido. Todo lo sólido –desde las telas que nos cubren hasta los telares que las tejen, los hombres y las mujeres que trabajan las máquinas, [...], los pueblos y ciudades, las regiones y hasta las naciones que los albergan-, todo está

---

<sup>62</sup> Cfr. Ricardo Pozas Horcasitas, “El laberinto de los tiempos: la modernidad atrapada en su horizonte”, en Ricardo Pozas Horcasitas coord., *La modernidad atrapada en su horizonte*, México, Academia Mexicana de Ciencias y Miguel Ángel Porrúa, 2002, pág. 11

<sup>63</sup> Cfr. Marc Cheymol, “La modernidad: ¿ruptura o construcción de identidades?” en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas, coord., *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, 1994, pág. 134. Hay que decir que no existe un consenso acerca del nacimiento de la época moderna pues muchos lo ubican en el siglo XVI e incluso en el siglo XVII

hecho para ser destruido mañana, aplastado o desgarrado, pulverizado o disuelto, para poder ser reciclado o reemplazado a la semana siguiente, para que todo el proceso recomience una y otra vez, es de esperar que para siempre, en formas cada vez más rentables.<sup>64</sup>

No es que la modernidad rechace el pasado como tal, lo que le niega es su calidad normativa para definir el presente.<sup>65</sup>

El fin del pasado como fuente normativa del presente fundamenta en el discurso de la modernidad las ideas de libertad y autonomía individual en todas las esferas de la vida. La libertad aparece como el derecho humano básico e inalienable. Ésta es, en el nivel económico, la posibilidad de perseguir los intereses privados dentro de un mercado libre; en el político, el derecho de cada individuo a participar con sus iguales en la formación de la voluntad política general; en el nivel privado, la autonomía ética y la posibilidad de autorrealización.<sup>66</sup>

Este continuo fluir y cambiar, se pensaba, iría conduciendo a la sociedad hacia un progreso ilimitado. La idea de ser moderno se identificó –como dice Habermas- con “la creencia, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y el avance infinito hacia la mejoría social y moral”.<sup>67</sup>

Sobre estos parámetros se fue configurando desde el siglo XVIII una forma de sociedad “basada en el conocimiento científico-técnico, en la idea de un Estado nación, en un sujeto con una conciencia autónoma e individual, y en una visión lineal y progresiva del tiempo histórico, que dio como resultado la sociedad moderna”.<sup>68</sup>

El sujeto que emerge de esta sociedad se encuentra liberado de los lazos que antaño lo mantenían vinculado a sus comunidades. Se habla así de procesos de individualización.

En contraposición a lo moderno encontramos a la tradición. Tradición viene de la palabra latina “*traditio*” que significa comunicación o transmisión de noticias.

---

<sup>64</sup> Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México, Siglo XXI, 1988 pág. 95

<sup>65</sup> Jürgen Habermas, “La modernidad un proyecto incompleto”, en *Ensayos Políticos*, Barcelona, 1997, citado en Ricardo Pozas Horcasitas, *op. cit.* pág. 18

<sup>66</sup> Jürgen Habermas, *Discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus, 1989 pág. 83 citado en Ricardo Pozas *op. cit.* pág. 18

<sup>67</sup> Jürgen Habermas; “La modernidad un proyecto incompleto”, citado en Enrique Luengo, *op. cit.* pág. 77

<sup>68</sup> Enrique Luengo, *op. cit.* pág. 77

La tradición nombra la permanencia del pasado en el presente. Las sociedades tradicionales son aquellas que se norman fundamentalmente por el pasado. No necesariamente se realiza en ellas una repetición mecánica de los hechos pasados en el presente, pues frecuentemente el pasado se reconstruye o se reelabora, lo importante es que se invoca el pasado para legitimar el presente. Aunque por más que la tradición actualice o reformule el pasado en el presente siempre establece un nexo entre uno y otro.

Podemos decir que la tradición constituye la estructura de las sociedades premodernas, donde la herencia del pasado ordena el presente, mientras que las sociedades modernas viven bajo la lógica del cambio, sin embargo ambos términos no son más que tipos ideales que en la realidad se mantienen en interacción. De tal modo que no es posible identificar empíricamente una discontinuidad absoluta entre unas sociedades denominadas 'tradicionales' y otras denominadas 'modernas'

La sociedad moderna es tan inasequible, tan imposible de abarcar en una única descripción como lo es la sociedad tradicional. El universo de la tradición y el universo de la modernidad no son realidades cerradas que se oponen, de un modo absoluto, la una de la otra. Se trata, de hecho, de dos dinámicas intrincadas, en la que una privilegia el orden y la otra el movimiento.<sup>69</sup>

Esta imposibilidad de encuadrar una realidad empírica de manera absoluta en uno de estos dos polos ha sido negada por una ideología que se ha construido de la modernidad. La modernidad como ideología se caracteriza por la representación que hace de lo otro, de las sociedades que están fuera de ella a las que denomina como tradicionales. Así, la modernidad crea con la idea de tradición una ideología simétrica sólo que de signo contrario. Dentro de la tradición se engloban todas las sociedades diversas explicadas ideológicamente desde la modernidad; por ello las sociedades tradicionales no tienen rasgos comunes sino son tales por la ausencia de aquellos rasgos que caracterizan a la modernidad. El concepto tradición no tiene rigor científico si se busca convertirlo en una etapa

---

<sup>69</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005, pág. 142-143

históricamente diferenciada y homogénea. La tradición no es el pasado de la modernidad sino su negación.<sup>70</sup>

Esta ideología se ha apoyado en los desarrollos teóricos de Talcott Parsons que sostiene una visión evolucionista del desarrollo social y que “identifican lisa y llanamente la modernidad con el *american way of life*, es decir, con el modelo de sociedad estadounidense considerada como paradigma de validez universal”.<sup>71</sup>

Esta concepción de modernidad ha estado presente en las políticas de modernización implementadas por los gobiernos del Estado mexicano sosteniendo el presupuesto de que la modernización de los grupos “tradicionales” hay que inducirla “desde afuera y desde el centro”.<sup>72</sup> Para los tecnócratas neoliberales no es posible modernizar al indio pues éste por definición representa lo arcaico, lo atrasado que no tiene más alternativa que integrarse por la vía de su “desindianización” o mantenerse como cliente vitalicio de las prácticas asistencialistas del Estado.<sup>73</sup>

La concepción de la modernidad como un proceso de evolución lineal que ubica como fin del proceso al modelo de la sociedad Norteamericana niega la posibilidad de un camino propio y alternativo; además no alcanza a dar cuenta del modo como diversos grupos tradicionales acceden a la modernidad manteniendo su identidad.<sup>74</sup> Estas experiencias muestran en la práctica cómo es posible reconciliar modernidad y tradición.

A nivel teórico diversos antropólogos y sociólogos han reaccionado críticamente ante estas posturas lineales haciendo evidente su carencia de solidez racional. Clifford Geertz y Victor Turner, por mencionar algunos ejemplos relevantes sostienen concepciones abiertas y no deterministas del cambio social y van elaborando nuevas perspectivas teóricas que ayudan a comprender mejor la complejidad del cambio social. Muestran además cómo es posible reconciliar

---

<sup>70</sup> Cfr. Ricardo Pozas Horcasitas, *op.cit.*, pág.13

<sup>71</sup> Gilberto Giménez, “Comunidades primordiales y modernización”, en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas H, *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, IIS, Instituto Francés de América Latina, 1994, pág. 155

<sup>72</sup> *Ibid.* pág. 155

<sup>73</sup> Cfr. *Ibid.* pág. 155

<sup>74</sup> En el artículo de Gilberto Gimenez al que hemos estado haciendo referencia describe al menos tres experiencias de grupos indígenas que se han modernizado y que a pesar de ello no han perdido su identidad étnica.

tradición y modernidad, realidades ambas que no se oponen sino sólo como tipos ideales, pero que en la historia pueden no sólo entremezclarse y coexistir sino reforzarse mutuamente. Es más, la tradición “puede servir como instrumento de crítica de la modernidad occidental, revelando por contraste modos de vida y organización social menos individualistas, menos ferozmente competitivos, menos dilapidadores de los recursos naturales y, sobre todo, menos contaminantes del entorno ecológico.”<sup>75</sup>

La tensión entre tradición y modernidad se manifiesta claramente en la realidad de la Montaña de Guerrero especialmente en la ciudad de Tlapa. Efectivamente en los pueblos indígenas la tradición es decir, el pasado como fuerza normativa del presente, constituye una guía que orienta su realidad. Contrariamente a muchas visiones que se tienen pensamos que para los pueblos de la Montaña el cuidado de la tradición no ha sido el lastre que los ha atado a la pobreza. Por el contrario gracias a la preservación de sus tradiciones los pueblos han podido enfrentar la adversidad y la marginación en que se les tiene. Lo vemos en los sistemas de solidaridad que les ayudan a realizar mejoras en sus comunidades a nivel de obras o enfrentando el problema de la delincuencia; lo vemos en los mecanismos de ayuda que desarrollan en los lugares a los que emigran, lo vemos en fin en su capacidad de resistencia frente a la exclusión en la que los tiene el Estado mexicano.

Por otra parte, y de manera especial en la ciudad de Tlapa la aceptación del cambio, de la idea de progreso, del pensamiento científico y técnico, la influencia de esquemas de pensamiento venidos de fuera también han sido adoptados abiertamente en los modos de vida, de manera especial por las jóvenes generaciones y esta aceptación de patrones distintos a los de sus tradiciones no ha significado una renuncia radical a su pasado. En estos jóvenes podemos observar la posibilidad de conciliar tradición y modernidad. ¿Cómo prestar atención al modo como se realiza esta conciliación entre modernidad y tradición en los jóvenes indígenas?

---

<sup>75</sup> *Ibid.* pág. 158

### 3.3 El concepto de identidad social<sup>76</sup>

Para avanzar en nuestro recorrido y percibir de forma más cuidadosa el modo como se articula modernidad y tradición echaremos mano del concepto de identidad que ha ido cobrando cada vez más importancia en las ciencias sociales. En nuestro trabajo nos permitirá percibir con matices más finos cómo se articula en los jóvenes la religión que reciben de sus antepasados y las transformaciones que la sociedad moderna produce en la religión.

“El concepto de identidad forma parte de una teoría de los actores sociales que en la última década del siglo pasado se ha ido diseñando a partir de la crisis de los paradigmas deterministas en sociología que nos permite explorar la perspectiva subjetiva de los sujetos”.<sup>77</sup> Este concepto hace referencia al ámbito subjetivo pero nos ayuda a considerar el espacio donde se “entrecruza lo individual con sus coordenadas biográficas y psicosociales y lo propiamente societal, aquello que más allá del individuo y sus vicisitudes, representa una serie de condiciones que son comunes y que construyen al grupo, al estrato social, a un gremio, a la etnia”.<sup>78</sup>

Según Giménez todo actor social puede ser considerado bajo dos perspectivas: como objeto, es decir, bajo el punto de vista del observador externo que lo percibe desde afuera como una entidad social, o, por otro lado, como sujeto, es decir, bajo el punto de vista del propio actor social y que se autopercibe como fuente conciente y motivada de su acción. Para esta segunda perspectiva, sólo el sujeto tiene acceso directo y privilegiado a su esfera de subjetividad. El observador externo tendrá que conformarse con inferencias a partir de las “auto-revelaciones” del sujeto.

La identidad expresa la autopercepción de los actores sociales en un “nosotros” que se contrapone a los que están fuera, es decir a “los otros”, por ello, el concepto de identidad tiene un carácter relacional; no puede entenderse como una esencia o una cualidad del sujeto, no existe en sí ni para sí, sino sólo en

---

<sup>76</sup> Para el desarrollo de estos conceptos sigo fundamentalmente a Gilberto Giménez

<sup>77</sup> Cfr. Gilberto Giménez; *Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa*, Instituto de Investigaciones Sociales; San Andrés Totoltepec, 1991 mimeo. Pág. 6

<sup>78</sup> Luís Fernando Falcó Pliego, *Malestares de afiliación, Procesos de construcción de identidad en la vida religiosa y sacerdotal en México hoy*, FLACSO, México 2004 (tesis de maestría) pág. 72

relación con los otros “La identidad sólo existe en y para sujetos, en y para actores sociales; su lugar es la relación social. La identidad es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional”.<sup>79</sup>

Habrá que resaltar tres aspectos muy importantes del concepto de identidad. El primero es la percepción de su permanencia a través de diversas variaciones y adaptaciones al entorno.<sup>80</sup> En la identidad hay una serie de referentes que persisten en el tiempo; o dicho de otro modo en los sujetos pueden efectuarse variaciones y transformaciones derivadas de los procesos de adaptación a los cambios del entorno pero hay la percepción de una estabilidad y consistencia de modo que se reconoce la continuidad o un sentido de mismidad a través de los cambios.<sup>81</sup>

En segundo lugar, la identidad implica la percepción de una unidad que establece claramente las fronteras del grupo y le permite distinguirse de los demás. La “distinguibilidad” es una característica fundamental de la identidad. En relación a esto, hay que decir que la identidad social de los actores sociales no se da a partir de meros elementos subjetivos, sino se apoyan en un marco social objetivo. Los actores seleccionan los atributos, las marcas o los rasgos distintivos para delimitar sus fronteras frente a los otros grupos. “La identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones. Por lo tanto, ni está totalmente determinada por supuestos factores objetivos, como pretenden las concepciones objetivistas de la identidad, ni dependen de la pura subjetividad de los agentes sociales, como sostienen las concepciones subjetivistas”.<sup>82</sup>

Finalmente la identidad no sólo depende de la propia autopercepción sino que tiene que ser reconocida por los demás actores. “Existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto, ser percibido como distinto”.<sup>83</sup> Por ello la identidad de los actores sociales resulta de una especie de compromiso entre

---

<sup>79</sup> Gilberto G. “Identidades étnicas: estado de la cuestión”; en Leticia Reina; *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*; CIESAS, INI, Miguel Ángel Porrúa; 2000, pág. 54

<sup>80</sup> Cfr. Gilberto Giménez, “Comunidades primordiales y modernización” *op. cit* pág. 170

<sup>81</sup> Cfr. Luis Fernando Falcó, *op. cit.* pág. 74-75

<sup>82</sup> Gilberto G; “Identidades étnicas: estado de la cuestión”; en Leticia Reina; *los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*; CIESAS, INI, Miguel Ángel Porrúa; 2000. pág. 54-55

<sup>83</sup> *Ibid.* pág. 55

autoafirmación y asignación identitaria. Entre “auto-identidad” y “exo-identidad”. Podemos decir que la identidad es el resultado de la identificación que nos atribuimos nosotros mismos y de la que nos imponen los demás. “La mayor o menor legitimidad de uno u otro polo,.. depende de la correlación de fuerzas entre los grupos y actores sociales en contacto”.<sup>84</sup>

Con lo que hasta ahora hemos expresado, puede comprenderse mejor la definición de identidad que nos propone Gilberto Giménez y que cuenta con cierto consenso entre los científicos sociales:

La identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”.<sup>85</sup>

Aunque toda identidad requiere de un núcleo o una serie de datos duros, o como le llama Giménez de una “matriz cultural” que contienen rasgos que marcan sus fronteras tiene una capacidad de variación o reacomodo, por eso es importante hablar de procesos de identificación. De aquí que hay que entender a la identidad como una construcción social que “pertenece al orden de las representaciones sociales” y que, como hemos dicho, no se realiza de manera arbitraria y subjetiva sino dentro de marcos sociales delimitados. Pero esta “construcción” se da en un proceso dinámico, es decir “se construye y se reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales; por eso, el centro del análisis de los procesos identitarios, es la relación social”.<sup>86</sup> Se dice que una propiedad de la identidad es su plasticidad, o sea, su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. “Las identidades emergen y varían en el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden según las circunstancias y a veces resucitan”.<sup>87</sup> Algunos analistas han introducido el concepto de “estrategia identitaria”. Este concepto indica que los actores sociales tienen un margen de maniobra y que en función de la situación, utilizan de manera

---

<sup>84</sup> *Ibid.* pág. 55

<sup>85</sup> *Ibid.* pág. 54

<sup>86</sup> *Ibid.*, pág. 57

<sup>87</sup> *Ibid.*

estratégica sus recursos identitarios, sin entender con esto –como ya hemos dicho– que los actores definen su identidad de manera arbitraria.

