

Serie: RELIGIÓN Y SOCIEDAD

1

J. Amando Robles Robles

LA RELIGIÓN:

De la Conquista a la Modernidad



**EDITORIAL
LASCASIANA**

Serie: RELIGIÓN Y SOCIEDAD

1

J. Amando Robles Robles

LA RELIGIÓN:

De la Conquista a la Modernidad

*Un estudio de la religión y la racionalidad
como visiones del mundo.*

Reservados todos los derechos

@1992 EDITORIAL LASCASIANA
San José, Costa Rica
Tel. 224626 Fax: 222714

Impreso por Litografía R & G
Tel. 330903 Fax: 231160

**IEBDirroMEM,
LASCASIANA**

ÍNDICE

	<i>pág.</i>
PRESENTACIÓN	7
PRIMERA PARTE: DE LA TRADICIÓN A LA MODERNIDAD. TRANSFORMACIÓN DE LAS VISIONES DEL MUNDO	9
Cap.I. Religión y modernidad. Actualidad del problema	11
1. Religión y modernidad. Actualidad del problema	12
1.1. Problema actual: Planetario y complejo	12
1.2. Religión y modernidad en el Tercer Mundo	15
2. Religión y modernidad en América Latina. Posiciones	16
2.1. Posición desarrollista	16
2.2. Posición culturalista	18
2.3. La nueva sociología de la religión	22
2.4. Valoración crítica de las posiciones reseñadas	25
3. Planteamiento del problema. Categorías e hipótesis	27
3.1. Religión y modernidad en las sociedades de América Latina	27
3.2. Religión y racionalidad como visiones del mundo	29
3.3. Religión y racionalidad como visiones del mundo de formaciones sociales específicas	35
3.4. Religión, racionalidad y clases subalternas	41
3.5. Hipótesis de trabajo	44
Cap. II. Visiones del mundo en la historia de Nicaragua	
Una transición secular	61
1. Transición cultural colonial	62
1.1. Las sociedades nicaragüenses prehispánicas	62
1.2. La Conquista: choque de formaciones sociales, choque de visiones del mundo	70
1.3. Colonia y "colonización del imaginario" de las clases subalternas	77
2. Visión religiosa del mundo y formación social capitalista	93

2.1. Penetración tardía y conservadora del capitalismo agrario.	94		
2.2. Capitalismo agrario y visiones del mundo.	107		3
2.3. Visión religiosa del mundo y clases subalternas	114		
SEGUNDA PARTE: VISIONES DEL MUNDO EN UNA SOCIEDAD LATINOAMERICANA ACTUAL: LA SOCIEDAD NICARAGÜENSE.			
Cap. III. Diferentes tipos de visiones del mundo.			
1. Pluralidad de discursos religiosos.	147		
1.1. Variaciones en algunas representaciones religiosas.	149		
1.2. Pluralidad de modelos culturales religiosos.	152		
1.3. Algunas constantes más fundamentales.....	158		
2. Lógicas de un discurso religioso en transición.	160		
2.1. La "liturgia social", lógica fundamental.....	161		
2.2. Sublógicas de fondo.....	162		
2.3. La racionalidad ético-social del nuevo modelo.	163		
3. Visiones del mundo en las clases subalternas.	164		
3.1. Carácter popular de los entrevistados.	165		
3.2. Discurso semi-espontáneo de la visión del mundo.	169		
3.3. Tratamiento metodológico del discurso.	171		
3.4. Visiones o imágenes del mundo encontradas.	173		
3.5. Visiones del mundo y categorías sociales.	180		
3.6. Algunas constataciones mayores.	182		
4. Datos y aportes desde otros análisis culturales.	184		
4.1. Desde un análisis cultural de la salud.	185		
4.2. Desde un análisis de la cultura en Managua.	189		
4.3. Convergencia global de resultados.	196		
Cap. IV. Transformaciones de la visión mítica y tradicional.			
1. Lo mítico y tradicional actual.	209		
2. Ámbitos de la brujería y curandería.	211		
3. Del universo cósmico o encantando a la naturaleza y a la realidad no cósmicas.	216		
4. El ámbito de las fiestas patronales.	221		
4.1. Santos patronos y comunidad.	227		
		4.2. Las danzas a los santos y el paso del tiempo.	226
		5. Lógicas de estas transformaciones.	229
TERCERA PARTE: VISIONES DEL MUNDO Y FUNCIONES SOCIALES.			
Cap. V. Visión religiosa del mundo y racionalidad analítica como categorías de análisis.			
1. Visión del mundo como categoría de análisis.	251		
1.1. Visión del mundo como representación social.	252		
1.2. Lo específico de la visión del mundo.	260		
2. Religión y racionalidad como visiones del mundo.	265		
2.1. Tipos de visiones del mundo y su caracterización.	265		
2.2. Las racionalidades de la visión religiosa del mundo y de la racionalidad analítica.	273		
3. Visión religiosa del mundo y racionalidad analítica en relación a otras racionalidades.	281		
Cap. VI. De la visión religiosa del mundo a la visión racional analítica.			
1. Paradigmas y tipos de visiones del mundo en las clases subalternas nicaragüenses.	304		
1.1. Tres "tipos ideales" de visión del mundo.	305		
1.2. Carácter estructural de las transformaciones en las visiones del mundo.	310		
2. Sujetos populares y formas sociales de vida.	315		
2.1. Sujetos sociales y condiciones sociales de vida.	315		
2.2. Formas sociales axiales de vida.	320		
3. La transición social, matriz de la transición cultural.	330		

PRESENTACIÓN

4

Cap. VII. Funciones sociales de las visiones del mundo.	345
1. Naturaleza, estructura y tipos defunciones.	346
1.1. Funciones sociales retenidas.	346
1.2. Naturaleza y estructura de las Junciones.....	348
1.3. Formas que asumen las funciones sociales.	353
2. Las funciones sociales en las diferentes formas axiales de vida en Nicaragua.	358
2.1. Funciones sociales de la visión del mundo cósmico-objetiva.	358
2.2. Funciones sociales de la visión del mundo cósmico-subjetiva.	363
2.3. Funciones sociales de la visión analítico-social.	368
3. Lógica y dinámica social en las transformaciones de las funciones sociales.....	374
Cap. VIII. Conclusión: religión frente a modernidad.	387
1. De la visión religiosa del mundo a la visión analítica.	388
1.1. Correspondencia entre tipos de visiones del mundo y formas sociales de vida.	389
1.2. Ni evolucionismo social ni pronóstico alguno.	391
2. La religión en la modernidad.	393
3. Visión del mutuo como paradigma.	396
GRÁFICOS Y CUADROS.	403
Gráfico n°. 1	405
Gráfico n°. 2	407
Gráfico n°. 3	409
Gráfico n°. 4	411
Figura n°. 1.	412
Cuadro n°. 1.	413
Cuadro n°. 2.	414
BIBLIOGRAFÍA.	415

Pensamos que el carácter introductorio al resto del trabajo que hemos dado al primer capítulo nos dispensa de hacer una nueva introducción. Por ello nos limitaremos a hacer aquí una presentación: de los objetivos de nuestro estudio, del sujeto escogido, y de la estructuración y secuencia de nuestro trabajo.