Las identidades pueden experimentar dos tipos de cambios: la transformación y la mutación. La transformación sería un proceso de adaptación gradual dado en la continuidad sin modificar la estructura de un sistema. La mutación en cambio supondría una alteración cualitativa del sistema. En el primer caso los sujetos mantienen su identidad a pesar del proceso de adaptación a un entorno diverso, pues la identidad se define por la continuidad de sus límites y no tanto por “el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias”.<sup>88</sup> En el caso de mutación podemos decir que se da un cambio de identidad, es decir se pasa de una estructura a otra.

El paso de un entorno tradicional a uno moderno no implica por sí mismo una mutación de identidad, sino sólo su redefinición adaptativa.<sup>89</sup> Es decir, podemos entender porqué grupos étnicos que se insertan en contextos urbanos mantienen su identidad cultural a partir de un proceso de “transformación adaptativa” pero sobre la base de conservar lo esencial de su identidad tradicional.

En el caso de los jóvenes indígenas de la ciudad este concepto nos permitirá observar cómo se autoperciben, qué significa para ellos adscribirse a la religión católica, qué fronteras identitarias establecen en relación a la religión de sus padres que han aprendido en el seno del hogar pero que ahora se encuentra en continua tensión con una realidad social muy diversa.

Nuestra atención quiere concentrarse en la dimensión religiosa de la identidad y hemos escogido sólo a la religión católica. Si consideráramos la identidad como una esencia sólo percibiríamos la continuidad en el caso de los jóvenes que se adscriben a la misma religión de sus padres, o la ruptura en el caso de aquellos que asumen otra religión o rechazan toda postura religiosa. A lo mucho podríamos percibir la variación en la práctica religiosa. El concepto de identidad nos permitirá percibir con mayor finura los contenidos que hay en la religión católica de los jóvenes en relación a sus creencias, prácticas, valores morales y pertenencia religiosa.

---

<sup>88</sup> Gilberto Giménez, “Comunidades primordiales y modernización”, en *op. cit.* pág. 174

<sup>89</sup> *Ibid.*, pág. 174

Por otra parte el estudio de la identidad religiosa nos exige explorar los procesos de transformación que se han dado en la religión en su contacto con las sociedades modernas para ver de que manera están presentes en la identidad de nuestros jóvenes; por eso antes de pasar al análisis de nuestras entrevistas nos parece importante recuperar –aunque sea brevemente- el camino que la sociología de la religión ha recorrido para comprender la identidad religiosa de nuestros jóvenes. Esto ocupará la atención de nuestro siguiente capítulo.

## CAPÍTULO 4 LA TRANSFORMACIÓN DE LA RELIGIÓN EN EL MUNDO MODERNO: EL PARADIGMA DE LA SECULARIZACIÓN

### 4.1 La religión como objeto de estudio en los inicios de la sociología

En los inicios de la ciencia moderna no fue del todo fácil que la religión se convirtiera en un objeto de estudio. Hervieu-Léger explica esta dificultad señalando que el conocimiento científico en general y la sociología en particular nacen en un contexto en el que la ciencia luchaba por emanciparse de las ataduras religiosas. La religión antes de convertirse en objeto de estudio fue el adversario a vencer de la ciencia de tal modo que la religión fue por mucho tiempo un objeto sospechoso por excelencia.<sup>90</sup>

Los primeros esquemas de interpretación<sup>91</sup> desde donde la sociología estudió a la religión, ésta fue considerada como un obstáculo para la sociedad. Las visiones evolucionistas y positivistas concibieron a la religión como fenómenos propios de las sociedades del pasado. El evolucionismo consideró los fenómenos religiosos como manifestaciones de un momento anterior en el progreso de la sociedad: la religión es un hecho del pasado característico de las sociedades primitivas; en la medida en que la sociedad avanzara a etapas superiores la religión iría desapareciendo. Para el positivismo la religión caminaría hacia su extinción o su máxima reducción en la medida en que la ciencia positiva fuera desarrollándose. Para estas dos posturas la religión era comprendida como un obstáculo para el progreso por el hecho de implicar un conocimiento que se sustenta en elementos no racionales o científicos, que se entendía eran la única fuente del conocimiento verdadero.

Augusto Comte (1798-1857), –a quien se le atribuye usar por primera vez el término de “sociología”–, y exponente representativo del pensamiento positivista sostenía que la religión se iría extinguiendo en tanto que la sociedad fuera superando el estadio teológico, que proporcionaba explicaciones religiosas, y el

---

<sup>90</sup> Danièle Hervieu-Léger, hace una amplia exposición de esta lucha entre sociología y religión en el primer capítulo de su libro: *La religión, hilo de memoria*, que titula: *Sociología contra religión*. Véase Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005 pág. 27-35

<sup>91</sup> En los esquemas de interpretación de la religión sigo especialmente a Enrique Luengo, *La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?*, México, UIA, 1993

estadio metafísico, que basaba sus investigaciones en abstracciones puras, para pasar al estadio positivo, que se fundamenta en la observación y la relación de hechos concretos.<sup>92</sup>

El pensamiento positivista y evolucionista fue matizado en algunos científicos sociales por posiciones de tipo funcionalista que explicaban la permanencia de la religión en la sociedad debido a que se entendía que ésta cumplía una función de integración o de cohesión del cuerpo social, de modo que la religión ayudaba a evitar que la sociedad cayera en el caos y la dispersión.<sup>93</sup>

La trayectoria de los fenómenos religiosos en las sociedades modernas ha obligado a cuestionar las posturas evolucionistas y ha impulsado una nueva comprensión de la religión. El evolucionismo manifiesta una noción etnocéntrica de los procesos sociales que impide entender con profundidad fenómenos que se ubican fuera de la dinámica de la cultura moderna occidental. Este etnocentrismo puede impedirnos entender a las comunidades indígenas y sus expresiones religiosas y culturales al considerarlas de entrada atrasadas en el proceso evolutivo.

Por otra parte, el pensamiento positivista que sólo tiene como verdadero el conocimiento científico deja fuera de la comprensión muchas otras realidades humanas que no entran dentro de la esfera del saber positivo. En este sentido, se ha caminado en la ubicación de los límites del conocimiento científico y técnico pues éste

“no responde a todas las preguntas que los hombres continúan planteándose sobre quiénes son y sobre su lugar en el universo. No esclarece las cuestiones morales de la vida individual y colectiva. Es incapaz de responder a las necesidades de los ritos que son inherentes a toda vida social”.<sup>94</sup>

Otra interpretación de la religión fue aquella que la comprendió como una realidad intrínsecamente opuesta al cambio social. Dentro de este esquema podemos encontrar las posturas de autores como Ludwing Feuerbach (1804-1872),

---

<sup>92</sup> Roberto Cipriani, *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina, 2004. pág. 45

<sup>93</sup> Como autores con una percepción funcionalista tenemos a John Stuart Mill (1806-1873), Alexis de Toqueville (1805-1859) y Herbert Spencer (1820-1903)

<sup>94</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Ed. Herder, 2005, pág. 47

Karl Marx (1818-1883), y Frederich Engels (1820-1895). Para ellos la religión es una manifestación de la alienación del hombre o de la sociedad.

Para Karl Marx, quizá el más representativo de esta concepción, la religión es un elemento ideológico que oculta los procesos de explotación económica en la sociedad alienando a los hombres. “La religión, al predicar la búsqueda de la felicidad en un más allá, hacía imposible alcanzar el “reino de Dios” aquí en la tierra”.<sup>95</sup> De este modo se producía una doble alienación: al obrero, manteniendo su conciencia adormecida y la del explotador tranquilizándole la conciencia por medio de la caridad y las buenas obras. La religión es un aspecto ideológico que justifica el orden social sacralizándolo.

Sin embargo, el problema para Marx está en las relaciones sociales de explotación. Estas son las que hay que transformar pues lo ideológico es un mero reflejo de ellas. Al transformar estas relaciones se eliminaría la alienación del hombre y entonces las distorsiones religiosas serían innecesarias.

Si bien la visión que se tiene de la religión desde el marxismo ha ayudado a esclarecer sus funciones ideológicas, mantiene por otro lado, una lectura reductiva de los fenómenos religiosos; como si la religión sólo fuera un epifenómeno de la estructura social. Una comprensión así tampoco nos permite comprender hoy procesos históricos en los que la religión ha jugado un papel importante en relación al cambio social y a los procesos de concientización.

Las concepciones positivistas y marxistas de la religión fueron difundidas y tuvieron un fuerte impacto en los estratos intelectuales del siglo XIX.<sup>96</sup> Desde estos paradigmas los pueblos indígenas tuvieron que asumir un doble motivo de desprecio: por su carácter étnico se les miró como reductos arcaicos de la modernidad y por su religiosidad se consideró que se apoyaban en la superstición lejos de la racionalidad científica y técnica.

Es cierto que también desde el origen de la sociología en el siglo XIX se desarrollaron perspectivas teóricas más amplias para la comprensión de los fenómenos religiosos y que mantienen una gran actualidad. Especialmente nos

---

<sup>95</sup> Enrique Luengo, *op. cit.* pág. 54

<sup>96</sup> *Ibíd.* pág. 51

referimos a clásicos de la sociología que son a la vez clásicos de la sociología de la religión como son Emile Durkheim y Max Weber.

Emile Durkheim sostenía una visión funcionalista y percibía claramente el proceso de retraimiento de los fenómenos religiosos en la sociedad moderna pero abrigaba grandes sospechas ante las posiciones optimistas que el positivismo mantenía con respecto a la total declinación de la religión.<sup>97</sup> Para Durkheim la sociedad tiene un elemento religioso que la hace mantenerse aunque sus formas y expresiones se modifiquen con el cambio de la sociedad.

Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivas que le proporcionan su unidad y personalidad.<sup>98</sup>

Por su parte Max Weber (1864-1920), reconoce en la religión la institución que tradicionalmente ha proporcionado un sentido a la existencia humana. La religión ayuda a dar sentido para que el hombre pueda enfrentar la amenaza del caos y la incertidumbre, y le ayuda a visualizar el mundo ordenado y a darle sentido a la muerte.<sup>99</sup> La religión es “la respuesta humana al problema del significado y como escudo cultural contra el caos potencial de la realidad contingente”.<sup>100</sup>

Aunque Max Weber se ocupó ampliamente del tema religioso otorgó en sus trabajos distintas definiciones de religión. En su trabajo clásico de la ética protestante y el espíritu del capitalismo estudia cómo las ideas religiosas influyen en la actividad económica. En otros trabajos estudia también la relación que existe entre la estratificación social y las ideas religiosas mostrando cómo existen diversos modos de creer según se forme parte de grupos socialmente privilegiados o de los grupos negativamente privilegiados.

---

<sup>97</sup> Cfr. *Ibidem* pág. 52

<sup>98</sup> Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Ed. Akal, 1982 pág 397. citado en José María Mardones, *op. cit.* pág. 14

<sup>99</sup> Enrique Luengo, *op. cit.* pág. 55-56

<sup>100</sup> *Ibid.* pág. 71

Con Weber el tema religioso entra en la sociología libre de cualquier connotación axiológica tanto negativa como positiva.<sup>101</sup> En este sentido la sociología de la religión ha avanzado de considerar el objeto de las creencias como una distorsión o una construcción ilusoria hacia el estudio de los significados que estas creencias tienen para los sujetos dejando de lado la valoración que se hace de ellas. Las creencias religiosas están ahí, influyen a la hora en que los sujetos definen su identidad y orientan sus acciones. Son también influidas por las dinámicas sociales y esto es objeto de estudio de la sociología de la religión.

En estos diferentes enfoques desde los que la sociología estudio a la religión en el siglo XIX habría que recuperar como un acierto teórico la visión holística que se tuvo al abordar los fenómenos religiosos. Es decir, que se consideraron los fenómenos religiosos en interacción con los factores económicos, políticos y culturales y no se redujeron como un fenómeno aislado del resto de las dinámicas que configuran a la sociedad.

En el siglo XIX se consideraba a la religión como la portadora de una eficacia constitutiva y causal, semejante a las fuerzas políticas o económicas y, por tanto, como una variable clave para la explicación de comportamientos sociales no religiosos...[ .. ] la sociedad influye, participa y condiciona las creencias religiosas, pero también la religión interviene en la construcción del conjunto social. Es un proceso de interacción que niega la causalidad simple. Dicho de manera sencilla, hay una influencia de los sistemas religiosos en la sociedad y viceversa.<sup>102</sup>

La perspectiva Weberiana de interpretar a la religión como respuesta a los problemas del significado, especialmente ante los problemas existenciales de la humanidad como la enfermedad y la muerte fue alcanzando consenso entre los científicos sociales. Se consideraron las creencias religiosas como aquellos dispositivos orientados a dar sentido al mundo por referencia a una realidad sacra.

## **4.2 El paradigma de la secularización**

A pesar de las diversas maneras de interpretar los fenómenos religiosos en los clásicos de la sociología podemos encontrar en todos ellos un punto de

---

<sup>101</sup> Cfr. Eduardo E. Sota García, *Religión, pobreza y modernidad, la reconfiguración religiosa en las calles de la ciudad de México*, México, UIA, 2005, pág. 17

<sup>102</sup> Enrique Luengo, *op. cit.* pág. 60-61

consenso: la religión experimenta un proceso de pérdida o retraimiento en la medida en que la sociedad moderna avanza. Cada uno de los clásicos desde su propia perspectiva estableció una relación causal entre la progresión de la modernidad y el “despojo de los dioses”.<sup>103</sup> Durkheim lo expresa con enorme claridad:

Si hay una verdad que la historia nos enseña más allá de la duda, es que la religión tiende a abarcar una porción cada vez menor de la vida social. Originalmente, penetra todo; todo lo social es religioso; las dos palabras son sinónimas. Luego poco a poco, las funciones políticas, económicas y científicas se liberan de la función religiosa, se constituyen aparte y adquieren un reconocido carácter temporal cada vez mayor. Dios, que en un principio estaba presente en todas las relaciones humanas, se retira progresivamente de ellas; deja el mundo a los hombres y sus disputas.<sup>104</sup>

A este retraimiento de la religión en la sociedad se le dio el nombre de secularización. La palabra “secular” cuya raíz latina es *saeculum* significa literalmente “siglo” o “época”. Pero en el latín eclesiástico se utilizó para referirse al “mundo” o “al espíritu del mundo” en oposición a la Iglesia.<sup>105</sup>

En un principio la expresión secularización tuvo un uso meramente jurídico. Según parece, fue utilizada por primera vez en las últimas décadas del siglo XVI en los debates entre canonistas franceses para expresar el paso o “la reducción” de una persona del estado religioso a la vida laical.<sup>106</sup> Posteriormente se utiliza en los tratados conocidos como la “Paz de Westfalia” (1648) que se firman para poner fin a la Guerra de los Treinta Años en la que se mezclaron conflictos territoriales y religiosos. La Paz de Westfalia establece que se secularizaran los bienes eclesiásticos de diversos monasterios y que pasaran a ser propiedad del elector de Brandemburgo.

---

<sup>103</sup> Cfr. Danièle Hervieu-Lèger, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Gilberto Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, Instituto Francés de América Latina, IIS, UNAM, 1996, pág. 24

<sup>104</sup> Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, New York, The Free Press, 1964, pág.169-170 citado en Karel Dobbelaere, *Secularización: un concepto multi-dimensional*, México, UIA, 1994, pág. 11-12

<sup>105</sup> Luis González-Carvajal explica que probablemente este uso se debe a que San Jerónimo al traducir la Biblia del griego al latín en el siglo V utilizó la palabra *saeculum* para traducir la expresión griega de *kosmos* cuando se refería al mundo en oposición a los planes divinos, en cambio tradujo por *mundus* cuando se refería al espacio creado por Dios. Ver Luis González-Carvajal, *Cristianismo y secularización*, Santander, Ed. Sal Térrea, 2003 pág. 8

<sup>106</sup> Esta utilización de secularización para expresar la salida del estado religioso se ha mantenido vigente en el Código de Derecho Canónico de la Iglesia Católica.

En ambos casos la expresión se usó para expresar el paso de una persona o de unos bienes de Iglesia, al mundo. Este fue el sentido de la palabra secularización que en un principio tuvo un uso meramente jurídico, pero en el siglo XIX comenzó a utilizarse también en un sentido cultural para designar el proceso de “mundanización” vivido por la sociedad en su conjunto.<sup>107</sup>

Max Weber en su interés por analizar las características distintivas de la civilización Occidental observa el repliegue de la religión en las sociedades modernas que él explica por el proceso de racionalización que se va desarrollando en estas sociedades. La racionalización –explica Weber– es la conciencia que ha alcanzado la sociedad de que no existen poderes ocultos e imprevisibles para explicar el mundo.

Sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la racionalización.<sup>108</sup>

Así, para Weber la racionalización alcanzada por el desarrollo científico y técnico está a la base del concepto de secularización lo que va dando como resultado lo que él llama “el desencantamiento del mundo.”

#### **4.3 Una nueva coyuntura religiosa**

La idea de que la religión continuaría su proceso de repliegue en las sociedades modernas se mantuvo hasta pasados los años cincuenta del siglo XX. Se pensaba que la religión continuaría retrocediendo en la sociedad en la medida en que avanzaran en ella los procesos de modernización. Por tanto, su estudio podía dejarse para aquellas ramas de las ciencias sociales que se ocupaban de las sociedades llamadas tradicionales y a la atención de aquellos científicos sociales vinculados a las instituciones religiosas.

A partir de los años sesenta del siglo pasado surgieron algunas voces disonantes entre los sociólogos de la religión que se sorprendían ante la capacidad

---

<sup>107</sup> Luis González\_Carvajal, *op.cit.* pág. 10-11

<sup>108</sup> Max Weber; “El político y el científico”, citado en José M Mardones; *op cit.* pág. 32

de resistencia de algunos fenómenos de la religión popular, de tal modo que se cuestionó la comprensión que miraba a la religión y a la modernidad como realidades tan antagónicas. En las décadas posteriores se comenzó a observar una serie de fenómenos en el campo religioso que fueron obligando a un cuestionamiento de las antiguas certezas teóricas. Por un lado, se constataba un ascenso político de los movimientos integristas de corte religioso, y por otra parte, se constató el surgimiento de una “nueva cultura espiritual” en Occidente. La irrupción de esta nueva realidad religiosa que algunos analistas agrupan bajo el título de “Nuevos Movimientos Religiosos” comenzó a cuestionar las posturas clásicas de la secularización por el hecho de presentarse no sólo en países periféricos sino incluso en aquellas sociedades de mayor modernización.<sup>109</sup>

Estos “Nuevos Movimientos Religiosos” aparecen y se desarrollan como expresiones religiosas desinstitucionalizadas tomando libremente de las tradiciones espirituales de Oriente y Occidente y combinándolas de manera sincrética invitando frecuentemente a prácticas de tipo psicológico.<sup>110</sup>

El hecho de que estos fenómenos se presentaran y extendieran desde las sociedades más industrializadas y no sólo como un producto que surge en zonas marginales o periféricas del desarrollo moderno, obligó a la sociología de la religión a un hacer un replanteamiento teórico. Se constató que, al contrario de lo que se pensaba, la religión no desaparece en la medida en que los procesos de modernización avanzan en una sociedad. Esto obligó a los investigadores a poner atención en las “demandas de significado” de la sociedad que no son satisfechas por las ideologías modernistas del progreso. Se fue comprendiendo que la religión respondía a estas necesidades no atendidas por la modernidad.<sup>111</sup>

Estos cambios que suscitados en el ámbito religioso han hecho que el tema recobre interés para las ciencias sociales. Se percibe con claridad que ciertamente la religión en la modernidad se va liberando del control que anteriormente ejercían sobre ella las instituciones religiosas pero eso no significa que lo religioso se

---

<sup>109</sup> Cfr. Danièle Hervieu-Léger, Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas, en Gilberto Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IIS-UNAM, pág. 27-34

<sup>110</sup> *Ibid.* pág. 28

<sup>111</sup> *Ibid.*, pág. 30

repliegue o desaparezca. Mircea Eliade –entre otros autores- ponen de manifiesto la estructura religiosa de las sociedades modernas:

El hombre, irreligioso en estado puro es un fenómeno más bien raro, incluso en la más desacralizada de las sociedades modernas. La mayoría de los hombres ‘sin-religión’ se siguen comportando religiosamente, sin saberlo. No sólo se trata de la masa de ‘supersticiones’ o de ‘tabus’ del hombre moderno, que en su totalidad tienen una estructura o un origen mágico-religioso. Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados.<sup>112</sup>

También se constata que la creencia, por más que se apoye en elementos no racionales no es excluida en la sociedad moderna pues aunque ciertamente la ciencia y la técnica han despejado en buena medida los misterios del mundo, no han incorporado la necesidad humana de seguridad que se encuentra en el origen de la búsqueda de la inteligibilidad del mundo vivido.<sup>113</sup> Las creencias ayudan a dar coherencia y sentido a la experiencia de los sujetos.

La modernidad requiere –según Hervieu-Lèger- sus propias formas de creencia pues al romper los sistemas de significado en que se expresaba la comprensión de la realidad como un orden sagrado, desata los factores sociales y psicológicos de la incertidumbre, de este modo, la modernidad provoca que se recobre de múltiples maneras la cuestión del sentido y las diversas expresiones de protesta del no sentido.<sup>114</sup>

Este proceso que se ha dado en el ámbito de lo religioso con sus consecuentes influjos en el campo teórico ha ido desvaneciendo la contradicción que se pensaba existía entre modernidad y religión. Sin embargo, surge el problema a nivel metodológico de elaborar las herramientas adecuadas para considerar lo religioso, pues las definiciones tradicionales más ligadas a las instituciones no podían dar cuenta de los nuevos fenómenos religiosos. Si

---

<sup>112</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, citado en José Mardones, *op. cit.* pág. 19

<sup>113</sup> Cfr. Daniele Hervieu-Lèger; *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Ed. Herder, 2005, págs. 122-124. Para esta autora el creer es el: “conjunto de convicciones individuales y colectivas, que si bien no se desprenden de la verificación y la experimentación, ni de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran su razón de ser en el hecho que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes la mantienen”<sup>113</sup> Todo creer escapa a la demostración o a la verificación experimental, a lo mucho pueden ofrecerse signos o indicios que fundamentan la creencia.

<sup>114</sup> Cfr. *Ibid.* pág. 124

anteriormente la religión en Occidente se encontraba más contenida en las tradiciones religiosas y sus instituciones, en esta nueva coyuntura se constata que la religión se aleja de las instituciones y parece que lo religioso, se desparrama por todas partes en la sociedad.

Hervieu-Léger nos muestra cómo en los últimos años han surgido entre los científicos sociales dos tendencias opuestas a la hora de proponer una definición de religión.<sup>115</sup> Por un lado estarían los sustancialistas o “exclusivistas” quienes para definir la religión ponen el énfasis en elementos de carácter sustancial, es decir hacen referencia a realidades sobrenaturales. Para ellos, la religión se define por esta relación a una realidad espiritual trascendente. La postura opuesta estaría en aquellos que prefieren definir a la religión por el tipo de función que ejerce en la sociedad. Para los funcionalistas o inclusivistas será religioso aquello que en la sociedad ejerza la función de otorgar sentido y cohesión. El problema estriba en que las definiciones sustancialistas pueden fácilmente dejar fuera de su análisis los nuevos fenómenos religiosos que no siempre hacen referencia a realidades sobrenaturales. Además se les acusa de proponer una definición demasiado influenciada por las instituciones religiosas. Por otra parte, para una definición funcionalista será difícil establecer claramente los límites de la religión. Desde las otras posturas teóricas se les acusa de ver religión en todas partes haciéndola inaprensible.

La socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger propone una definición novedosa que ayuda a superar esta disyuntiva entre sustancialistas y funcionalistas. En su propuesta no pretende esclarecer la esencia de la religión sino que intenta ofrecer una definición que sirva como herramienta teórica para abordar los fenómenos religiosos de la modernidad.

Hervieu-léger parte de la consideración de la proliferación de la creencia en la sociedad moderna, como respuesta a la necesidad de encontrar sentido en medio del caos y la incertidumbre provocado por la ruptura de los sistemas de significados que produce la sociedad moderna. Sin embargo, no considera como

---

<sup>115</sup> Danièle Hervieu Léger, “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas” en Gilberto Giménez et al. *Identidades religiosas y sociales en México*, IIS-UNAM, pág. 35

religiosa toda creencia sino sólo aquella que hace referencia a la autoridad legitimadora de una tradición. Toda religión –nos dice- supone una comunidad creyente, que puede tener una organización formal o incluso sumamente informal, con un linaje imaginario, pasado y futuro.<sup>116</sup>

Ciertamente nuestra autora aclara que la tradición a la que se hace referencia en la creencia religiosa puede ser incluso una tradición inventada pero siempre cumple una función legitimadora de la creencia. Así, la definición de religión que nos propone es “todo tipo de dispositivo -ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo- mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular”.<sup>117</sup>

De alguna manera Hervieu Léger toma distancia de la lectura tradicional del concepto de secularización, en la medida en que éste está vinculado a la idea de racionalización. La contradicción entre modernidad y religión no habría que buscarla en términos de racionalización como supone frecuentemente el concepto de secularización. Tampoco considera que el resurgimiento de fenómenos religiosos en la modernidad deba explicarse como efecto de la crisis de la modernidad, sino que forma parte de lo que ella llama las producciones religiosas de la modernidad, es decir la modernidad misma produce sus propias formas religiosas.

Si bien reconoce que existe una tensión entre modernidad y religión, ésta no se ubica en el terreno de la racionalización sino en el hecho de que las sociedades modernas guiadas por el imperativo del cambio son extremadamente amnésicas, “en las que es cada vez mayor la incapacidad para dar vida a una memoria colectiva portadora de sentido para el presente y de orientaciones para el futuro”.<sup>118</sup> Por ello, en las sociedades modernas se requiere la construcción de “memorias de sustitución’, múltiples, parcelarias, diseminadas, disociadas unas de otras, pero que

---

<sup>116</sup> Cfr. *Ibid.* pág. 38

<sup>117</sup> *Ibid.* pág.39

<sup>118</sup> *Ibid.* pág. 42

permitan salvaguardar (al menos parcialmente) la posibilidad de identificación colectiva, esencial para la producción y la reproducción del vínculo social”.<sup>119</sup>

Las formas religiosas de la modernidad se caracterizan –para nuestra autora- por su carácter subjetivo y fragmentado, los sujetos se distancian de las instituciones tomando de éstas las creencias y los símbolos para articularlos con otras construcciones simbólicas de modo que les permitan encontrar sentido a su existencia. Las instituciones religiosas se convierten, así en una reserva de signos y valores que los individuos pueden tomar de manera libre y fragmentada.

Pudiera parecer inadecuado adoptar marcos teóricos contruidos desde sociedades altamente modernizadas para comprender la realidad religiosa de sujetos que viven en espacios donde los procesos de modernización son precarios e incipientes. Sin embargo, las aportaciones de Hervieu-Lèger nos parecen, pueden ayudarnos a la comprensión de la identidad religiosa que viven los jóvenes indígenas de Tlapa. Por un lado, porque articula de manera interesante la tensión entre modernidad y tradición. La religión -para Hervieu-Lèger- tiene que ver con la tradición, es la vinculación a un linaje creyente que ayuda a los individuos a enfrentar la incertidumbre en medio de una realidad cambiante. Por otra parte asumir una explicación de la religión no por el contenido de las creencias, prácticas o valores sino por su modalidad, (los hace participar de un linaje) nos ayuda a comprender el hecho de que para los jóvenes adscribirse a la misma religión de sus padres –el catolicismo en nuestro caso- expresa la conciencia de continuidad en medio de los cambios, es decir la participación en un mismo linaje creyente a pesar de que los contenidos y las prácticas religiosas sean distintas y en ocasiones muy distintas a las de sus padres.

Este marco teórico al que hemos hecho referencia da cuenta del proceso de alejamiento institucional –ya sea la religión del pueblo o la Iglesia católica- que parece manifestarse en gran parte de los jóvenes católicos. Adelantando un poco el análisis de las entrevistas percibimos en varias de las entrevistas la visión de una religión individualizada y desinstitucionalizada.

---

<sup>119</sup> *Ibid.* pág. 43

Sabemos que entre estos jóvenes algunos pocos continúan realizando prácticas de su religión mientras otros –la mayoría- han abandonado o al menos reducido notablemente su práctica. De todas maneras todos ellos se siguen adscribiendo a la religión de sus padres. ¿No nos ofrece Hervieu-Léger una clave de interpretación que nos ayuda a comprender esta adscripción al catolicismo de una enorme parte de los jóvenes indígenas de Tlapa (más del 90%) a pesar de que esta vinculación al catolicismo no signifique participar para muchos en casi ninguna de las prácticas que realizan sus padres ni de aquellas que exige la institución católica? ¿No será este adscribirse a la religión católica y participar en algunas de sus creencias como una manera de participar en un linaje creyente como un mecanismo de encontrar sentido en medio de la realidad tan caótica en que viven?