Al abordar nuestro sujeto de estudio, la religión y la racionalidad como visiones del mundo en las clases subalternas en sociedades de capitalismo dependiente en transición a la modernidad, tres son las preocupaciones principales que hemos tenido en mente:

a) A nivel del objeto de estudio, verificar si, más allá de las transformaciones detectadas a nivel de modelos culturales, no estaremos asistiendo a transformaciones culturales mayores, que se situarían a nivel de paradigma de pensamiento, es decir, a nivel de la manera misma de pensar la realidad y de posicionarse ante ella.

b) En un momento en que, como reacción al fracaso del "paradigma de la modernización" en la explicación de lo religioso y de lo cultural -que oponía modernización a tradición-, se cae fácilmente en la posición contraria que opone tradición a la modernidad, intentar abordar con mayor rigor teórico los fenómenos que sugieren tales oposiciones, para mejor dar cuenta de comportamientos culturales y religiosos complejos, evitando los dos etnocentrismos posibles, el que viene de fuera y el que nace de dentro: externo-centrismo y autoctonismo. Es una preocupación, obviamente, de naturaleza teórica, que nutre igualmente el cuidado de no caer en otros socio-centrismos, como son los que suponen la existencia de principios, fuerzas sociales, valores u otras entidades metasociales, dirigiendo la historia.

c) La tercera preocupación, muy ligada a la anterior, es de orden metodológico y epistemológico: abordar lo religioso como una realidad social, y no como la realidad social o su clave, como esencia, dimensión, fuerza o valor, que sería como una dimensión humana pre-social y por lo mismo no satisfactoriamente abordable

sociológicamente en su propia dimensión social.

El hecho de que en sociología desconozcamos muchas virtualidades de lo religioso, de que hayamos cometido errores y nos hallamos equivocado en análisis e interpretaciones, no puede ser razón suficiente para abandonar a otras ciencias lo que para la nuestra es difícil y lleno de riesgos. La sociología tiene un aporte limitado pero específico que hacer, y que ninguna otra ciencia hará por ella.

Esta triple preocupación nos indujo a escoger el objeto de estudio, a ponderar la forma teórica de abordarlo, a utilizar y elaborar determinadas categorías, y construir un modelo de interpretación y de análisis, todo ello en la forma en que los hemos hecho. Hay, pues, una relación muy estrecha -al menos ésta ha sido la pretensión- entre preocupaciones, objeto de estudio y forma de abordarlo.

El trabajo comprende tres partes: planteamiento del problema, base empírica (o problemática), análisis e interpretación.

La primera parte, además de constituir, como planteamiento del problema (Cap. 1), una introducción al trabajo, comprende ya una verificación de nuestra hipótesis general (Cap. 2). Verificación, a la vez que contextualización genético-histórica y socio-histórica de elementos y relaciones que vamos a encontrar en las visiones del mundo que reproducen y producen en la actualidad las clases subalternas nicaragüenses.

La segunda parte, en un primer momento, aporta los datos, tratados mediante el análisis factorial de correspondencias, que hacen referencia a las visiones del mundo, los complementa, enriquece y contrasta con otras investigaciones afines (Cap. 3). En un segundo momento, este contraste se lleva a cabo con los resultados de investigaciones antropológicas (Cap. 4), que toman podríamos decir el camino contrario al nuestro: mostrar la persistencia de lo mítico en la cultura oral nicaragüense.

La tercera parte es la del análisis e interpretación sociológicos propiamente tales, a partir de los datos empíricos recogidos. Todavía en un primer momento, se procede a explicar, fundamentar y

especificar las categorías teóricas utilizadas (Cap. 5), para en un segundo tiempo proceder al análisis e interpretación de los tipos de visiones del mundo detectados (Cap. 6), y, finalmente, analizar aún tales tipos en tres de sus funciones sociales: función de conocimiento, función de identidad y función de orientación en la acción (Cap. 7). El trabajo es cerrado con las conclusiones generales más importantes que se desprenden del mismo (Cap. 8).

Aparte autores y aportes de quienes se hace constancia a lo largo del estudio -aunque es imposible citar todos los que son-, el desarrollo de este trabajo significa una deuda con personas e instituciones, a quienes queremos expresar aquí un reconocimiento y agradecimiento muy especiales.

En primer lugar, el Prof. François Houtart, director de la tesis. No sólo acompañó y orientó en todo momento críticamente el trabajo, con una dedicación que su generosidad para el estudiante ha convergido en actitud espontánea, en una manera de ser y hacer, sino que, juntamente con la Prof. Geneviève Lemercinier, me ofreció en su Centro Tricontinental condiciones y recursos envidiables de trabajo durante todo el tiempo de elaboración y redacción de la tesis. A ellos dos, y al Centro, mi mayor reconocimiento.

Mi agradecimiento se extiende a los profesores lectores de la tesis, Paul Vercauteren y Jean Remy, por su disponibilidad, trabajo de lectura, aportes y sugerencias.

En segundo lugar, los amigos doctorandos, colegas del Seminario de Tesis dirigido por el prof. François Houtart: Luiz Inácio Gaiger, Cecilia Díaz, Abelino Martínez, Jaime Valverde y Jorge Bula. Los aportes de todos hicieron que el Seminario fuera de una gran calidad. Además varios trabajos de investigación, aun partiendo de preocupaciones diferentes, eran convergentes en su manera de entrar a lo social por lo cultural, y de abordar el universo de las representaciones y de las actitudes en los sectores populares de América Latina. En este contexto, sus lecturas críticas fueron siempre muy enriquecedoras.

En fin, debo nombrar aquí dos instituciones principalmente: el organismo católico alemán ADVENIAT por la media beca que

generosamente me acordó durante dos años, y la universidad a la que pertenezco, la Universidad Nacional de Costa Rica, quien aportó la media beca restante y me sostuvo en todo momento.

A todos, personas e instituciones, mi agradecimiento más sincero.

Louvain-La-Neuve, marzo 1991.

PRIMERA PARTE

DE LA TRADICIÓN A LA MODERNIDAD TRANSFORMACIÓN DE LAS VISIONES DEL MUNDO

RELIGIÓN Y MODERNIDAD

ACTUALIDAD DEL PROBLEMA

El fenómeno social que a nosotros nos interesa estudiar aquí es la relación, desde un punto de vista sociológico, entre religión y modernidad en las sociedades de capitalismo dependiente en transición a la modernidad, más específicamente en las sociedades de América Latina. Problema social que vuelve a ser de una gran actualidad, pero que como social y actual es objeto de interés de parte de las diferentes disciplinas humanas y sociales. En otras palabras, aquí, como en el resto de fenómenos sociales, no basta que un problema sea social para poder ser objeto directo de la sociología. Porque, como fenómeno social, bien puede ser común a diferentes ciencias, teniendo cada una su propio modo particular de abordarlo y tratarlo, su propio método y categorías. De ahí la necesidad de comenzar planteando sociológicamente el problema.

Tal es el objeto de nuestro primer capítulo. Ello comprende varios pasos o momentos: ante todo, delimitar el fenómeno social de nuestro estudio; en segundo lugar, definir el punto de vista o perspectiva sociológica en el que nos situamos para analizar sociológicamente el problema; y en tercer lugar, proponer las categorías comprensivas de la realidad abordada, en coherencia con las cuales poder formular hipótesis y definir indicadores que nos guíen en nuestra investigación.

En los tres pasos o momentos indicados nos será útil y necesario tener en cuenta las diferentes posiciones existentes al respecto, en la sociología de la religión en general, y en la latinoamericana en particular, en las que se sitúa nuestro trabajo y a las que pretendemos hacer un aporte.

RELIGIÓN Y MODERNIDAD. ACTUALIDAD DEL PROBLEMA.

1.1. PROBLEMA ACTUAL. PLANETARIO Y COMPLEJO.

El fenómeno que nosotros abordamos en términos de religión y racionalidad analítica o formal como visiones del mundo correspondientes a formaciones sociales específicas, en el momento de la transición social de la tradición a la modernidad, forma parte del síndrome problemático tradición/modernidad, religión/modernidad, que tanto preocupó a los clásicos de la sociología, especialmente a Durkheim y Weber', y que tanto vuelve a preocupar a los sociólogos. Y si les preocupa en la forma en que se puede constatar actualmente, es porque preocupa a los hombres del pensamiento, del arte, de la religión, de la política, de la información, en fin, a todos los hombres, instancias y agencias que tienen que ver con el conocimiento, interpretación, expresión y gestión de lo social.

Efectivamente, en la producción sociológica actual, comprendida la producción latinoamericana, el problema que nosotros formulamos en términos de cierto sabor weberiano se encuentra expresado en términos de religión/modernidad, religión/modernización, religión/cambio social o desarrollo; ios que a su vez forman parte de planteamientos más amplios, formulados éstos en términos de tradición/modernidad, modernización/identidad cultural, y otros equivalentes*. Términos todos ellos, dicho sea aquí de paso, sugestivos ciertamente pero, en nuestra opinión, fundamentalmente descriptivos, culturalistas, y que reflejan una preocupación filosófico-social y humanista. Sumamente legítimos y valiosos en su orden de preocupación, son conceptos frecuentemente carentes de estatuto y rigor

sociológico. Es el riesgo de conceptos tan genéricos como evocadores de rasgos y situaciones tan diferentes.

Si los citamos aquí es con el fin de subrayar cómo los solos enunciados muestran la actualidad del problema, su envergadura, así como el cuadro de preocupación social y sociológica en que se sitúan: la modernización, o mejor sería decir, la crisis de la modernización actual.

El problema es planetario. Se plantea en las sociedades modernas y post-industriales - aquí se acuñó hace unos años el término "postmodernismo" y "postmodernidad", donde el "post" no logra ocultar una actitud común de contra-modernización o anti-modernización; aquí se habla igualmente de "retorno" a lo religioso, a lo sagrado, y se plantea en las sociedades dependientes, cualquiera que sea el tipo de su formación social, del Tercer Mundo. En el primer caso revela una conciencia progresiva de los límites de la modernidad y de la racionalidad formal que la caracteriza, en el segundo revela el impacto de los efectos perversos de la modernización.

En los años sesenta especialmente las sociedades ricas y modernas, y agencias para el desarrollo, indujeron en las sociedades pobres y tradicionales del Tercer Mundo proyectos de modernización portadores de una gran ambición y de una gran esperanza. Muy pronto, apenas una década después, tales procesos parecieran saldarse con un fracaso general, socialmente hablando, y como fracaso repercute también como problema en las sociedades ricas y desarrolladas. Aquí, como es el caso de la O.N.U., se habla de "resistencia al cambio"; se reconoce que se subestimaron los factores de tradición, de cultura autóctona e identidad cultural, de la religión, y se urge a profundizar el conocimiento de tales realidades para saber manejarlas en su acordación con la modernización^.

El problema tradición/modernidad se plantea también en las sociedades de economía planificada, y a su solución obedece la prioridad acordada a las políticas de educación, evidenciada en las campañas de alfabetización y de formación en general, educación de la juventud, etc. Es el caso también de Nicaragua durante la revolución sandinista, 1979-1990.

El problema, decíamos, es planetario. Lo es por su extensión, y por lo mismo ya complejo. Pero lo es aún más por los aspectos y retos que implica. La modernización es vehiculada por el Occidente, dominante económica, política y culturalmente. De ahí la identificación frecuente de modernización y occidentalización, con todos los efectos de atracción y de repulsión que induce. Así, en las reacciones se mezclan los aspectos culturales, religiosos y étnicos. De ahí una necesidad mayor de delimitar y precisar bien el problema.

En el presente trabajo nuestra preocupación es entender la relación existente entre religión y modernidad en las sociedades de capitalismo dependiente en transición a la modernidad. Dejamos por fuera el problema de la posible relación religión/modernidad en las sociedades de capitalismo central. En nuestra opinión, el problema aquí es otro y sólo en apariencia semejante. Aquí no hay una transición religión/racionalidad como visiones del mundo alternativas, sino una racionalidad analítica que, cada día más consciente de sus límites paradigmáticos y de sus efectos perversos, trata de corregirse, controlarse e incluso superarse, pero en general sin negarse como racionalidad, como visión del mundo, ni en sus funciones sociales de conocimiento, identidad y orientación.

Con ello no se quiere negar que la crítica que surge en las sociedades modernas a la modernización y a la racionalidad formal que la caracteriza, no tenga incidencia en el planteamiento del problema y en la reflexión sobre el mismo en las sociedades de capitalismo dependiente. Al contrario, esta incidencia creemos que es un

hecho. Pero creemos que los problemas son diferentes y deben sociológicamente tratarse separadamente antes de tratarlos como un todo, si no se quiere caer en posiciones culturalistas y de filosofía social, plenamente válidas en sí, pero que no sustituyen la posición sociológica*.

1.2. RELIGIÓN Y MODERNIDAD EN EL TERCER MUNDO.

En la modernización inducida en las sociedades de capitalismo dependiente del Tercer Mundo se observa un doble fenómeno: en ellas se constata una religiosidad popular, así como una cultura que resiste a la modernización, y consecuentemente tiende a reproducirse como antes. Pero igualmente existen manifestaciones de una religiosidad popular, minoritaria pero significativa, que no sólo es compatible con la modernización sino factor importante de la misma.

En efecto, en ciertos casos y en ciertos momentos, la religiosidad popular no sólo muestra su subsistencia en relación a los procesos modernizadores, sino que vehicula la resistencia de sectores sociales a sus efectos no deseados. Así son interpretados muchos movimientos religiosos integristas en los países del Tercer Mundo*, movimientos que dan la impresión de haberse fijado en un momento de la historia premoderna®. Sin embargo, en otros momentos, como es el caso de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina, Filipinas y en algunos países de África, la religiosidad popular da muestras de ser un factor de modernización y transformación, incluso en sus expresiones más agudizadas de lucha revolucionaria. Entre estos tipos de religiosidad puede existir, y de hecho existe, una religiosidad que se adapta o resiste según sienta la modernización en sus efectos concretos.

La consecuencia general es que, tanto en las sociedades modernas como en las tradicionales, se asiste a una

nueva sensibilidad reflexiva sabré lo religioso. Mientras se creyó en la modernización, en sus promesas de emancipación, desarrollo y bienestar, se creía también en la cultura racional que la modernización expandía universalmente. La religiosidad tradicional, que en general se identificaba con la religiosidad de los sectores populares, era vista como algo marginal y residual llamado a desvanecerse. La sociología no se preocupaba explícitamente por la religión. Hoy, recelosos de la modernización y de sus promesas, más conscientes cada día de ios costos pagados y todavía a pagar, en términos de alienación, explotación y opresión, y admirados ante el fenómeno de subsistencia y capacidad de transformación de lo religioso, los sociólogos, como el pensamiento en general, se apartan de los esquemas secularizantes del pasado e intentan, a partir de nuevos enfoques y categorías entender la especificidad de este fenómeno.

A esta sensibilidad y esfuerzo general no es ajeno el pensamiento y la sociología latinoamericanos. Veamos cuáles son sus planteamientos.

2. RELIGIÓN Y MODERNIDAD EN AMERICA LATINA. POSICIONES.

2.1. POSICIÓN DESARROLLISTA.

Esta ha sido la posición clásica en América Latina desde los primeros años de la postguerra, en los que la sociología latinoamericana nace como disciplina profesional, hasta los últimos quince o veinte años'. Y lo que le ha caracterizado en las diferentes fases y expresiones que ha conocido es su identificación con el proyecto modernizador. Hasta el punto que no es exagerado decir, como lo expresa un autor , que la sociología latinoamericana nace justamente para explicar la modeioiz -

ción como experiencia histórica de transformación y para facilitar el control de sus consecuencias*.