#### **4.4 Las dimensiones de la secularización**

Los cambios que se han dado en el campo religioso han obligado, por otra parte a un replanteamiento de las formas tradicionales de comprender el concepto de secularización. No podría seguirse comprendiendo este concepto en un sentido unívoco, como la desaparición de la religión en la sociedad moderna sino que han de considerarse sus diversas manifestaciones. Tiene que ver con la pérdida del control de las instituciones religiosas en la sociedad; con la subjetivización de lo religioso; con la transformación de los grupos religiosos para adaptarse y responder a la modernidad; con la aparición de una pluralidad de ofertas religiosas que debilitan al ex-monopolio religioso; con el debilitamiento de la vinculación de los individuos con las instituciones religiosas de referencia.<sup>120</sup> Karel Dobbelaere distingue en el concepto de secularización tres dimensiones que hablan de procesos diversos aunque interconectados: la secularización como laicización, como cambio religioso y como participación eclesial.<sup>121</sup> Esta esquematización nos ayudará a distinguir los procesos que viven los jóvenes indígenas de Tlapa que se adscriben a la religión católica.

---

<sup>120</sup> Patricia Fortuny Loret de Mola; *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CONACULTA, INAH, CIESAS, 1999, pág. 22

<sup>121</sup> Cfr. Karel Dobbelaere, *Secularización: un concepto Multi-dimensional*, México, UIA, 1994

#### 4.4.1 La dimensión de laicización<sup>122</sup>

Esta dimensión del proceso de secularización hace referencia al cambio que se ha dado en la relación entre sociedad y religión a nivel macro. Dobbelaere recuperando a Luckmann explica cómo la sociedad moderna es producto de un proceso de especialización y diferenciación, pues la sociedad Occidental del pasado estaba formada por estructuras no especializadas y cuya dinámica estaba dirigida fundamentalmente por la religión. Paulatinamente algunos campos de la sociedad comienzan a responder a valores, normas y criterios autónomos y en ocasiones contrarios a los de la religión. Así el campo económico, el político, el educativo van liberándose de la regulación que sobre ellos ejercía la religión y comienzan a funcionar según sus propias 'lógicas'. "La función englobante y normativa de la religión disminuye o se pierde totalmente. Asimismo las funciones sociales que ejercían las iglesias tradicionales fueron sustituidas por otras instituciones como las educativas, políticas y/o los medios de comunicación."<sup>123</sup>

Este proceso de especialización que se vive en la sociedad moderna es explicado por Peter Berger siguiendo a Max Weber como un proceso de racionalización que apoyado en la fuerza desmitificadora del protestantismo va haciendo autónomos los diversos ámbitos de la vida social, primero el campo económico, el político, la ciencia, el arte, etc., 'empujando' cada vez más a la religión de la esfera pública a la esfera privada. Además esta "privatización" va favoreciendo el pluralismo religioso.

Así, la secularización en su dimensión de laicización hace referencia a la pérdida o el descenso de la presencia social de la religión como institución social en interrelación con otras instituciones sociales como el estado, los sindicatos, las empresas, etc. Hay que decir que no necesariamente esta dimensión expresa un proceso de desacralización sino del "adelgazamiento del control institucional de la iglesia sobre la vida de la sociedad y de las personas".<sup>124</sup>

Dobbelaere explica que el proceso de laicización depende de las características particulares de cada sociedad. Si se ha vivido un monopolio total de

---

<sup>122</sup> Para la explicación de las dimensiones de la secularización sigo la síntesis que de Dobbelaere hace Eduardo E. Sota García, véase Eduardo E. Sota García *op. cit.* pags. 22-36

<sup>123</sup> Patricia Fortuny Loret de Mola, *op. cit.* pág. 20

<sup>124</sup> Eduardo E. Sota, *op. cit.* pág 24

determinada institución religiosa se dificultará el proceso de laicización, pero si en la sociedad se vive en un pluralismo religioso se favorecerá este proceso. Además ciertamente dependerá de otros factores del contexto cultural.

En nuestro país se ha vivido un claro proceso de laicización especialmente a partir de la Constitución de 1857 y las leyes de Reforma en que se establece la separación entre la Iglesia y el Estado quien asume desde entonces funciones que anteriormente realizaba la institución católica. Esta separación que ha tenido sus etapas difíciles en nuestra historia se ha ido consolidando de modo que hoy día se reconoce que la sociedad mexicana está asentada en una visión laica del Estado pues “las principales instituciones económicas, políticas y sociales que existen en este país, son instituciones laicas que no guían su vida institucional bajo normas de carácter religioso”.<sup>125</sup>

El proceso de laicización vivido a nivel de la nación parece darse en las comunidades indígenas a un ritmo mucho muy distinto puesto que en ellas la religión sigue impregnando fuertemente la vida del pueblo. Habría que cuestionar la idea que sostiene que como gran parte de los pueblos se reconocen católicos, la institución que ejerce el control en ellos es la Iglesia Católica.<sup>126</sup> Me parece que el proceso de laicización en los pueblos indígenas no es un aflojamiento del control de la Iglesia católica, que en realidad no es a quien se vinculan los pueblos en su identidad católica sino a la religión del pueblo que hemos llamado “catolicismo étnico” aunque mantengan ciertos vínculos con la institución eclesial. “Aunque en las sociedades rurales indígenas de la región existe una fuerte cohesión religiosa manifiesta en el catolicismo, no podríamos decir que la religión de Iglesia sea la fuente de la que abreva especialmente la espiritualidad de estos pueblos”.<sup>127</sup>

Es claro que en la ciudad de Tlapa los jóvenes indígenas crecen y viven en un contexto más laicizado. El control que la religión ejerce en los pueblos de origen

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, pág. 66

<sup>126</sup> Un hecho que pudiera ejemplificar esta proposición fue el conflicto que se dio en el municipio de Acatepec en 1998 donde un grupo de líderes decidieron romper con la Diócesis de Tlapa ante la negativa del obispo de erigir una cabecera parroquial en su pueblo. Estos líderes constituyeron su propio obispo que comenzó a realizar todos los servicios religiosos católicos pero sin ninguna referencia a la Diócesis de Tlapa.

<sup>127</sup> Claudia E.G. Rangel, *La experiencia religiosa en la construcción identitaria de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero*, México, (tesis maestría UNAM) 2001, pág. 89

de sus padres no es el que existe en la ciudad de Tlapa. La religión aquí es una cuestión mucho más optativa y que impregna menos las esferas de la vida pública. Si en el pueblo la religión se presenta como un elemento más inherente a la vida de la comunidad y a la identidad étnica, en la ciudad los jóvenes se presentan ante la alternativa de elegir más abiertamente la religión y el nivel de participación que desean.

El proceso de laicización lo podemos ver también en la notablemente mayor diferenciación de los cargos religiosos con respecto a los civiles que existen en la ciudad. Si ya en algunos pueblos indígenas se apunta esta diferenciación en la creación de algunos cargos religiosos con relativa independencia de los civiles, en Tlapa esta separación es más contundente.<sup>128</sup> Por otra parte la presencia de explicaciones racionales y científicas aportadas por la escolaridad en la ciudad son también muestra de esta creciente laicización.

Tlapa no es ajena a esta dinámica socio religiosa en la que los creyentes buscan nuevas ofertas religiosas que respondan más adecuadamente a la nueva realidad sociocultural que enfrentan. El catolicismo tradicional expresado en su devoción a la virgen María, a los Cristos sufrientes y a los santos deja de ser funcional para un sector de la población que empieza a desmitificar historias sagradas, a cuestionar tabúes religiosos, a explicar científicamente los fenómenos naturales, a racionalizar su fe, a leer y contextualizar los textos sagrados, o a sentirse marginado, masificado, desvalorado por una sociedad consumista y racista.<sup>129</sup>

#### *4.4.2 Dimensión del “cambio religioso”*

Esta dimensión de la secularización hace referencia a las transformaciones que se viven dentro del propio ámbito religioso. Como hemos dicho anteriormente la religión no es una realidad aislada de la sociedad, sino que es afectada por las dinámicas y estructuras sociales. La dimensión del “cambio religioso” expresa así la influencia que ejerce la sociedad al interno de lo religioso. Se muestra en “la desaparición y el surgimiento de grupos religiosos, los cambios en su estructura organizativa, los cambios en su doctrina, cambios en sus principios de moral, en

---

<sup>128</sup> Aunque existen todavía algunas colonias donde “la junta católica” es decir los encargados del templo y la fiesta del santo patrono, es designada por el delegado municipal con anuencia de gran parte de los colonos.

<sup>129</sup> Abel Barrera Hernández, *op. cit.* pág. 246

sus ritos, etc.”<sup>130</sup> Podemos decir que es la medida en que una religión se moderniza o se adecua al mundo, o el modo como la sociedad influye en el surgimiento o desaparición de grupos religiosos.

Esta dimensión de la secularización también podemos reconocerla en la religión de Tlapa con respecto a la Montaña de Guerrero. Hemos mostrado cómo en la ciudad existe una mayor pluralidad religiosa que en el resto de las comunidades de la Montaña. Los jóvenes que se adscriben al catolicismo perciben que su religión se encuentra frecuentemente cuestionada por otras alternativas religiosas. Además la mayor influencia de los medios de comunicación a través del Internet por ejemplo, los ponen en contacto con los llamados Nuevos Movimientos Religiosos.

Pero el cambio religioso también se experimenta al interior del catolicismo. A partir de la creación de la Diócesis de Tlapa los jóvenes de la ciudad han entrado con mayor facilidad en contacto con las propuestas de la Iglesia católica encontrándose -no sólo con el “catolicismo tradicional” que la Iglesia impulsó en los pueblos a lo largo de muchas generaciones- sino con una versión modernizada del mismo proveniente de las transformaciones vividas por la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II.

Este proceso de modernización puede percibirse entre otras cosas en la desacralización de los ministros religiosos, pues para los jóvenes ya no representan –como frecuentemente en los pueblos- seres sagrados e intocables, sino que exigen de ellos un nivel de relación más igualitario.

#### *4.4.3 Dimensión de “la participación eclesial”*

Finalmente Dobbelaere habla de una tercera dimensión de la secularización que él denomina como “participación eclesial” que expresa la variación de la integración de los individuos con las instituciones religiosas a las que supuestamente pertenecen al nivel de sus creencias, normas, ritos y prácticas. Esta dimensión:

---

<sup>130</sup> Eduardo E. Sota, *op.cit.* pág 26

Hace referencia al comportamiento individual y mide el grado de integración en corporaciones religiosas. Es un índice de la articulación entre las normas de grupos religiosos –en los ámbitos de las creencias, rituales, moralidades, etc.- y la conducta y actitudes de sus miembros.<sup>131</sup>

En la modernidad se perciben dos tipos de reacciones de los sujetos frente a las instituciones religiosas. Por un lado, se contempla un proceso de ‘desinstitucionalización’ de la religión, o sea se percibe un alejamiento paulatino de los individuos que pertenecen a una institución religiosa con respecto a sus normas, prácticas rituales y creencias.

Luckmann explica este alejamiento de los individuos frente a las instituciones religiosas como parte del proceso de individualización propio de la modernidad. La religión se privatiza; cada individuo va construyendo en concordancia con los procesos de autonomía generados por la modernidad su propio sistema de significación tomando de las instituciones religiosas los elementos que desea pero conservando el derecho de armar el conjunto. Así, cada sujeto hace una construcción individual y privada de su religión al margen de lo que establecen las instituciones religiosas. “Se percibe, entonces como una *“fluidización”*, donde los individuos son capaces de conectar elementos doctrinales de muy diverso origen y el único criterio es la perspectiva pragmática”.<sup>132</sup>

El proceso de debilitamiento de la participación eclesial va generando un pluralismo al interior de las instituciones religiosas. No habría que pensar que la adecuación de los sujetos con la institución religiosa había sido siempre homogénea o uniforme. Por ejemplo, podemos descubrir en el catolicismo una diversidad de formas de asumir la vinculación a la institución, dadas por las diferencias de clase o de etnia, etc., sin embargo el nuevo pluralismo que ahora se produce, está dado por las diversas perspectivas como los sujetos se vinculan a la institución.

Este descenso de la participación eclesial es percibido de diversas maneras. Laplantine habla de las identidades religiosas que “ignoran fronteras”, o la religión difusa de Hervieu-Léger, o la religión vacía de Díaz Salazar, o también la religión a

---

<sup>131</sup> Karel Dobbelaere, *op. cit.* pág. 8

<sup>132</sup> Eduardo E. Sota, *op. cit.* pág. 32

la carta.<sup>133</sup> En fin, de diverso modo se expresa cómo la modernidad va provocando una distancia en los sujetos entre sus creencias y su pertenencia religiosa.

Este debilitamiento de la “participación eclesial” no es necesariamente un alejamiento de la religión. Lo que designa esta dimensión es la separación o la inadecuación entre la pertenencia institucional y la creencia religiosa de los sujetos:

La separación entre la pertenencia y la creencia religiosa señala que la religión de la modernidad traspasa los recintos sagrados de las instituciones (iglesias) y los depósitos tradicionales de la fe (símbolos, rituales y normas), ya sea porque los individuos organizan sus creencias por sí mismos (religiones "a la carta") o porque se identifican con sistemas colectivos de creencias ofertados por fuentes ajenas a su confesionalidad (creyentes sin iglesia), o mediante la configuración de nuevos bricolajes religiosos, que se forman de la síntesis de pequeños relatos, o parcelas doctrinales, que provienen de distintos emisores culturales y religiosos, esto significa que no existe una correlación directa entre la pertenencia confesional y la identificación de la creencia. Es decir, que un individuo se reconozca a sí mismo dentro de la confesión católica, no implica que crea, piense, valore y actúe dentro de los marcos normativos de la confesionalidad de pertenencia. Al mismo tiempo, significa que manteniendo la adscripción al catolicismo se puede identificar con otro marco de creencias ajenas -incluso en contradicción- al marco institucional de su confesionalidad religiosa.<sup>134</sup>

Por otra parte, se percibe un proceso en cierto modo opuesto, pues se constata cómo algunos sujetos se apegan fuertemente a las creencias y normas de su institución religiosa como una búsqueda de afianzar su identidad. Esta reacción es explicada como parte de la dificultad que provoca el tránsito por la modernidad.<sup>135</sup> Son pues las posturas integristas o neoconservadoras que han aparecido con fuerza en las últimas décadas en el campo religioso donde se “transponen las fronteras” revalorizando las tradiciones religiosas.

Esta tercera dimensión de la secularización es la desinstitucionalización a la que ya hemos hecho referencia arriba.

---

<sup>133</sup> Cfr. Patricia Fortuny Loret de Mola; “Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos”, Elio Masferrer Kan, *Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, Ed. ALER, Plaza y Valdez, pág.124

<sup>134</sup> Rene de la Torre Castellanos, “El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses?”, en Patricia Fortuny Loret de Mola (Coord). *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CONACULTA, INAH, CIESAS, 1999 pág. 102

<sup>135</sup> Cfr. Patricia Fortuny Loret de Mola, “Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos”, Elio Masferrer Kan, *Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, Ed. ALER, Plaza y Valdez, pág.124

No habría que entender estas tres dimensiones de la secularización como procesos independientes unos de otros, sino que existe una estrecha interrelación entre cada una de estas dimensiones. El proceso de laicización indudablemente incide en las otras dimensiones de la secularización. Por ejemplo cuando en una sociedad el monopolio religioso que ejercía una institución deja de funcionar, o en palabras de Berger, cuando la institución pierde plausibilidad y deja de ser la autoridad inmutable y única; las diversas propuestas religiosas comienzan a competir entre sí entrando en la lógica de la economía de mercado. Los contenidos religiosos se transforman en artículos de consumo. La teología se psicologiza para agradar al consumidor. La pluralidad de ofertas religiosas genera la relativización de las creencias; cada vez es más difícil pretender llegar a verdades absolutas o sostener principios morales universales. Cada sujeto elige sus creencias haciendo que los dogmas objetivos e institucionalizados se transformen en algo emocional o experiencial; todo contenido religioso es relativo y por lo tanto la vinculación hacia la institución religiosa a la que se pertenece, también se relativiza.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Cfr. Patricia Fortuny Loret de Mola, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CONACULTA, INAH, CIESAS, 1999, pág. 21

## CAPITULO 5 LA RELIGION CATOLICA EN LOS JÓVENES INDIGENAS

### 5.1 Jóvenes indígenas de Tlapa

Antes de proceder al análisis de las entrevistas que realizamos nos parece importante delimitar quiénes son los jóvenes cuya identidad pretendemos explorar.

Los estudios sociales sobre juventud se han enfrentado a la problemática de definir qué se entiende por ser joven. Hay que decir, que no existe un consenso a la hora de considerar este concepto. Una salida cómoda a esta dificultad conceptual adoptada por diversas instituciones ha privilegiado la edad biológica para definir a la juventud haciendo a un lado las condiciones socioculturales.<sup>137</sup> Existe también – especialmente en relación a los jóvenes de los sectores populares– una concepción de los jóvenes como peligrosos o delincuentes potenciales.

No podemos hablar de juventud como una unidad homogénea. Desde la perspectiva sociológica no existe un concepto universal de juventud. Por eso Pierre Bordieu en una expresión quizá un poco explosiva, propone que *“la juventud no es más que una palabra”*.<sup>138</sup>

Para el estudio de la juventud, por tanto, será necesario atender a las condiciones socioculturales y su relación con la edad biológica. “Cada sociedad establece sus delimitaciones acerca del cuando y cómo se es joven. Los límites de su inicio y término, es decir, de cuándo se empieza y se deja de ser joven, han variado.”<sup>139</sup>

Ya en la introducción decíamos que los abuelos de nuestros entrevistados nunca habían sido jóvenes. La juventud no es sólo una etapa biológica sino que está determinada por procesos históricos y sociales específicos.

---

<sup>137</sup> Además de que una consideración meramente biológica es inaceptable ni siquiera existe un consenso sobre las edades que comprende la juventud. Para la ONU los jóvenes están entre los 15 y los 25 años; la CEPAL considera jóvenes de los 10 a los 29 años; para la UNICEF los menores de 18 años son niños; según el Instituto Mexicano de la Juventud, la juventud se ubica entre los 12 y los 29 años. Ver Rosario Esteinou “La juventud y los jóvenes como construcción social” en Martha Mier y Terán, Cecilia Rabell coord., *Jóvenes y niños, un enfoque sociodemográfico*, México, IIS, FLACSO, Miguel Ángel Porrua, 2005, pág. 30

<sup>138</sup> Pierre Bordieu, *Sociología y cultura*, México, Grjalbo, 1984, pp. 163-173

<sup>139</sup> Rosario Esteinou, *op. cit.* pág. 26-27

A lo largo de los primeros dos capítulos hemos descrito las condiciones histórico sociales que nos permiten delimitar que entendemos cuando hablamos de jóvenes indígenas cuya identidad religiosa pretendemos explorar. De manera sucinta quisiera recapitular describiendo quienes son los jóvenes que pretendo estudiar.

Nos referimos a sujetos cuyas edades oscilan entre los 15 y los 29 años nacidos en hogares indígenas que, como efecto de los procesos histórico sociales que hemos descrito arriba, emigraron de sus comunidades de origen para establecerse en la ciudad de Tlapa.

Esta migración a la ciudad –generalmente realizada por sus padres, puesto que la mayoría de ellos ya nacieron en Tlapa– ha suscitado en ellos una transformación cultural debido al contacto con las dinámicas urbanas permeadas en mayor medida por los efectos de una modernización incipiente, pero que se mantienen en interacción con las lógicas culturales tradicionales de sus pueblos de origen.

El paso a la ciudad a la vez que les presenta una oferta educativa más amplia, les exige una mayor capacitación para incorporarse al mundo del trabajo que deja de ser campesino, pero en condiciones de suma precariedad. Todo este proceso genera un alargamiento en la transición hacia la edad adulta.

En este capítulo procederemos al análisis de las entrevistas que realizamos de diez de estos jóvenes. La mayoría de ellos nacieron ya en la ciudad de Tlapa, los otros llegaron a la ciudad a muy temprana edad. Sus pueblos de procedencia (de ellos o de sus padres) pertenecen a los Municipios de Malinaltepec, Atlixnac, Tlapa, Xalpatlahuac, Copanatoyac, Cochoapa el Grande y Metlatónoc, todos ellos de la región de la Montaña de Guerrero.

De nuestros entrevistados cinco son de pueblos na'savis, tres de pueblos me'phaa y dos de pueblos nahuas. Siete son mujeres y tres hombres.

En relación a su práctica religiosa se da en este pequeño grupo una gama diversa que podemos clasificar en tres niveles según su práctica religiosa. En un primer nivel estarían dos de ellas que no sólo acuden a actividades religiosas sino que realizan un servicio eclesial: una es catequista y otra asesora un grupo de

*“pandillas cristianas”*. En el siguiente nivel podríamos ubicar a cuatro de los entrevistados, -un hombre y tres mujeres- que mantienen algunas prácticas religiosas con relativa periodicidad y en el último grupo estarían cuatro entrevistados, dos hombres y dos mujeres, que aunque se reconocen católicos su práctica religiosa es casi nula.

Si miramos su nivel de escolaridad, una terminó sus estudios en la Normal Superior que se encuentra en Tlapa y se encuentra buscando trabajo; cuatro están estudiando el nivel superior (dos de ellas viajando fuera de la ciudad); dos estudian el bachillerato y tres han abandonado los estudios después de completar el bachillerato. De éstas últimas una tiene un trabajo fijo, otra realiza trabajos eventuales y la otra estaba por emigrar a Nueva York en busca de empleo.

Ciertamente, este grupo está por encima en el nivel de escolaridad con respecto a la media de los jóvenes de Tlapa. De todos modos, todos estos jóvenes comparten la situación de precariedad económica que describíamos en la primera parte. Aunque es una precariedad diversa a la que se vive en las comunidades de la Montaña donde las condiciones socioculturales son mucho más adversas, sin embargo, los jóvenes de la ciudad, aún teniendo mayores oportunidades de desarrollo viven una tensión entre el consumo cultural al que disponen y las posibilidades del consumo material al que realmente tienen acceso. Las posibilidades de empleo digno una vez terminada su formación son reducidas. Entre los jóvenes de la ciudad de Tlapa de Comonfort existe una expresión común: “Quedarte en Tlapa de Comonfort es quedarte en Tlapa de ‘me conformo’”. Aunque puedan escalar hacia niveles de estudio más altos, saben que las posibilidades de ejercer su profesión son reducidas.

Nos acercamos a estos jóvenes a través de entrevistas semiestructuradas con el objeto de conocer los contenidos que ellos le dan a su identidad religiosa. Para la elaboración de nuestra guía de entrevista fue necesario plantear un concepto operativo de religión que a la vez pudiera ser afín con las características de la religión católica. Adoptamos una comprensión de religión que contiene los siguientes elementos a) la creencia en algo sobrenatural; b) que se expresa en prácticas rituales para comunicarse con ese algo sobrenatural, c) que comporta una

ética y una moral normativa que trascienden la esfera religiosa y d) que vincula a una comunidad de pertenencia.<sup>140</sup>

A partir de este concepto operativo elaboramos nuestra guía de entrevistas haciendo cinco series de preguntas. La primera sobre las principales creencias que los jóvenes tienen como católicos. En la segunda serie, exploramos la participación en las prácticas rituales. En la tercera serie, preguntamos a los jóvenes su opinión sobre temas morales controvertidos sobretodo en materia sexual y social. Luego exploramos su vinculación con la Iglesia y finalmente su percepción y vinculación con la religión de sus padres.

Nuestro afán ha sido indagar los procesos de continuidad y ruptura con la religión de sus padres a partir del nuevo contexto en el que se encuentran y percibir también el proceso de secularización que se ha dado en ellos. Pasemos pues al análisis de las entrevistas<sup>141</sup>.

## **5.2 Creencias, prácticas religiosas, valores morales y pertenencia religiosa en los jóvenes (Análisis de las respuestas)**

### *5.2.1 Creencias*

En relación al contenido de las creencias encontramos en todos los jóvenes la creencia en Dios, aunque los contenidos de esta creencia sean muy diversos; podemos afirmar que los jóvenes que tienen una mayor práctica religiosa manifiestan un concepto de Dios más personal, de un ser que mantiene una relación con ellos mismos: “él anda con nosotros, es un amigo<sup>142</sup>”, “una persona que me quiere”<sup>143</sup>. En cambio quienes están más alejados de toda práctica religiosa mantienen una concepción de Dios más etérea e impersonal: “un ser supremo,”<sup>144</sup> “un ser más poderoso que yo.”<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup> Para esta definición nos apoyamos en la propuesta por Patricia Fortuny Loret de Mola, *Creyentes y Creencias en Guadalajara*, México, CONACULTA, INAH, CIESAS, 1999 pág.18

<sup>141</sup> Para evitar hacer muy pesada la referencia de las entrevistas escribiré en una nota después de la cita el nombre de la persona entrevistada y la fecha en que se realizó sólo la primera ocasión en que aparezca, en las subsiguientes ocasiones sólo enunciaré el nombre de la persona entrevistada entre paréntesis después de la cita.

<sup>142</sup> Entrevista a Elizabeth Moreno González realizada el 2 de Diciembre de 2006

<sup>143</sup> Entrevista a Rufina Cano Carrasco realizada el 4 de Noviembre de 2006

<sup>144</sup> Entrevista a Roberto León Galindo realizada el 31 de Octubre de 2006

La creencia en Jesucristo también es común en todos los jóvenes, pero también muestra amplias divergencias. Para tres de ellos Jesucristo es lo mismo que Dios, en cambio para Janeth, Jesús fue “un humano más y ya”; para Irma no importa tanto si es hijo de Dios o no sino que fue una persona justa. Olinka contestó “es mi padre...”. Podemos resaltar aquí la gran divergencia de contenidos en la creencia en Jesucristo, varias de las cuales se apartan de la ortodoxia desde el punto de vista de la Institución Católica.

La creencia en la virgen María y en los santos es uno de los elementos más visibles de la identidad católica que frecuentemente expresa un punto de confrontación con otras religiones cristianas. Aunque los jóvenes entrevistados aceptan a la virgen María y a los santos como parte de sus creencias, el valor que les confieren es muy diverso. La mayoría expresó no tener una devoción especial por ningún santo. Sólo las dos más practicantes manifestaron guardar especial afecto hacia alguna virgen o algún santo.

Los santos donde podemos incluir a la virgen María constituyen una creencia muy importante para los pueblos indígenas. Podemos vislumbrar, en este punto, una transformación en la religión de los jóvenes con respecto a la de sus padres. En los padres hay una concepción más sacra de los santos; para los pueblos indígenas el valor de los santos está en su carácter sagrado, en su capacidad de ser portadores de beneficios, nos atrevemos a decir que casi sin importar su existencia histórica. En cambio varios de los jóvenes mostraron una comprensión mucho menos sacral y más histórica de los santos. El valor de los santos está en su carácter ejemplar, en que durante su vida histórica hicieron el bien. Vladimira lo expresa con claridad: “Para mí los santos son personas que aportaron con obras, con acciones buenas cada uno de diferente manera, mmmh, un hecho importante, un hecho que, te sirve de guía, como ejemplo también a seguir para mejorar, para bien.”<sup>146</sup>

En relación a esta creencia podemos observar cómo se mantiene una continuidad, los santos para unos y otros son una referencia, un dato distintivo de su religión; pero también encontramos diferencias en el valor y en el contenido que

---

<sup>145</sup> Entrevista a Janeth Nepomuceno Ramírez realizada el 19 de Noviembre de 2006

<sup>146</sup> Entrevista a Vladimira Marcial Franco realizada el 19 de Noviembre de 2006

se le da a esta creencia; esta transformación nos muestra un proceso de racionalización en la creencia de los jóvenes: el valor de los santos –sin dejar del todo de tener un sentido sagrado- está en su carácter ejemplar e histórico.

La resurrección es una de las creencias que estarían dentro de lo que podríamos llamar el núcleo duro del catolicismo institucional, sin embargo algunos de los jóvenes, incluso de los más practicantes no participan de esta creencia o no les parece una creencia importante en su religión: Olinka dice: “Espero que haya vida después de.., y si no, pues también yo creo que con esta [vida] es más que suficiente.”<sup>147</sup>

Otras respuestas vincularon esta creencia a la importante tradición que se vive en los pueblos en torno a la fiesta de muertos. Irma ante la pregunta de si creía en la resurrección contestó: “Por mi parte yo creo que sí existen los muertos y es una, entonces, no se, si es una creencia y es una bonita tradición. Entonces para mí yo sí creo que sí vienen los muertos.”<sup>148</sup>

Otra creencia que exploramos fue en torno al pecado y también encontramos diversidad de comprensiones, pero prevalecen las respuestas que manifiestan una visión desacralizada del pecado. Esta realidad no tiene ningún contenido sagrado, es sólo un error, una acción equivocada o que estuvo mal a diferencia de algunas referencias a la fe de sus padres donde el pecado es una ofensa a Dios o una acción que aleja de la comunión con lo sagrado.

“El pecado para mi es como, es un sobrenombre que le ponemos todos, ¿no? igual y por lo mismo de lo moral o inmoral, y todo eso, está bien o está mal.”<sup>149</sup> O también “yo creo que el pecado sería nada más como decir algo que hizo uno y que afecta a los demás y ya.” (Janeth)

Finalmente abordamos la creencia en el infierno. Este tema no parece del todo central en la doctrina eclesial de la actualidad; aunque ciertamente constituyó un punto muy importante en la predicación de la Iglesia que prevaleció hasta las transformaciones surgidas a partir del Vaticano II (1962-1965).

---

<sup>147</sup> Entrevista a Olinka García Aguilar realizada el 29 de Octubre de 2006

<sup>148</sup> Entrevista a Irma Torres Librado realizada el 31 de Octubre de 2006

<sup>149</sup> Entrevista a Yaneli Marcial Bruno realizada el 20 de Noviembre de 2006

Sobre el infierno encontramos lo siguiente: Sócrates y Olinka no creen en el infierno; Yaneli y Elizabeth no saben si creer o no; para Janeth y Vladimira el infierno es algo que se vive aquí en la tierra y las respuestas de Rufina y Raúl reflejan la postura de la Iglesia. En medio de esta diversidad de posturas podemos notar el modo como cada uno de nuestros jóvenes se vincula a esta creencia reformulándola de manera subjetiva. Excepto Rufina y Raúl, los demás le dan al infierno un contenido que construyen subjetivamente. Quizá la expresión más clara de esto nos la da Olinka:

Mis abuelos sí creen en el infierno, yo creo más como en la salvación. Quiero cambiar el infierno por la salvación. Ya le dije, yo creo mucho en la vida pero no puedo escapar de esas creencias porque pues están en mi vida a diario. Mis amigas sí creen en el infierno yo no puedo creer en algo que a lo mejor no conozco quizá, de ese modo soy muy escéptica en no creer; pero el infierno para mí no existiría. (Olinka)

Llama la atención cómo Olinka decide transformar esta creencia que está presente en sus abuelos y en sus amigas por algo que le parece mejor. Esta creencia religiosa es releída de manera subjetiva de acuerdo a su propia sensibilidad. La misma situación podemos visualizar en otras de las respuestas. Se acepta la creencia pero no se adopta como es recibida sino que se reformula subjetivamente: “el infierno está aquí” (Janeth)

A pesar de la divergencia como se asumen las creencias encontramos que éstas tienen importancia en la vida en nuestros entrevistados. Incluso en aquellos casos en que los jóvenes están apartados de toda práctica religiosa, participan de algunas creencias porque encuentran en ellas protección, seguridad, sentido para sus vidas. Ciertamente para quienes tienen una mayor práctica religiosa, las creencias tienen una significación y un peso mucho mayor en sus vidas, mientras que los más distanciados de prácticas religiosas acuden a ella sólo en las situaciones de crisis.