Esta posición es la que encarna en América Latina el paradigma de la modernización®, en el que sólo hay cabida para criterios de racionalidad formal o instrumental, de productividad, rentabilidad, eficacia, y de bienestar económico y social. La cultura que se tiene en mente es la de la racionalidad formal universal, es una cultura racionalizada homogeneizada. Ante ella el conjunto cultura-religión tradicional y popular está condenado a ser absorbido y cambiar, o a permanecer marginal como algo residual y sin importancia. Lo que permanezca de la religión será una función social meramente simbólico-ritualista.

Es la posición todavía hoy de la CEPAL, una de las instancias regionales creadas para implementar técnicamente este proyecto y modelo^".Como esquema de explicación de la religión, sobre todo en su dimensión popular, es un esquema secularizante, importado desde las teorías en boga en Estados Unidos y Europa.

Pero sus supuestos y previsiones parecen no haberse cumplido. En general, la religiosidad popular, como la cultura popular de la que aquélla forma parte, sobrevive significativamente al proyecto modernizador. Es el caso de la religión popular en las grandes aglomeraciones urbanas. Se podrá objetar que ello es así porque la modernización ha sido un proceso desigual, parcial e insuficiente, lo cual es cierto y puede explicar mucho. Pero ¿cómo explicar que la religiosidad popular, al menos en la tendencia bien conocida de las Comunidades Eclesiales de Base, se haya transformado en la forma en que lo ha hecho, convirtiéndose en una fuerza de toma de conciencia social, de protesta y transformación social

al interior del movimiento popular, un fenómeno bien presente en todas las sociedades de América Latina?

La posición desarrollista, incluso en su versión de sociología comprometida, se incapacita con su esquema secularizante para entender y explicar este fenómeno. No es casual, pues, que fuese desde el campo religioso mismo, desde la teología de la liberación, y desde la pastoral donde ella nace, incide y se nutre, donde antes que en ninguna otra disciplina se reconoce la especificidad y riqueza de la cultura popular y de la religiosidad que la penetra.

Estos dos hechos nuevos, potencial de lo religioso popular y el éxito en su tratamiento por la teología, van a estar en el origen de las dos posiciones que siguen, las únicas que explícitamente plantean el problema religión/modernidad. Esto último es especialmente verdadero de la posición culturalista.

2.2. POSICIÓN CULTURALISTA.

Así la ha denominado autocríticamente E. Dussel, quien en un primer momento había asumido el marco teórico de esta interpretación en su **Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina** \

Hay que advertir que esta posición no se halla formulada, propiamente, en el campo de la sociología de la religión latinoamericana, sino que, estrechamente ligada al interés y a la preocupación por lo religioso, y lo religioso popular, se encuentra formulada hoy por hoy en planteamientos más generales de carácter histórico, antropológico, filosófico-social y teológico-pastoral. La posición culturalista se presenta a sí misma como propia de una "intelectualidad católica"^^, lo que equivale a reivindicar una paternidad confesional sobre un paradigma no secularizante como alternativo al paradigma de la modernización. Actualmente uno de los autores que mejor representa esta corriente es Pedro Morando, quien además ha comenzado a teorizarla ^^.

nos atendremos a su propio planteamiento en los puntos que aquí nos interesa tomar en cuenta.

Frente al paradigma de la modernización, del "desarrollismo", que prescindió de la reflexión de la cultura. Morando pone en el centro de la nueva posición el concepto de cultura. Esta es particular e histórica, remite siempre a sujetos concretos y, sobre todo, tiene la capacidad de ser "instancia de síntesis social", por cuanto es un concepto totalizador que permite dar cuenta de la trascendencia y de la inmanencia y, por tanto, del carácter de los valores.

Aquí se toma cultura en el sentido de "ethos cultural", como prefiere decir Morandé, siguiendo el documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano tenida en 1979 en Puebla, donde él ve "la total consolidación de esta problemática"*.

Este "ethos cultural" es profundamente religioso, y por ello se expresa en forma privilegiada, aunque no única, en la religiosidad popular. El ethos cultural latinoamericano se caracteriza por su "sustrato católico", anterior a la Ilustración y sobre el cual ésta no tuvo significativa incidencia.

Efectivamente, el ethos latinoamericano nace del encuentro de características particulares ocurrido en el siglo XVI y que redefine a todos los implicados. Durante el barroco se forma y se logra la síntesis social del ethos redefinido a partir del siglo XVI. ¿Qué significó e implicó tal redefinición y formación?

Ante todo -Morandé la formula a título de hipótesis-, que la comunicación entre conquistadores y conquistados no se produjo en el plano de la palabra, del discurso, del intercambio de puntos de vista filosóficos, sino en el plano ritual religioso, de la legitimación cültica del trabajo y de [a dilapidación festiva de los recursos económicos¹⁵

En segundo lugar, en el encuentro en el plano ritual, así como en la vida y en la historia entendida como sacrificio, éste resulta un acto de creación de valor, y el trabajo va a tener siempre una legitimidad sacrificial. En otras palabras, no es la lógica racional del lucro y de la acumulación de capital la que se impone como legitimación, sino la nueva síntesis cultural, el nuevo ethos ritual y sacrificial.

En tercer lugar, el sujeto histórico de esta síntesis es el mestizo, y el ritualismo es el valor que da hegemonía a la síntesis cultural realizada por el mestizo. A esta lógica se verá sometido el criollo, aun contra su voluntad, ya que para diferenciarse del mestizo lo hará por una vía "ritualista". Esta estructura cultural no se verá afectada por la Ilustración, que afectó fundamentalmente al criollo pero no al mestizo. Es así, en consecuencia y en palabras lapidarias, como "nuestra síntesis cultural original es latinoamericana, mestiza y ritual" [^]®.

Como corolario metodológico, hay que cambiar el punto de referencia en el modelo sociológico que contrapone "sociedad tradicional" y "sociedad moderna": ya no es el polo moderno el que dicta la pauta de observación del polo tradicional, sino que al revés, es el polo tradicional el que dicta la pauta de observación del polo moderno [^]. Consecuentemente, Morandá concluye que sin la adecuada interpretación del siglo XVI nada podrá entenderse ni del siglo XX ni del siglo XXI.

La posición culturalista tiene el mérito de haber reflexionado en nuestros días, mas que ninguna otra posición, los temas tradición/modernidad, cultura latinoamericana/religiosidad popular. Igualmente, tiene el mérito de recordarnos la edad de la cultura presente, su ritmo histórico, y el carácter holístico y de síntesis que conoció en el pasado. Pero este carácter está amenazado. En la posición culturalista se es bien consciente a partir de qué momento esa síntesis cultural comienza a ser quebrada: con la introducción del mecanismo autorre-

guiador del mercado en las relaciones del trabajo [^]. Pero se opta por restaurar un pasado que como tal existe.

Una tal actitud no la podemos endosar en sociología. Por otra parte, categorías como ethos cultural, rito, sacrificio, que permiten descripciones sugestivas e interesantes, utilizadas en su connotación antropológica no nos sirven en sociología.

En fin, pese a los aportes que esta posición nos hace en términos de problema, datos, referentes analíticos e hipótesis, no nos permite explicar cómo se da el paso de la tradición a la modernidad, qué relación existe entre una manera de pensar fundamentalmente cósmica y religiosa, y una forma de pensar racional analítica. De la misma manera que no explica cómo, antes de ser dominante, el llamado "encuentro ritual y sacrificial" era la condición necesaria para entrar en las nuevas relaciones sociales impuestas y tener acceso a los medios de vida.

Para la posición desarrollista el problema no se planteaba. En la posición culturalista sí se plantea, pero es para negarlo: la modernización no incide en el ethos cultural religioso, que, una vez formado, sigue igual a sí mismo y más fuerte que aquélla.

Sin embargo, cultura y religión, cultura y religiosidad popular cambian, se transforman, en su significación social y en sus funciones sociales. Son realidades históricas, dinámicas. Cambian en determinados momentos y siguiendo determinadas lógicas. ¿Cómo explicarlo?

23. LA NUEVA SOCIOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA RELIGIÓN.

La sociología de la religión es reciente en América Latina[^]. Lo que antes existía era una sociología religiosa aplicada, con frecuencia de carácter sociográfico, en función de los intereses pastorales de la institución religiosa. La nueva sociología de la religión nace, precisamente, en estos últimos quince años ante la transformación que conoce la religiosidad popular en ciertas condiciones sociales y el éxito de la Teología de la Liberación.

Así como la posición culturalista la veíamos preocupada por ej "sustrato" religioso católico, por lo que permanece y se quisiera que permaneciera, como única vía para lograr una síntesis social, la sociología de la religión aparece atraída hasta el presente por lo que a partir del mismo sustrato encarnado en la religiosidad popular más bien da muestras de cambiar y de transformarse, al menos en su significación social y en sus funciones sociales.

Los estudios a los que nos referimos enfatizan, en efecto, como de común acuerdo, esa transformación de lo religioso. Esta transformación se constata, entre otras manifestaciones, en la aparición de una conciencia de clase articulada a un sentido religioso y de una utopía intrahistórica. Ambas con una función social de transformación y superación del sistema de relaciones dominantes.

En este sentido se enfatiza que se está ante un fenómeno religioso nuevo, al menos en parte, que los esquemas secularizantes de origen europeo y norteamericano no pueden explicar[^]. De ahí el esfuerzo por integrar esquemas que partan del reconocimiento de la especificidad y autonomía del campo religioso, así como del campo simbólico y cultural donde éste se inserta.

Evidentemente, en esta manera de abordar lo religioso no se opera una reducción culturalista, al menos conscientemente. En esta posición se parte siempre del concepto de cultura como producto de las prácticas de actores sociales, definidos éstos simultáneamente por su condición y posición de clase social. Un postulado fundamental es que existen tantas culturas como clases sociales y aun fracciones de clase. Por ello, en principio, se habla de cultura de las clases dominantes o hegemónicas, y cultura de las clases subalternas. Más aún, cuando se habla de éstas últimas, se prefiere hablar de **culturas populares**, en plural. Y de la misma manera, cuando se habla de religiosidad popular.

Sin embargo, al interior de este planteamiento, común a la nueva sociología de la religión, ya se pueden constatar ciertas diferencias. Así, algunos autores reivindican para la religión un potencial mítico-simbólico con una función de sentido social inagotable, trascendente a todas las épocas y formaciones sociales, que en las condiciones sociales particulares de una crisis estructural y de poder hegemónico, convergiendo igualmente ciertas condiciones culturales y religiosas, puede ser apropiado y reactivado por los sectores dominados, que contestan y enfrentan el poder dominante.

En tales autores el énfasis está puesto más en el sentido de la acción, como propone y hace Weber, que en la estructura económica y social, más en la posición dominado/dominante y en el eje dominación/liberación del conflicto social y de los actores, que en la estructura de la formación social de la que forman parte". En resumen, podría decirse que lo nuevo sería explicado por el potencial mítico-simbólico (algo que no cambia), y por la posición de clase de los dominados (que sí cambia).

Parker en cambio, en el estudio al que hemos hecho referencia, ubica la religión en la cultura, y ésta en las formaciones sociales del capitalismo dependiente. Estas formaciones, por imperativos de un presente que echa

sus raíces en el pasado histórico de la Conquista, son estructuralmente heterogéneas, y su cultura y su religión también, como lo son la cultura y la religión en las clases subalternas, por ejemplo en las clases subalternas urbanas que él específicamente estudia. Tal heterogeneidad se expresará en la existencia de formas de pensar que reflejan modelos culturales diferentes, que refieren a actores sociales definidos a la vez tanto por su condición como por su posición de clase.

Ya hemos visto cómo con la posición culturalista la nueva sociología de la religión comparte el rechazo de los esquemas secularizantes. Igualmente comparte el interés por la religiosidad popular, aunque en este caso como un lugar de transformaciones muy significativas en la línea de la concientización y dinamización de las clases subalternas para una acción liberadora.

Efectivamente, para la nueva sociología de la religión la religiosidad popular constituye en sí un potencial de liberación no aprehensible con esquemas secularizantes. Porque para esta posición la secularización, ya presente en América Latina, va a seguir pasos diferentes de la secularización en Europa".

Pero pareciera compartir aún otro rasgo más: el pronóstico de una nueva síntesis social a partir de la religiosidad popular. En efecto, según Parker, si se toma en cuenta cuál es el actor social de la religiosidad popular -que es el pueblo-, y cómo éste está en búsqueda de un proyecto alternativo de sociedad y de cultura, más allá de las dominaciones actuales, se puede concluir que "una nueva síntesis está emergiendo en el sincretismo popular".

2.4. VALORACIÓN CRÍTICA DE LAS POSICIONES RESEÑADAS.

Identificados con el planteamiento general de lo religioso en la nueva sociología de la religión latinoamericana, porque nos parece pertinente, nuestro trabajo quiere inscribirse en el mismo. En cuanto a los planteamientos específicos hechos hasta ahora, aun reconociéndolos pertinentes y valiosos al nivel de preocupación social en que se ubican, los creemos condicionados por el carácter coyuntural del sujeto que estudian: lo nuevo religioso, lo nuevo en su significación y funciones sociales. Una novedad que, como acontece frecuentemente en el análisis de lo coyuntural, es una tentación valorar en términos de potencial y explicar como algo promisorio y esperanzador que, en el fondo, existió siempre y, sobre todo, que puede existir siempre. Tal pareciera ser la significación de la "nueva síntesis" social. Como lo potencial se actualiza en un determinado momento, es la coyuntura de las condiciones sociales, de la acción de los hombres, la que permite explicarlo.

Es fácil ver cómo desde el punto de vista de su formalidad, que sin duda va a incidir en los contenidos, las tres posiciones se acuerdan. Las tres parten de un apriori o supuesto no demostrado de síntesis social, que para la posición desarrollista será secular, y para las otras dos posiciones será religiosa o, al menos, predominantemente religiosa. Todas ellas, en el fondo, se articulan como un "meta-discurso", aspecto que pareciera caracterizar la modernidad.

Nosotros, dado nuestro objeto de estudio, el paso de una visión religiosa del mundo a una visión racional analítica, necesitamos tomar distancia por igual de lo coyuntural y de los aprioris como juicios de valor, de las transformaciones puntuales y de la fijación en el tiempo. Debemos cuidarnos de privilegiar maniqueamente en lo social y en lo religioso o bien su carácter de realidades instituyentes o bien su carácter de realidades instituidas.

Las transformaciones de ayer, como las de hoy y las de mañana, su significación y funciones sociales sólo se podrán explicar postulando que se dan transformaciones en los dos polos o dimensiones: de lo social y de lo religioso. Transformaciones, por lo demás, que no existen en sí y por sí, que no se efectúan por sí mismas, sino siempre como prácticas de actores sociales.

Las transformaciones culturales y religiosas tienen un ritmo propio, que es lento, pero igualmente ineluctable. La coyuntura, por importante que sea -como en el caso de la sociedad nicaragüense que nos sirve de referencia empírica, donde a lo largo de la década pasada se ha asistido a una transformación voluntaria y consciente de la organización social colectiva-, es un momento de una transformación que viene de más lejos y va más allá. Y a nosotros lo que nos interesa es captar esa transformación en sus lógicas más de fondo, y ver cuál es su significación social. No nos interesa ahora ponderar el potencial como fuerza social de la religiosidad popular. En base a los datos de que disponemos, nada nos lleva a poder predecir si la nueva síntesis cultural y social latinoamericana va a ser religiosa. Si se nos forzase a expresarnos en tales términos, diríamos que, en nuestra opinión, lo religioso popular ya no constituye hoy esa síntesis, y tampoco la va a constituir en un plazo que es previsiblemente largo.