Janeth por ejemplo dice:

Lo que pasa es que bueno, yo creo que todo ser humano tiene que creer en algo superior a él, para poder solicitar su ayuda en momentos difíciles, así sea un Dios, así sea un amuleto, así sea lo que sea, y pues.. Yo creo en un ser más

poderoso que yo, se podría decir a lo mejor y por eso, por qué la verdad yo no rezo, no soy de las que reza día, noche, tarde, cosas así o antes de comer, cosas así, porque la verdad yo me acuerdo de Dios más cuando estoy en una situación difícil, cuando estoy pasando por una situación difícil, que me este pasando algo, o que algo le esté pasando a mis papás es cuando digo: 'Dios mío ayúdame', pero cuando no, pues no, no me viene a la mente, la verdad, por eso creo que como le digo me gusta creer en algo superior para poder apoyarte de ahí cuando tiene uno situaciones difíciles, y no tanto porque en verdad sea muy creyente.

Según lo que nos expresa Janet no interesa mucho los contenidos de lo que se cree, lo fundamental de la creencia es que ayuda a enfrentar momentos difíciles; la importancia de la creencia está en que ayude a la persona a enfrentar una situación difícil.

Irma no sólo va en el mismo sentido sino que expresa que es el hombre quien construye el objeto de sus creencias para sentirse protegido.

En la escuela nos educan con que Dios pues no existe pero supuestamente el hombre como humano tiene esa necesidad de creer en alguien más para poderse sentirse protegido uno mismo. Así que, pus de hecho es lo que hace la religión, crear esa persona. Ahora, si uno siente la necesidad de ser protegido por alguien más poderoso pues yo creo que si es bueno para uno mismo porque le hace sentirse más seguro, así que yo creo que no tiene que ver nada las religiones. Pero yo respeto la católica por mis padres. Bueno eso es lo que pienso. (Irma)

En los casos de aquellos que practican o participan en actividades religiosas hay un mayor vínculo y una experiencia más cotidiana con sus creencias. Estas son portadoras de esperanza para conseguir un cambio:

Mi principal creencia podría ser que algún día quizá no muy lejano pueda haber un mundo mejor. Esa es mi principal creencia y que anhelo y que quizá también estoy aportando tantito, de que pueda haber un mundo mejor, seres humanos quizá mejores desde acá dentro (el corazón) y porque confío en Dios y porque se que con su magia él nos va a poder ayudar para que podamos hacer algo. (Olinka)

Se confirma la expresión de que no estamos en tiempos de ateos. La increencia no es un fenómeno común. Se cree como diría Hervieu Léger como una manera de pertenecer para enfrentar la incertidumbre estructural de la modernidad.

### 5.2.2 Prácticas rituales

Otra serie de preguntas iban orientadas a conocer las prácticas que los jóvenes realizaban cómo católicos, si asistían a misa y qué significaba para ellos; si acostumbraban confesarse y comulgar; si acostumbraban persignarse, orar, prender veladoras; si participaban en las fiestas y peregrinaciones y otros ritos que se realizan en los pueblos de sus padres.

La misa es la práctica ritual más propia de la religión católica institucional. A la misa podemos asociar la comunión y en cierto modo la confesión. Estas prácticas están vinculadas a la administración clerical, en el sentido de que son los sacerdotes quienes tienen el poder de ofrecer estos ritos de salvación. Además, la misa y los sacramentos católicos son una expresión pública de la religión.

Al igual que en otras de las creencias encontramos que los jóvenes hacen diversas comprensiones de esta práctica: Rufina y Raúl participan de la visión que la institución eclesial tiene de la misa. Para Elizabeth la misa “es escuchar los sucesos de los santitos, de la actuación que pasaron, de lo que pasaba, pues, antes”. Vladimira en cambio dice: “voy a misa cuando me nace, cuando necesito una tranquilidad pus llevo, empiezo a oír las lecturas y siempre encuentro respuestas ahí”. A pesar de la importancia que tiene esta práctica para la institución católica cuatro de los jóvenes expresan que casi nunca acuden y otros cuatro lo hacen sólo eventualmente. Sólo tres de ellos acuden ordinariamente a las misas. Podemos resaltar la diversidad de modos de comprenderla y la poca práctica de la misa para nuestros jóvenes católicos.

Sin embargo, existen otra serie de prácticas religiosas más privadas que están presentes en mayor medida en la vida de los jóvenes católicos. Excepto Janeth, que no identifica ninguna práctica vinculada con su ser católica, todos los demás expresan que acostumbran una o más de las siguientes expresiones religiosas: persignarse, prender veladoras, rezar, ponerse agua bendita. Es de notar que estos ritos están vinculados a la práctica religiosa de sus padres. Incluso en los menos practicantes hay una continuidad con la religión de sus padres.

En mi casa de hecho mi papá tiene sus santitos ahí y la veladora, no falta. No hay día que no esté encendida una veladora.” (Irma) Raúl también lo expresa: “aquí en la casa mis papás tienen sus santitos y *le ponemos* alguna veladora”. Por

su parte Roberto dice: “mi papá sí, bueno mi papá siempre tiene unos santos allá arriba, que le compra la veladora y le pone flores. Igual, siento que *eso algún día lo voy a hacer también*”.

“Mi mamá siempre es que los domingos pone la veladora y se pone a rezar y de repente cuando estoy sola cojo la veladora y la prendo y a pesar de que no se rezar muy bien, pues así como que la acompañas a rezar” (Yaneli).

“las veladoras especiales, igual en situaciones difíciles las pongo, aquí de hecho *siempre tenemos* la veladora encendida.” (Vladimira).

Llama la atención cómo los jóvenes reconocen que son los padres quienes tienen la iniciativa religiosa y cómo frecuentemente ellos se incorporan a esa iniciativa. Además en la comprensión de estas prácticas encontramos visiones más mágicas: “el agua bendita –dice Elizabeth- es una protección del mal, para mí, que te protege del mal aire, de todo eso que dicen.” Y Vladimira expresa del agua bendita: “Para mí es un arma de protección, que nos da Dios, que nos da a través de la Iglesia, a través del agua, es como una representación de su presencia, entonces a cada rato la echo, je je.”

Otro conjunto de prácticas religiosas lo podríamos tener en aquellas que constituyen el centro de la vida religiosa de los pueblos indígenas. Algunas como es la participación en las fiestas religiosas, las procesiones y peregrinaciones más afines al catolicismo tradicional y otras como la petición de lluvias y otras expresiones rituales que –aunque son sincréticas- provienen de la herencia mesoamericana de los pueblos. Algunos jóvenes expresaron que les gusta participar ya sea visitando el pueblo de sus padres o en la forma como se vive en la ciudad de Tlapa.

..cuando puedo voy (a las fiestas del pueblo) y le ayudo a cargar el chiquihuite de tamales y naranjitas y calabaza o en este, bueno ya se acercan ya los muertitos, bien vamos y hacemos tamales en la noche y le ayudo a poner el altar o cuido el altarcito que mi mamá pone también aparte; como que eso me hace sentirme bien y como que le da sentido también a mi vida, y el ser católica a mí me agrada mucho porque digo de pequeña no me dieron a escoger. Oí que quieres ser católica o testiga de Jehová o quieres ser mormona o no se, pero si me hubieran dado a elegir yo creo que elegiría la religión católica porque fuera de las cosas quizá negativas, las altibajas, yo creo que me gusta ser parte de la religión

católica.. me encanta hacer todas las cosas que se hacen en la religión católica y en mi cultura también. (Olinka)

De todos modos aunque algunos jóvenes no participan en estas prácticas muestran una admiración al modo como se vive la religión en los pueblos de sus padres, como una cierta añoranza al mundo religioso de los pueblos.

En estos ritos podemos percibir que en algunos jóvenes existe una continuidad con las prácticas religiosas de sus padres; les ayuda a identificarse con la religión de ellos, sin embargo hay una lectura distinta de ellas. Se participa como una manera de expresar su pertenencia aunque se haga una lectura racionalizada de los ritos. Veamos este testimonio de Olinka:

...yo tengo mucho la influencia de aquí de la ciudad, también digo por mis amigos porque ya tardé aquí y aquí como que gran parte de mi vida se está realizando y pues ya estoy inmersa dentro de otro contexto pero no dejo las prácticas que se hacen en mi pueblo, por ejemplo cuando yo tenía la oportunidad de ir a pedir la lluvia con las personas de que bailábamos alrededor de donde se ponía la comida y con nuestras ramitas verdes, digo a pesar de que yo digo bueno ¿cómo vamos a pedir la lluvia? o igual y pues yo digo la lluvia a veces por temporadas cuando tiene que caer de por sí, pero mi gente cree en eso de que si la vamos a pedir igual y puede llover y todo eso o alguien allá arriba se apiada de nosotros y hace que la cosecha sea buena, entonces yo lo hago a pesar de que hay algunas cositas que quizá difiero un poquito pero me gusta hacerlo, me gusta y pues no dejo que la influencia de Tlapa o de otros lados haga que yo ya no realice las cosas que me gusta hacer y que son parte de mí. (Olinka)

En este testimonio encontramos que Olinka decide seguir participando del rito de petición de lluvias que se hace en su pueblo (el de su mamá) aunque percibe una diferencia en la lectura que se hace de él. Mientras ellos, “mi gente”, los del pueblo, creen en la eficacia sagrada del rito, ella tiene una lectura más racionalizada. Sin embargo le gusta seguir participando como expresión de su pertenencia.

### *5.2.3 Valores Morales*

En relación a los valores morales se les preguntó a los jóvenes si descubrían que su religión influía en sus valores morales y en su comportamiento. También se les preguntó su opinión sobre las relaciones sexuales fuera del matrimonio, el uso

de anticonceptivos, el aborto y si pensaban que como católicos debían comprometerse en los problemas sociales y políticos. Estas preguntas van orientadas a descubrir no sólo su adecuación con la postura de la Iglesia Católica, sino también a la distancia o no que existe en sus valores morales en relación con la moral de los padres.

A la primera pregunta de este bloque, todos –excepto Irma y Sócrates– respondieron que de alguna manera la religión sí ha influido en sus valores morales y en los comportamientos que tienen.

Acerca de las relaciones sexuales fuera del matrimonio sólo tres respondieron que estaban en desacuerdo. Otros cuatro no les parecía algo que estuviera mal y las respuestas de los demás más bien expresaban que es una realidad que en la actualidad se ve como normal, especialmente entre los jóvenes sin responder del todo si estaban o no en desacuerdo. Los jóvenes que manifestaron estar de acuerdo con las relaciones sexuales fuera del matrimonio saben que su opinión toma distancia del punto de vista de sus papás.

Sobre el uso de los anticonceptivos todos los que respondieron esta pregunta se manifestaron a favor de su uso. Sólo siete jóvenes respondieron al tema del aborto, una de ellas se manifestó a favor, otros dos expresaron que en algunas circunstancias es correcto abortar y los otros cuatro están en contra.

Llama la atención que aunque la mayoría de nuestros jóvenes reconocieron la influencia de la religión en sus valores morales encontramos que en algunos temas como las relaciones sexuales fuera del matrimonio y el uso de los anticonceptivos hay una gran divergencia con la postura oficial de la Iglesia y al menos en el primer tema también con la moral de sus padres. Además casi en ninguna respuesta se hace referencia a lo que establece la religión sino que cada uno de los jóvenes apoya su opinión en sus propios razonamientos. En muy pocas ocasiones se aducen motivos religiosos para fundamentar su postura. Encontramos aquí un proceso de autonomización de la moral. No depende –del todo- de lo que dice la Biblia o de lo que establece la religión sino de lo que cada uno decide de manera autónoma.

A la pregunta de si los católicos debían comprometerse en los asuntos políticos, sólo dos respondieron afirmativamente y seis expresaron que había que

meterse como ciudadanos pero no había que mezclar los asuntos políticos con los religiosos.

porque hay personas que utilizan lo que es su religión para mezclarlo con lo que es la política, y pues yo siento que no porque es como que está abusando ¿no? yo siento que van separadas, porque una cosa es tener tu fe en algo, que es la religión, yo siento que es algo, para mi se me hace algo más puro, que lo político y pues no. (Yaneli)

#### *5.2.4 Pertenencia eclesial*

Una penúltima serie de preguntas iba en torno a su opinión sobre la Iglesia Católica, su participación en ella, y su opinión de los obispos y sacerdotes.

Aunque existen algunas opiniones que manifiestan una visión sacral de la Iglesia “fue fundada por Jesucristo” (Irma); y de los sacerdotes “como personas que están más cerca de Dios”<sup>150</sup>, aparecen también diversas visiones más desacralizadas. “La Iglesia es un hogar en el que tú cuando tengas un problema o algo puedas ir a desahogarte, o sea es una casa, como una casa donde vivimos.” (Elizabeth). “Los sacerdotes son personas normales, es como una profesión más, no los veo así como otras personas, como que llegan a verlos así como muy, algo así como casi sagrados”. (Yaneli) En ocasiones se entremezclan en una misma respuesta visiones de la Iglesia y/o de los sacerdotes muy desacralizadas con visiones más sacrales.

También encontramos que existe cierta proporción entre el nivel de práctica religiosa y un sentido de pertenencia a la Iglesia. Quienes realizan algún servicio eclesial miran a la Iglesia como “una familia” o “una comunidad” a la que de alguna manera pertenecen; en cambio para quienes están más alejados de prácticas religiosas la Iglesia es sólo un espacio físico. Incluso encontramos visiones muy negativas de la Iglesia que parecen no afectar su identidad católica.

La Iglesia es un edificio y ya, una piedra sostenida sobre otra piedra y nada más. Es eso. No creo que el hecho de decir iglesia, tenga más valor rezarle a Dios allí que en mi cuarto... Yo creo que la iglesia es la iglesia y simplemente está ahí, quizá para dominar, dinero, poder, lo que sea, creo que lo que importa es la creencia de alguien superior; la iglesia es sólo piedra. (Janeth)

---

<sup>150</sup> Entrevista a Raúl Rojas Hernández, realizada el 4 de Noviembre de 2006

### **5.3 La secularización en la religión de los jóvenes**

En las líneas anteriores hemos tenido un primer acercamiento a las respuestas de los jóvenes entrevistados. De algún modo hemos ido apuntando algunas líneas de continuidad y especialmente los puntos de transformación que se dan en sus creencias, prácticas religiosas, valores morales y pertenencia eclesial con respecto a la religión de sus padres y a la postura de la Iglesia Católica. Queremos ahora señalar algunas constataciones a partir del análisis en relación con nuestros marcos teóricos.