Hay signos de malestar ante las tiranías y los efectos perversos del paradigma de la racionalidad formal; hay denuncias, análisis e intentos de corrección, control y superación^{^*}. Y muy posiblemente un día se logre. Pero no hay que confundir el diagnóstico del presente con nuestro legítimo deseo de un futuro diferente.

3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA, CATEGORÍAS E HIPÓTESIS.

3.1. RELIGIÓN Y MODERNIDAD EN LAS SOCIEDADES DE AMÉRICA LATINA.

Recordemos brevemente cuál es el problema social que nos desafía a nosotros. Como hemos visto, el problema de la relación entre religión y modernidad está presente, de una manera o de otra, en el pensamiento social y en la sociología de la religión en América Latina. Como está presente hoy en la sociología en general cuando, curada en salud ante la resistencia encontrada por los proyectos de modernización de las sociedades tradicionales, se plantea el problema de cómo se pueden acordar tradición y desarrollo, modernización e identidad cultural, modernidad y vías de modernización, en estas mismas sociedades". Pero ¿cómo plantear sociológicamente el problema? Puesto que, como vimos, son muchos los aspectos implicados.

En América Latina, cuyas sociedades ya hace tiempo que comenzaron a transitar por el camino de la modernización, el aspecto más pertinente pareciera ser el de la propia transición a la modernidad. Es cierto que cuando se introdujo el capitalismo agrario, con la transformación de la estructura económica, social, cultural y religiosa, se registraron resistencias, rechazos y oposición de parte del campesinado. En Nicaragua para 1880 se da una reacción masiva y sostenida del mundo campesino frente al ingreso de las relaciones capitalistas de producción, hasta el punto de que cinco mil rebeldes fueron masacrados^{^*}. Pero hoy no tiene sentido hablar de resistencia propiamente tal, menos aún de rechazo. Lo que se da más bien es la emergencia de un movimiento popular general que demanda participar en los beneficios de la modernización, que busca sistemas que los socialice democráticamente, quebrando su orientación histórica en

función del exterior y de minorías internas. Por ello en algunos países, el movimiento popular no ha sido sólo de protesta sino de transformación y liberación, como en el caso de varios países de América Central.

Lo que en el pasado se pudo creer una fatalidad social, inexorable como las fatalidades naturales, ahora se sabe que es un producto de la historia, de las prácticas sociales de los hombres. La religión no ha sido ajena a esta problemática. Una tendencia muy significativa aunque minoritaria, al interior de la religión institucional, que tiene como sujeto histórico a sectores populares rurales y urbanos, se identifica con ese movimiento, con sus prácticas sociales, y forma parte del mismo.

Este es el nuevo fenómeno que lleva a plantearse la relación religión/modernidad en América Latina. Porque, según esquemas clásicos, la modernización conllevaría el retraimiento de la religión del espacio público y de funciones sociales significativas que antes ejercía. Y, ante los nuevos hechos, no parece ser así. ¿Cómo explicar entonces la relación religión/modernidad?

Frente a los esquemas dominantes en el pasado, puede darse ahora una sobrevaloración de lo religioso y hasta una euforia. Hay que tener presente que la primera disciplina en valorar este fenómeno, así como el potencial social de la religiosidad popular, ha sido la teología, sobre todo en su tendencia de la Teología de la Liberación. La teología lo ha hecho, en general, con éxito, y este éxito ha motivado otras disciplinas, entre ellas la nueva sociología latinoamericana de la religión. Y así, bien podemos asistir a un efecto de péndulo. El reto sin embargo es, corrigiendo todo lo que haya que corregir de planteamientos anteriores, retener los dos polos del problema, religión/modernidad, y tratar de dar cuenta de los aspectos incompatibles y compatibles que hay entre ellos. Sólo mediante un análisis científico riguroso de la realidad, pero comprendida ésta en un marco teórico que permita superar simultáneamente tanto una fijación

coyuntural como una fijación atemporal, se estará en capacidad de establecer hipótesis que se tengan en pie.

Es por ello que nosotros volvemos en lo formal al planteamiento clásico, corrigiendo su reduccionismo economicista, oponiendo religión a racionalidad. Con ello creemos poder dar cuenta, en forma sociológicamente más adecuada, de lo que en relación al problema religión/modernidad ya es teoría válida adquirida en el pasado, y de lo que de válido se está en capacidad de adquirir en el presente.

3.2. RELIGIÓN Y RACIONALIDAD COMO VISIONES DEL MUNDO.

Como la elaboración y fundamentación sistemáticas de las categorías conceptuales serán objeto de un capítulo específico, aquí nos limitaremos a una presentación somera, en orden a mostrar su plausibilidad y formular las hipótesis.

Religión como racionalidad, y sus derivados, son términos que pueden denotar y de hecho denotan realidades que presentan puntos comunes de referencia, pero que son diferentes, como prácticas, formas, contenidos, procesos, mecanismos, instituciones. Aquí religión y racionalidad las tomamos en un sentido preciso: como paradigmas, esquemas mentales, formas de pensar, que permiten una imagen o visión del mundo que nosotros estimamos específicas, en el sentido de estructuralmente diferentes la una de la otra. Tomando en este caso como un todo, por mor de simplificación, paradigma y visión o imagen del mundo, hablamos sin más de religión y racionalidad como visiones del mundo.

El concepto de visión del mundo, como aquí lo asumimos, es muy semejante al **Lebenswelt**, "mundo de la vida diaria", "mundo cotidiano" o "mundo del sentido común" desarrollado por Alfred Schütz" a partir de

Husserl. En el sentido en que, como éste, la visión o imagen del mundo constituye el universo de comprensión anterior a nosotros, en el que nacemos, intersubjetivo y social, organizado y estructurado como un sistema de "conocimientos a mano". La visión, como el mundo de la vida, es la escena de nuestra acción social, más precisamente aún, en esa visión y mundo es donde los hombres entramos en relación social con la naturaleza, con los otros hombres, con nosotros mismos.

Todo este mundo y visión existe y es dado de una manera típica o tipificada, y sobre todo su función es más práctica que teórica: nuestro interés de hombres con una visión del mundo no es tanto interpretar y comprender el mundo, como actuar sobre él. transformarlo. dominarlo. Es a este nivel donde la visión del mundo va a ser coherente. Y ello permite comprender por qué desde el ángulo teórico una visión del mundo puede estar integrada, como de hecho lo está, de elementos contradictorios. Ello quiere decir que una visión del mundo está formada por diferentes capas o realidades, y que "la realidad eminente", como dice Schütz. es la del ejecutar, la de las necesidades prácticas de cada día. A partir de ella habrá otras realidades múltiples o "ámbitos finitos de sentido", que mientras no son cuestionados siguen sus propias lógicas. Es lo que Bourdieu llama el carácter "instituyente" de los productos culturales una vez "instituidos", sistematizados y reproducidos.

Otras notas son retenibles del concepto del mundo de la vida, que Schütz construye en su fenomenología. Nos referimos en concreto al énfasis puesto en la "situación biográfica" del individuo, a partir de la cual el individuo se sitúa ante el mundo de la vida, matriz de toda acción social; y a las referencias de espacio y tiempo como coordenadas de esta matriz social.

A pesar de estas semejanzas y notas en común, no creemos que el concepto del mundo de la vida sea un concepto sociológicamente pertinente. No está construi-

do en referencia a mundos de la vida sociales históricos. Refiere más bien a la existencia y construcción de un mundo de la vida abstracto, común en su esencia a todo hombre de todo tipo de formación social. No vemos, pues, cómo de aquí se podría dar el salto a las diferentes situaciones sociales e históricas. Es un salto que el enfoque filosófico fenomenológico creemos no permite dar.

Para ello nosotros encontramos más adecuado el concepto de representación social, tal como es utilizado por Moscovici y sus seguidores¹¹.

Con estos autores entendemos la representación social como el conjunto de conocimientos (informaciones y creencias) y actitudes, comunes a una colectividad, y que ésta se da para poder comunicarse y orientarse. Son los "conocimientos a mano", de los que habla Schütz, y las actitudes ante todo lo que es realidad, pero socialmente construidos y en orden a una función social: hacer posible la comunicación y la acción, la vida social tout court. Porque sin las representaciones sociales la vida social sería imposible.

Una primera consecuencia epistemológica de la función y construcción social de las representaciones sociales es la determinación social de éstas. En efecto, las representaciones sociales vienen determinadas por las condiciones sociales en función de las cuales y como parte de ellas se producen. De ahí su alto valor como indicador sociológico. Las representaciones sociales serán reveladoras de las condiciones sociales en las que orientan. Hay correspondencia entre representaciones sociales y condiciones sociales.

Una segunda consecuencia importante es la estructuración altamente sistémica que presentan. Las representaciones sociales tienen una fisonomía modélica, formalizada; más bien, son modelos formales de conocimientos y actitudes. La representación social más superficial es.

como producto y como proceso, una realidad cognoscitiva y actitudinal sumamente compleja y estructurada. Pero no todos los elementos que componen las representaciones sociales, ni todas las representaciones sociales presentan la misma consistencia estructural, porque ni todos los elementos ni todas las representaciones son igualmente necesarias, ni están en el mismo grado implicadas, en la función de permitir y orientar comunicaciones y comportamientos. Es así que en el conjunto de las representaciones sociales se pueden observar elementos y representaciones que constituyen una especie de **núcleo central, núcleo duro o principio organizador** con respecto a las demás; que hay elementos centrales y hay elementos laterales.

Lo que nosotros llamamos en este trabajo visiones del mundo son representaciones sociales: conocimientos y actitudes. Pero no cualquier tipo de representaciones sociales conforman las visiones del mundo como nosotros las entendemos. Y aquí estamos dando un paso más en la presentación de nuestras categorías. Las visiones del mundo constituyen el núcleo más central y duro, el más irreductible, de todas las representaciones sociales. En él se moldean todas las demás. Su función específica es precisamente ésta: la de posibilitar y facilitar el resto de representaciones sociales. Por ello, todo lo que se diga de las representaciones sociales, se aplica por antonomasia a las visiones del mundo. Estas son eminentemente sociales, sistémicas, estables, permanentes, y en correspondencia con las condiciones sociales.

En efecto, no importa a qué nivel se considere, siempre hay correspondencia entre visiones del mundo y condiciones sociales de vida: medio de vida, recursos, medios productivos, cultura, organización colectiva. Pero, en último análisis, hay correspondencia entre tipos de visiones del mundo y tipos de formaciones sociales, como enseguida veremos. Un tipo de formación social es específicamente diferente de los otros en cuanto al modo fundamental de vida, esto es, en cuanto a la relación de

los hombres con la naturaleza, con su trabajo y entre sí. En nuestro trabajo nosotros privilegiaremos el análisis de tal correspondencia, así como la correspondencia entre visiones del mundo y formas sociales de vida al interior de una formación social dada.

Así ahora nosotros podemos definir la visión del mundo como la forma de conocer y de posicionarse ante la realidad que corresponde a un tipo de formación social como forma permanente de relacionarse con el medio de vida y entre sí. A tipos específicamente diferentes de formación social corresponderán tipos específicamente diferentes de visiones del mundo.

Consideradas de esta manera las visiones del mundo, es extensivo a ellas el concepto de **paradigma** de Kuhn o, más bien, de **matriz disciplinal**. Seguramente que también somos nosotros de los que hacemos abuso de este término, muy a pesar de Kuhn. Pero no vemos cómo evitarlo, si las características asignadas al paradigma son aplicables también a las visiones del mundo. Como el paradigma implican una serie de informaciones (representaciones) y actitudes no cuestionadas, que como un marco de conocimientos y conductas orientan y guían en su trabajo a una comunidad. La diferencia es que en las visiones del mundo la comunidad, no es una centena de científicos, sino todos los miembros de una formación social en la medida en que efectivamente lo son, y el trabajo no sólo es el científico de la investigación sino todo lo que releva de la comunicación y de la acción sociales. Nota común a los paradigmas y visiones del mundo es que un paradigma es **inconmensurable** con otro, esto es, en sí cada uno es igualmente válido y racional; y que la sucesión de unas y otras no obedece a ningún tipo de evolucionismo o teleología.

Apropiándonos, pues, el término devenido tan famoso de Kuhn, y resumiendo todo lo anterior, podemos decir que las visiones del mundo son el paradigma, integrado por un núcleo central de representaciones sociales

(conocimientos y actitudes), correspondiente a los miembros de un tipo de formación social.

A este respecto distinguimos tres tipos de formaciones sociales[^]: formación social "primitiva" o de las sociedades organizadas sobre bases parentales, formación social tradicional o precapitalista, y formación social moderna, capitalista y postcapitalista; y tres paradigmas de visiones del mundo: visión mítica, visión central, y visión racional analítica.

Ahora bien, estos paradigmas de visiones del mundo son formalizaciones que nosotros elaboramos para nuestro análisis, pero que como tales no existen en la realidad. Lo que existen concretamente son configuraciones de visiones del mundo. Y a partir de estas configuraciones nosotros podemos formalizar modelos reales al interior de un mismo tipo de formación social, en correspondencia con formas sociales reales de vida. Este es, pues, nuestro modelo de análisis.

Nuestra hipótesis es que serán los elementos más decisivos en las formas fundamentales de vida los que más incidencia van a tener en las visiones del mundo. Específicamente las relaciones de producción y la forma de organización social.

Antes de pasar a esbozar la correspondencia constatable entre visiones del mundo y formaciones sociales, una precisión necesaria. Para efectos prácticos de este trabajo, nosotros asumimos aquí la visión religiosa del mundo como la visión que se caracteriza por una referencia estructural a un principio, instancia, fuerza o ser, personalizada o no, que los interesados consideran sobrenatural en el sentido de que es metasocial. La racionalidad como visión del mundo, en cambio, presenta una referencia estructural al propio mundo y orden de cosas, sin apelar a una realidad metanatural y metasocial.

Ahora bien, cuando no sólo existe una forma social de producción sino varias, articuladas como un todo social bajo una forma que es dominante, la visión de ésta lo será también. Así es como nosotros hablamos de religión y racionalidad como visiones del mundo de formaciones sociales específicas. Veamos de qué formaciones sociales se trata.

3.3. RELIGIÓN Y RACIONALIDAD COMO VISIONES DEL MUNDO DE FORMACIONES SOCIALES ESPECIFICAS.

3.3.1. Visiones del mundo y formaciones sociales.

El hombre moderno promedio tiene la idea de que la religión como visión de la realidad ha caracterizado y caracteriza todavía las sociedades y formas sociales de vida tradicionales, mientras que la práctica de la racionalidad analítica caracteriza las sociedades modernas o desarrolladas y la modernización en general. Y en efecto, a esta apreciación convergen los estudiosos de lo social. Así, Jürgen Habermas[^], a quien seguimos en lo fundamental de este planteamiento, distingue tres grandes visiones del mundo, mítica, religiosa y racional, que corresponden a tres grandes tipos de formaciones sociales diferentes: la formación social de las sociedades llamadas a falta de mejor nombre arcaicas o primitivas, la formación social de las sociedades llamadas tradicionales o precapitalistas, y la formación social de sociedades modernas, capitalistas y postcapitalistas[^].

a) La visión mítica del mundo, comparada con la visión central religiosa y la visión racional analítica, presenta un carácter cerrado. Vision de las cosas, las cosas mismas y lo social forman un todo difícilmente diferenciable. Como dice Habermas, utilizando los conceptos de mundo de Popper, no hay distinción entre mundo objetivo, subjetivo y social. Aquí se echa de menos la capacidad de la visión del mundo para tomar distancia de la realidad

representada, e igualmente de la capacidad reflexiva de la visión del mundo sobre sí misma. En consecuencia, la visión como el mundo resultan dogmáticos, no admiten cuestionamiento ni crítica.