Aunque este somero análisis nos muestra una variedad de datos que hablan de una realidad compleja, podemos observar claros procesos de secularización en la religión de los jóvenes. Estos procesos se dan de diferente manera según cada una de las dimensiones de la secularización que nos presenta Dobbelaere.

#### *5.3.1 Laicización*

Señalábamos que la laicización se refería a la transformación que se vivía en la relación inter-institucional entre religión y sociedad, y que hace referencia al proceso de especialización que se ha dado en las sociedades modernas en Occidente desplazado a la religión del centro, donde se ubicaba, hacia la periferia. Aunque afirmamos que nuestro país existe un Estado laico y el conjunto de las instituciones sociales funcionan independientemente de cualquier creencia religiosa, expresábamos que en las comunidades indígenas el proceso de laicización camina a un ritmo mucho más lento puesto que lo religioso está mucho más intrincado con la vida del pueblo.

Podemos decir que el paso del pueblo a la ciudad muestra un “salto” en el proceso de laicización. Si en el pueblo la religión está más presente en la vida pública, está más en el centro, es más obligatoria; en Tlapa, en cambio es un asunto más secundario, más optativo y más privado. Esto tiene sus implicaciones en la diferencia del modo como los jóvenes viven su religión en relación al modo como la viven sus padres. Para los jóvenes la religión es un asunto más optativo, más privado y en general más secundario que para sus padres que crecieron en el pueblo.

pues mis papás, ellos sí están más allá en el pueblo y pues tú sabes que en cada pueblo es así como que la religión es lo primero y que tienen que estar cuando se celebra al santo del lugar y que hay que llevar este, tus velas y todo eso ¿no? pues es su ofrecimiento. Y pus en sí nosotros pues casi no con ellos... por lo mismo de que pues, nosotros estamos más aquí. (Yaneli)

Otro dato que expresa este proceso de laicización es la respuesta que dieron los jóvenes a la pregunta de si su religión tenía implicaciones en el campo político y social. La mayor parte respondió que había que separar lo religioso de lo político y lo social. Si acaso había que comprometerse en los asuntos políticos esto no debía ser en absoluto por motivos religiosos. Esta opinión no sólo muestra que los jóvenes participan de una visión laica sino que también mantienen una visión liberal de la religión como un asunto fundamentalmente privado.<sup>151</sup>

### *5.3.2 Cambio Religioso*

La secularización tiene una segunda dimensión que Dobbelaere llama “cambio religioso”. Esta dimensión hace referencia a los cambios que se viven al interior de la religión en su contacto con la sociedad en la que está inserta. Se expresa en la manera como la religión se transforma para adecuarse a la sociedad.

En las entrevistas encontramos también este proceso de secularización especialmente en el modo de comprender algunas de sus creencias que muestran un proceso de racionalización. Lo vemos en el cambio de comprensión de los santos no ya como seres sagrados capaces de proporcionar beneficios por su cercanía con la divinidad sino en que fueron personas ejemplares; el pecado también no es una ofensa que aparta de la comunión con lo divino, sino un error o una equivocación; Jesucristo para alguno no es el hijo de Dios sino que fue un hombre más. En fin, podemos observar cómo se cambian los contenidos de las creencias y el significado de algunas prácticas rituales adecuándose a un entorno más racionalizado. Esta transformación también se da en el modo de entender a la Iglesia y a los sacerdotes, no como seres sagrados sino como personas normales que ejercen una profesión.

---

<sup>151</sup> Sería interesante conocer la opinión de los padres, pero uno se imagina que habiendo crecido en un espacio donde lo religioso y lo político está más imbricado la postura sea distinta.

Los mayores ven las cosas distintas, como estaba diciendo que antes se respetaba mucho a los sacerdotes y para ellos eran los meros, presencia de Jesús, los respetaban mucho, que le decía yo le hacían su gran fiesta, que les ponían petates para que ellos pasen, que no pisen el suelo, cuando los saludaban pues no los miraban a los ojos, les besaban las manos, y este, ahora es distinto, nosotros los jóvenes, pues.. hola padre, hola, hola, que pasó padre Mario, padre Carlos, pronunciamos sus nombres. Y antes dicen que no, los mayores pues, su forma de ver que no hablaban el nombre de los padres porque eso es compararse con ellos, y hasta ahorita mi abuelito me regaña y me dice: “¿qué es tu hijo por eso le dices padre Carlos? ‘padrecito’ se dice”. Así también dice mi abuelita, me regaña. (Rufina)

De una manera especial este cambio religioso lo percibimos en los valores morales. Como lo mostramos en el análisis, algunos jóvenes –a pesar de que reconocen la influencia de la religión en sus valores- establecen sus juicios para opinar sobre diversos temas morales a partir de razonamientos propios y no apoyándose en preceptos religiosos. Los valores morales también se modifican por su contacto con un entorno más racionalizado.

Hay que decir que este cambio en los contenidos de las creencias, de los significados de las prácticas religiosas, de su modo de establecer su moral no es una realidad del todo homogénea, pues a la vez que participan de una visión racionalizada aparecen también, a veces en la misma persona concepciones sagradas y míticas más propias de la cosmovisión religiosa de sus padres.

### *5.3.3 Participación eclesial*

La tercera dimensión de la secularización que Dobbelaere denomina de “participación eclesial” se fija en la variación de la integración de los individuos con las instituciones religiosas a las que pertenecen al nivel de sus creencias, normas, ritos y prácticas. La secularización se presenta como un alejamiento de la religión de los individuos de las instituciones religiosas.

Esta dimensión también la podemos constatar en las respuestas de los jóvenes. Manteniendo abierta la pregunta sobre cuál es la institución a la que están vinculados y de la que van desvinculándose pues hemos señalado que nos parece que no es principalmente a la Iglesia católica a la que se vincula la religión de los

pueblos indígenas y también la religión de los jóvenes. Como quiera que sea, las respuestas de los jóvenes –a excepción de aquellos que realizan un servicio eclesial- nos muestran un alejamiento tanto de la religión del pueblo como de la Institución eclesial. En relación a los valores morales esto se muestra con mayor transparencia, incluso de modo más general. Ahondaremos en este punto en los apartados siguientes.

#### **5.4 La identidad católica en los jóvenes**

La preocupación en nuestro análisis no estaba solamente en observar los procesos de secularización que se presentaban en la religión de los jóvenes indígenas, sino también en explorar los contenidos que éstos le daban a su identidad católica. ¿Qué significa para ellos ser católicos? ¿Cuáles son aquellos elementos que los jóvenes utilizan para distinguirse como católicos? ¿Cuál es aquél “núcleo duro” que establecen como frontera identitaria para reconocerse a sí mismos frente a los de otras religiones? ¿Existen algunas creencias, prácticas rituales, valores morales a las que los jóvenes se vinculan para definirse como católicos?

##### *5.4.1 Creer como nuestros padres han creído*

La diversidad de respuestas que encontramos nos hacía cuestionar si podía hablarse de una identidad católica en los jóvenes. En un inicio nos pareció que no existían datos suficientemente consistentes para delimitar una identidad religiosa precisa. Mientras unos se vinculaban a unas creencias, prácticas rituales o valores morales, otros lo hacían de manera diversa. Pero en la medida en que avanzamos en nuestro análisis y en la revisión de nuestros marcos teóricos fuimos encontrando un fuerte punto de coincidencia en las respuestas de los jóvenes: todos ellos hacen referencia para definir el significado de su ser católicos a la religión de sus padres. *“Yo por eso, de hecho, no voy a agarrar y despreciar la religión de mis papás”* (Irma); *“Mira yo, soy católica, soy hija de padres católicos, desde pequeña, me han inculcado el profesar la religión católica...”* (Vladimira). Todos expresan que su

adscripción a la religión católica es porque la han recibido, se les ha inculcado, es la que les han enseñado sus padres y sus abuelos.

Hay que decir nuevamente si miramos con cuidado, que esta religión a la que se adscriben está mucho más referida al catolicismo étnico que al catolicismo de la Iglesia católica. En la mayor parte de las respuestas que los jóvenes dieron hacen referencia a creencias y prácticas más propias de los pueblos indígenas: “es creer en los santitos”; “participar en las fiestas”, “ir a las peregrinaciones”.

Católica soy porque, bueno mas que nada por mis papás, pues ellos me inculcaron a esa religión, y yo fui aprendiendo de esa religión; por mis papás que creen en los santos, en los festejos, en las tradiciones, en todo lo que se festeja dentro de la religión católica, pus de ahí aprendí por mis papás y por eso a mí ahora me interesa eso y estoy ahí porque me gusta y siento que ayudo a las demás personas por mi trabajo. (Rufina)

Aún en los casos de mayor abandono de prácticas religiosas, la identificación con el catolicismo es un modo de continuar vinculados al mundo religioso de sus padres a pesar de que como hemos visto las modalidades, los contenidos de las creencias y los sentidos de las prácticas rituales han sufrido transformaciones. Los jóvenes expresan que participan de la religión de sus padres; que creen como sus padres creyeron. Los puntos de referencia de su identidad religiosa son aquellos que han recibido de sus antepasados.

En este punto será importante recuperar la propuesta teórica de Hervieu-Léger que como vimos arriba entiende la religión como un modo de creer que vincula a los sujetos a una tradición, es decir a un linaje creyente. Hervieu-Léger sostiene que la persistencia de la creencia en la sociedad moderna se explica por la necesidad de seguridad de los sujetos en medio de una realidad atravesada por la incertidumbre. Se acude a la creencia para poder enfrentar el caos provocado por la sociedad moderna que ha roto los antiguos sistemas de significado.

A partir de los postulados de Hervieu-Léger podemos afirmar que la referencia con la fe de los antepasados en nuestros jóvenes, a pesar de todas las transformaciones que se dan en sus contenidos, les hace experimentar la pertenencia a una comunidad que les ayuda a enfrentar un contexto social marcado por el caos y la incertidumbre.

Veamos los siguientes testimonios:

Para mí (ser católica) es como ser, tener, ahora sí que un, algo en que creer, igual y tendremos eso por lo que nos han inculcado, de repente, o por lo que hemos aprendido siempre con los papás, los abuelitos. Para mí ser católica es el pertenecer a, como le diré, a cierto grupo y tener fe y creer en algo; para mí es eso. (Yaneli)

Podemos observar en la respuesta de Yaneli la referencia a la religión de sus padres que le hace pertenecer, aunque esta pertenencia sea a una comunidad imaginaria puesto que en la realidad no participa en algún grupo concreto, ni se siente vinculada a los pueblos de sus padres.

Olinka –que también hace referencia a la religión de su mamá para explicar la suya, define su identidad católica como “estar dentro de un círculo”. Ser católica la hace pertenecer a un colectivo que se ha hecho más real a partir de que ingresó en el grupo de pandillas cristianas.

Para mí ser católica significa ser parte, parte como de algo, porque las sectas tienen algo que los identifica, y la religión católica también. Entonces es como estar dentro de un círculo y convivir con personas. Desde que tengo uso de razón mis padres son católicos, bueno mi mamá... Y para mí es como ser aceptada dentro de algo, especialmente ahora que estoy con pandillas. (Olinka)

Podemos decir entonces que hay en la identidad religiosa de los jóvenes un elemento profundamente tradicional. Los jóvenes son católicos porque es la religión que han recibido. Su identidad está vinculada a la fe que recibieron de sus padres. A pesar de todas las transformaciones que se dan con respecto a la religión que recibieron, los jóvenes siguen identificándose como católicos como un modo de seguir perteneciendo a una comunidad enfrentando así la incertidumbre y el caos del entorno en el que viven.

#### *5.4.2 Una identidad tradicional sí, pero también profundamente moderna*

En el apartado anterior hemos afirmado el vínculo en la identidad religiosa de los jóvenes con la religión de sus padres. Esta afirmación quedaría incompleta si no miramos los cambios que se producen en su religión. Son tradicionales puesto que su identidad les hace pertenecer a una comunidad que les ayuda a percibir la continuidad con el mundo de sus padres. Pero por otro lado observamos una

religión con matices profundamente modernos, es decir una religión secularizada, subjetiva, desinstitucionalizada.

Los jóvenes se distancian de una religión normada por la institución; ellos se convierten en la norma para decidir aquellos elementos que asumen para sí y aquellos elementos de la religión que rechazan. Lo hemos visto ya en el modo como asumen las creencias transformándolas según la propia sensibilidad. (“yo no le llamaría infierno, quiero cambiar el infierno por la salvación” [Olinka] ). La religión no es una propuesta que hay que asumir sino que oferta valores simbólicos a los que cada sujeto puede o no vincularse.

Ahora ya su forma de pensar de cada uno pus yo creo que ya, para mí es tomar poquito de cada religión y lo que creo que me va a beneficiar como persona, porque no, yo creo que no es agarrar y cambiar de religión simplemente es adoptar lo que uno cree que le va a beneficiar y que es bueno para uno y no para, qué se yo, perjudicar a los demás pues. [..]. No se trata mucho de religiones aquí, se trata más de uno mismo. (Irma)

La convicción de Irma de mantenerse en la religión de sus padres no se contrapone para ella, con el hecho de que pueda armar su propia fe con elementos de cualquier religión según juzgue será beneficioso para ella.

La religión institucional no es la que norma y establece cuáles son las creencias o las prácticas o los valores autorizados sino cada sujeto juzga subjetivamente. En la lógica de la religión moderna hay que adaptarse, actualizarse, no es posible quedarse anclados en el pasado.

Yaneli al responder a la pregunta sobre su opinión en torno a las relaciones sexuales fuera del matrimonio expresa que ya no está guiada por un criterio religioso sino por la necesidad de adecuarse al cambio de los tiempos:

Te diré que al principio las veía mal; por lo mismo de que la religión y todo eso, pero pues no nada más eso.. y pues, igual es como que de una manera que los tiempos van ir cambiando y a veces tú te tienes que adecuar al medio en que estás porque si tu te cierras y dices pues no es que es esto y esto y esto, obviamente siempre vas a vivir, no vas a vivir bien, entonces pues yo digo que, para mí tu te tienes que adecuar... yo siento que el tener relaciones igual para mí es algo normal ¿no? (Yaneli)

De este modo podemos comprender la gran diversidad de posturas frente a las creencias, las prácticas rituales y los valores morales de la religión institucional

puesto que cada uno asume aquellas que le parecen pertinentes; aquellas que subjetivamente les permitan dar sentido a su existencia.

Hervieu-Lèger así como muchos otros sociólogos de la religión han mostrado este proceso propio de la religión en esta etapa de la modernidad, aunque este fenómeno sea designado de diversas maneras: la religión a la carta, o la desinstitucionalización, la religión metafórica. Todas estas expresiones muestran como las religiones históricas dejan de ser las reguladoras de las creencias para convertirse en reservas de signos y valores como materias primas de donde los sujetos pueden elegir para constituir su propia religión.

Según lo que hemos visto hasta ahora, no podríamos ubicar una identidad católica en los jóvenes indígenas de Tlapa si la buscamos en términos de creencias, prácticas rituales y valores morales. Encontramos como un rasgo común en ellos la referencia a la religión de sus padres, manteniendo así una pertenencia que les ayuda a enfrentar el mundo en el que crecen. Por otro lado, encontramos gran diversidad en la manera como deciden asumir su religión y como adoptan los valores simbólicos y rituales del catolicismo.

Siendo la religión en el mundo moderno un asunto más optativo, sólo algunos pocos mantienen la decisión de vincularse más establemente a ella. Estos mantienen la referencia a la religión que reciben de sus antepasados pero haciendo una lectura más racionalizada de modo que su religión resulte más plausible en su nuevo entorno. Otros –la mayoría- simplemente mantienen su religión como una referencia que les ayuda en ciertos momentos de su vida. Su identidad católica puede tener fronteras muy difusas pero no la abandonan del todo.

## CONCLUSIONES

Nos propusimos en este trabajo indagar los contenidos de la identidad religiosa de los jóvenes indígenas que -al igual que sus padres- se adscriben a la religión católica, pero que han crecido en un entorno muy diverso al de ellos.

Por un lado, constatamos que al adscribirse a la religión católica los jóvenes indígenas se mantienen vinculados a la religión de sus antepasados. A pesar de crecer en un entorno más racionalizado y en el que la religión es más secundaria y optativa, los jóvenes no abandonan la adscripción religiosa que recibieron en el seno de su hogar. Podemos decir que se mantienen ligados a la tradición. Las creencias y prácticas rituales de las que participan están referidas a aquellas que recibieron, aunque, como hemos visto, su vínculo con éstas y los contenidos que le dan muestran importantes transformaciones.

Por otra parte, al explorar los contenidos que los jóvenes le dan a su identidad en términos de creencias, prácticas rituales, valores morales y pertenencia eclesial nos topamos con la dificultad de localizar los rasgos que definen esta identidad. Podemos decir que encontramos una identidad con fronteras muy difusas. Esa situación no es extraña pues hacia allá apuntan las transformaciones que la sociedad moderna imprime en la religión.

Al analizar los procesos de secularización en sus tres dimensiones pudimos identificarlas en la identidad religiosa de los jóvenes. Para ellos, la religión es un asunto más opcional que para sus padres (proceso de laicización); la lectura de sus creencias y prácticas rituales están atravesadas por una lógica más racionalizada (cambio religioso); las opciones morales son asumidas subjetivamente sin demasiada referencia a criterios religiosos; A excepción de aquellos que se vinculan voluntariamente a la Iglesia a través de algún servicio eclesial, no parece que los jóvenes experimenten demasiados vínculos de pertenencia con la Iglesia Católica o con la religión del pueblo indígena además de que sus creencias,

prácticas y valores morales se distancian de los parámetros institucionales. Todos estos hechos nos muestran claramente que aunque los jóvenes se identifican como católicos al igual que sus padres, su identidad religiosa ha sido trastocada por el contexto social en el que viven.

Estas transformaciones que la sociedad moderna imprime en la religión presentan fuertes desafíos a las instituciones religiosas, de manera particular a la Iglesia Católica. Desatender esta realidad puede llevar a la Iglesia a convertirse en una empresa religiosa que administra un conjunto de símbolos religiosos que son consumidos por los sujetos sin referencia a ninguna experiencia religiosa específica y sin una alternativa ética definida. Si los procesos sociales van impulsando una identidad religiosa difusa, el desafío de la institución estará en generar serias alternativas formativas que sean capaces de propiciar en los creyentes una experiencia religiosa definida a la vez que se les provean de herramientas teóricas que les ayuden a dialogar con los procesos culturales presentes en el mundo en que viven.

Por otra parte, este recorrido que hemos hecho nos ha permitido constatar la pluralidad de modos de entender y vivir el catolicismo; esta religión a la que se adscribe un 86% de la población de nuestro país.

Los estudios sociológicos sobre religión en nuestra nación han privilegiado en sus investigaciones el análisis del cambio religioso; de manera particular se han concentrado en la conversión del catolicismo hacia otras religiones. El catolicismo es percibido con frecuencia como un bloque más o menos uniforme. En los datos estadísticos las grandes diferencias al interior del catolicismo parecen desaparecer. La realidad religiosa del país que se presenta a partir de los censos no nos permite observar la enorme diversidad que existe dentro de quienes se adscriben a la religión católica.

Algunos estudios como la Encuesta Nacional de Juventud realizada en el año 2000, al abordar la religión de los jóvenes del país distingue al interior del

catolicismo dos categorías: los practicantes y los no practicantes. Éstas, aunque siguen siendo clasificaciones vagas nos hablan ya de una diferencia en el mundo católico.

Existen estudios muy interesantes que atienden el catolicismo en México en su diversidad. Elio Masferrer habla de todo un pluralismo católico que concentra una gran heterogeneidad de identidades. Renee de la Torre, en el estudio del catolicismo en Guadalajara que hemos citado, hace un excelente análisis de la diversidad de identidades católicas que se dan en aquella ciudad. Al interior de la jerarquía de la Iglesia Católica, Roberto Blancarte –también en la obra a la que hemos hecho referencia– analiza también diversas posturas que se dan en la institución.

Con todo -me parece- sigue siendo un reto para la investigación explorar esta pluralidad que existe dentro del catolicismo y las transformaciones que se están dando en su interior, especialmente en esta nueva coyuntura religiosa.

Desde la perspectiva de la Iglesia Católica también sería importante prestar atención a esta diversidad que frecuentemente se parece ocultar. Es común que los jerarcas de la Iglesia se atribuyan una representación que no corresponde a la realidad, puesto que diversos estudios nos han mostrado la distancia que existe no sólo a nivel de práctica religiosa sino también en las creencias y los valores de muchos católicos con respecto a la postura oficial de la Iglesia; esta distancia va haciéndose mayor en la medida en que los procesos de desinstitucionalización de la religión avanzan.

La preocupación de la Iglesia Católica en México también se ha concentrado en el éxodo de feligreses hacia otras Iglesias o grupos religiosos. Esta preocupación, me parece, no ha sido acompañada de un análisis más atento de la realidad. Desde mi punto de vista, la institución religiosa no sólo tendría que preocuparse por el cambio masivo hacia otros grupos religiosos, sino que debería atender las transformaciones en la comprensión de lo religioso y específicamente

de la identidad católica que se está dando en aquellos que supuestamente permanecen en sus filas, como fruto de los procesos de modernización que se viven en nuestro país.

La gran diversidad de posturas e identidades que se dan al interior del catolicismo constituye la fuerza y la debilidad de la Iglesia. Su amplitud permite que sectores muy diversos puedan adscribirse y sean reconocidos dentro de esa identidad. Pero por otro lado, la apertura sin una referencia común mínima hace del catolicismo una identidad indefinida y difusa; todo parece caber dentro de lo católico. La tensión entre apertura y definición, flexibilidad y firmeza constituye uno de los principales desafíos para la Institución católica.

Frente a esta tensión aparece la opción de pretender una identidad uniforme. Quizá una postura con mucho vigor al interior de la Institución es aquella que comprende al catolicismo como un “depositum fidei”. Ser católico sería adscribirse a ese depósito; asumir una identidad monolítica, universal, una esencia ahistórica y sin las imperfecciones que las particularidades culturales ajenas al mundo occidental le imprimen. En relación a las culturas indígenas se toleran sus expresiones religiosas diversas, con la secreta esperanza de que el pueblo una vez educado en la fe irá abandonando esas manifestaciones “paganas” para adherirse a lo que considera es fundamental. No se percibe cómo este catolicismo universal también está fuertemente impregnado de rasgos culturales del mundo occidental, en ocasiones muy diversos a los de su origen judaico. La aceptación del catolicismo étnico frecuentemente corresponde más a una postura estratégica; se le acepta para no perder adeptos, pero de fondo no se comprenden ni aceptan las expresiones religiosas de los pueblos.

Existe, por otra parte, una perspectiva diversa al interior de la Iglesia que a partir de una crítica a la forma cultural que adoptó el catolicismo en occidente entiende que la identidad católica ha de asumir las particularidades culturales del pueblo que la vive. Esta postura entre los pueblos indios del país ha desarrollado la llamada teología india, que tiene presupuestos afines a las teologías de la

liberación pero intentando una visión del catolicismo desde la dimensión cultural de los pueblos indígenas. A nivel de documentos oficiales esta perspectiva encuentra un punto de apoyo a partir del concepto de inculturación, que ha sido asumido teóricamente aunque no siempre implementado en las prácticas pastorales.

Además, la inculturación, que por definición implica diálogo, apertura a lo otro, posibilidad de transformación mutua como parte del intercambio, no sólo ha de entenderse en relación a las culturas indígenas. También la identidad católica requiere dialogar con los dinamismos culturales del mundo moderno. Ni cerrarse sobre sí misma –siguiendo la tentación de las opciones conservadoras- pero tampoco dejarse difuminar o vaciar de contenido.

El desafío de acompañar a jóvenes indígenas en un proceso de crecimiento religioso se hace mucho mayor cuando consideramos la complejidad de los procesos socioculturales que viven. Habrá que tener en cuenta las ricas raíces de los pueblos indígenas para entender el mundo que han recibido, pero también será preciso profundizar en los rasgos que produce, en los fenómenos religiosos, la sociedad moderna.

Esperamos que nuestro recorrido pueda ayudar a una mayor comprensión de los procesos que viven los jóvenes indígenas de Tlapa en su identidad religiosa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bey Marguerite, "Relación campo-ciudad: desarrollo regional y la nueva especialidad social", en Canabal Cristiani Beatriz, coord. *Los caminos de la Montaña, Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*, México, UAM, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 107-122
- Blancarte Roberto, *Historia de la Iglesia Católica en México*, México, FCE. 1992, pp. 447
- Barrera Abel, "Tlapa, en la ruta del tercer milenio: de La Montaña a Maniatán", en Martínez Rescalvo, Mario coord. *Tlapa origen y memoria histórica*, Chilpancingo U.A.Ch. y Ayuntamiento de Tlapa, 2000, pp. 239-253
- Canabal Cristiani Beatriz, "Estrategias de sobrevivencia y el contorno regional" en Canabal Cristiani Beatriz, coord. *Los caminos de la Montaña, Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*, México, UAM, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 25-62
- Cipriani Roberto, *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo XXI editores Argentina, 2004. 360 pp.
- Cheymol Marc, "La modernidad: ¿ruptura o construcción de identidades?" en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas, coord, *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, 1994, pp. 131-147
- Dehouve Danièle, "Tlapa, capital de la Montaña en la época colonial", en Martínez Rescalvo Mario, coord., *Tlapa: origen y memoria histórica* colección textos monográficos, Universidad Autónoma de Chilpancingo y H. Ayuntamiento Municipal de Tlapa de Comonfort, 2000 pp. 105-120
- De la Torre, Renée, *La Ecclesia Nostra, El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, FCE, CIESAS, 2006, pp. 439
- Diócesis de Tlapa, *Plan Pastoral Diocesano*, Tlapa, Guerrero, 1995
- Dobbelaere, K., *Secularización: un concepto multidimensional*, México, UIA, 1994. 152 pp.
- Esteinou, Rosario, "La juventud y los jóvenes como construcción social", en Martha Mier y Terán y Cecilia Rabell coords., *Jóvenes y niños, un enfoque sociodemográfico*, México, IIS, FLACSO, Miguel Ángel Porrúa, 2005 pp. 25-37
- Falcó Pliego Luís Fernando, *Malestares de afiliación, Procesos de construcción de identidad en la vida religiosa y sacerdotal en México hoy*, (tesis maestría) México, FLACSO, 2004. 209 pp.

Fortuny Loret de Mola Patricia, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CONACULTA, INAH, CIESAS, 1999. 251 pp.

Fortuny Loret de Mola Patricia, "Lo religioso, núcleo de la identidad de los conversos", en Masferrer Kan, Elio, *Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, Ed. ALER, Plaza y Valdez pág. 123-151

Gilberto Giménez; *Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa*, Instituto de Investigaciones Sociales; San Andrés Totoltepec, 1991 mimeo.

Giménez Gilberto; "Comunidades primordiales y modernización en México", en Giménez Gilberto y Ricardo Pozas H coord. *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, IIS, Instituto Francés de América Latina, 1994, pp. 151-183

Giménez Gilberto; "Identidades en globalización" en Ricardo Pozas Horcasitas coord., *La Modernidad atrapada en su horizonte*, México, Academia Mexicana de Ciencias y Miguel Ángel Porrúa, 2002 pág. 37-55

Giménez Gilberto; "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Reina Leticia, coord. *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI, Miguel Ángel Porrúa, 2000

González Carvajal Luís, *Cristianismo y secularización, cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander, Sal Térrea, 2003, pp. 167

Hervieu-Léger Danièle, *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Ed. Herder, 2005, 300 pp.

Hervieu-Léger Danièle, "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas" en Giménez Gilberto, coord. *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IIS, UNAM, 1996 pág. 23-45

Instituto Mexicano de la Juventud, *Jóvenes mexicanos del siglo XXI, encuesta nacional de juventud 2000*, México, 2002. 483 pp.483

Luengo González, Enrique, *La religión y los jóvenes de México: ¿el desgaste de una relación?*, México, UIA, 1993, 193 pp.

Mardones José María, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 1994. 193 pp.

Marroquín Enrique, "Los protestantes en Oaxaca: ¿persecución o resistencia cultural?", en Giménez Gilberto coord. *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IIS, UNAM, 1996 pp. 103-144

Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, Ed. Siglo XXI, 1988

Martínez Rescalvo Mario, Obregón Tellez, Jorge R, *La Montaña de Guerrero, economía, historia y sociedad*, México, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Autónoma de Guerrero, 1991. 406 pp.

Masferrer Kan, Elio, “La configuración del campo religioso latinoamericano, el caso de México” en Masferrer Kan Elio coord. *Sectas o Iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, Ed. ALER, Plaza y Valdez, pág. 19-83

Pozas Horcasitas Ricardo, “El laberinto de los tiempos: la modernidad atrapada en su horizonte” en Pozas Horcasitas Ricardo coord, *La modernidad atrapada en su horizonte*, México, Academia Mexicana de Ciencias y Miguel Ángel Porrúa, 2002 pp. 9-36

Ramírez Mocarro Marco Antonio, *Empobrecimiento rural y medio ambiente en la montaña de Guerrero*, México, Juan Pablos editor, 1996. 86 pp.

Rangel Lozano Claudia Esperanza Gabriela, *La experiencia religiosa en la construcción identitaria de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero*, (tesis maestría), México, UNAM, 2001. pp. 282

Rangel Lozano Claudia Esperanza Gabriela, “Los diversos rostros religiosos en la montaña de Guerrero: identidades entre la resistencia y el cambio”, en Canabal Cristiani Beatriz, coord. *Los caminos de la Montaña, Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*, México, UAM, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 197-238

Ricard Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2004, 8ª Reimpresión, 491 pp. 491

Sota García, Eduardo E, *Religión, pobreza y modernidad, la “reconfiguración religiosa” en las calles de la ciudad de México*, México, UIA, 2005 193 pp.

Zermeño Sergio, *La sociedad derrotada, el desorden mexicano de fin de siglo*, México, Siglo XXI, 1996 pp. 241

### **Sitios electrónicos consultados**

<http://www.cem.org.mx/diocesis/diocesis.htm>

[http://www.conapo.gob.mx/00cifras/marg200/anexo\\_b](http://www.conapo.gob.mx/00cifras/marg200/anexo_b)

<http://www.guerrero.gob.mx/secretarías>

<http://www.inegi.gob.mx>

<http://interbilingue.ajusco.upn.mx.ponencias.modulo1>