La correspondencia entre visión mítica y formación social se fundamenta en el hecho de que son las relaciones sociales de reciprocidad propias del sistema de parentesco las que se imponen como esquema de interpretación, dando como resultado la socialización de la naturaleza y la naturalización de la sociedad. La visión mítica es la visión que corresponde a este tipo de formación social en medio de un débil desarrollo de fuerzas productivas. Su desmitologización, como dice Habermas, significa a la vez una desocialización de la naturaleza y una desnaturalización de lo social.

b) Esto es lo que pasa en la producción de una visión central religiosa del mundo. Esta significa una liberación reflexiva en relación a las estructuras de conciencia encarnadas en el mito. Y se encuentra en sociedades complejas precapitalistas, sociedades llamadas tradicionales.

Típico de estas sociedades es comprender la realidad de una manera holística, como un todo de significación y de valor. Para ello se da ya una capacidad de diferenciación entre mundos, entre nexos reales de sentido y nexos reales externos, sin que todavía sea posible una discriminación a nivel de criterios de validez: verdad, bondad y veracidad se confunden.

En esta etapa surgen, como lo mostró Weber, las imágenes religiosas del mundo. A ellas corresponde una praxis sacramental y ascética, y una comunicación más racionalizada y "desencantada" del individuo con la divinidad. Y la estructura de estas imágenes del mundo es dicotómica: mundo de allá y mundo de acá, arriba y abajo, verticalmente articuladas. Ello permite la desocialización y desmitologización del mundo de acá.

Son la imagen o visión del mundo que corresponde a las grandes civilizaciones, esto es, a las sociedades complejas. Las relaciones sociales en este tipo de sociedades ya no son de parentesco, "naturales" y consanguíneas, sino mucho más abstractas, como son las que suponen la existencia de un poder de Estado centralizado, y de clases socio-económicas, lo que evidencia unas relaciones de dominación.

La función principal de la visión central del mundo es, precisamente, la de legitimar eficazmente la dominación en vigor en la sociedad tradicional. Porque el nuevo todo social, por su carácter dominador y abstracto, sólo se mantiene gracias a esta visión holística que impregna de sentido y de significación a todo, comenzando por los representantes del poder y las diferentes clases sociales.

Como hipótesis, se puede afirmar que ésta es todavía la visión típica del campesino en la medida en que se reproduce en una forma social de producción precapitalista, como es el caso de la mayoría del campesinado en América Latina.

La visión central del mundo puede conocer diferentes sistematizaciones, con diferencias muy significativas entre sí. Y por ello, la hipótesis general no exige del conocimiento de las sociedades concretas y de los sistemas simbólicos, en su historia propia. Así se puede distinguir el sistema cosmocéntrico que caracterizó a los griegos, y el sistema teocéntrico que caracterizó al judeo-cristianismo. La distinción, además de importante, es muy pertinente en nuestro caso, porque el sistema teocéntrico en la forma en que fue vehiculado e impuesto por los españoles y portugueses, es el propio de las sociedades latinoamericanas en cuanto sociedades tradicionales a partir del momento de la Conquista.

Lo característico de la configuración cosmocéntrica en los griegos es su principio de **cosmos**, esto es, de totalidad objetiva y ordenada, en la que se resuelve

objetivamente la propia subjetividad del sujeto, del yo[®]. Lo propio de la configuración teocéntrica es su idea de **Theos** como sujeto constituyente de la propia realidad, al que se asocia como sujeto subordinado pero constituyente de la realidad el propio hombre. J.M. Ferry, en una ponencia muy densa a este respecto^{^^}, habla de **subjetividad reflexiva** y **subjetividad constituyente**, y añade que es aquí donde se muestra el principio de la época moderna, que él califica de principio **logocéntrico**, como opuesto al principio **cosmocéntrico** y **teocéntrico**.

El cristiano, dirá Ferry, no reconoce en la realidad, ni en sí mismo, la estructura de un orden objetivo, sino la actividad de una potencia subjetiva". Todo se origina en la subjetividad, y es una estructura dinámica la que liga Dios, alma y mundo, que, juntamente con los adversarios y coadyuvantes, entrega el escenario y actores que pueblan la visión religiosa del mundo en las sociedades tradicionales. Finalmente, en la trayectoria del sistema teocéntrico, cuando llegue el momento en que el hombre pueda ocupar el lugar ontológico ocupado por Dios, el de sujeto de constitución del mundo, estará comenzando la modernidad occidental. Y la visión del mundo que le va a permitir a la sociedad mantenerse constituida es la racionalidad.

c) Ello ocurre como condición y efecto del nuevo tipo de relaciones sociales que los hombres establecen entre sí y con el entorno, relaciones que denominamos capitalistas o postcapitalistas. Estas relaciones sociales se presentan a sí mismas como recíprocamente libres y no tienen necesidad de ningún principio o sujeto, trascendente o inmanente, que las justifique. Lo que importa es un mecanismo que explique las relaciones en sí mismas. Este mecanismo es la racionalidad analítica aplicada en cada campo conforme a su naturaleza. Tal aplicación conoce una penetración creciente, sistemática y permanente.

¿Qué pasa en esta nueva situación con aquella imagen central religiosa del mundo? Se asiste a una eclosión de la misma, a un consecuente pluralismo de visiones, así como de referentes de sentido, y todo ello estrechamente ligado a la expansión de la racionalidad analítica. Esto es lo que ya constatamos nosotros en el marco de la sociedad nicaragüense actual en una reciente investigación^{^^}. Las imágenes del mundo heredadas de la religión pierden su poder de conocimiento, de identificación, de motivación y orientación en la acción. Ellas no pueden asegurar, como antes, las nuevas relaciones sociales.

Comparadas entre sí las visiones de mundo que venimos de mostrar en correspondencia con tipos de formaciones sociales, se descubre entre ellas una lógica de **decentración** de las imágenes del mundo, término de Piaget asumido por Habermas, y de **desaxiologización** del valor modelador del que la realidad y las visiones aparecen investidas frente al hombre. Este último término nosotros lo construimos a partir de Corbí^{^^}

3.3.2. Visiones del mundo y funciones sociales.

Las funciones sociales de las visiones del mundo han sido un elemento implícito a lo largo de toda nuestra reflexión, pero que, por ser un punto central en nuestro análisis, conviene explicitarlo.

Toda imagen o visión del mundo, no importa a qué tipo de formación social o sociedad corresponda, tiene una serie de funciones sociales, no sólo de función teórica o de conocimiento, sino, por ejemplo, de unidad e identidad social. Con Habermas podemos sostener que "las imágenes del mundo son esenciales **en toda su latitud**, para los procesos de entendimiento y socialización", con todo lo que ello implica. Pero en principio, ni serán las mismas funciones sociales ni aseguradas de la misma manera, puesto que los diferentes tipos de sociedades tienen a este respecto necesidades también diferentes.

Por otra parte, teniendo en cuenta que nosotros observamos y analizamos sociedades en transición de la tradición a la modernidad, hay que plantearse como hipótesis que vamos a asistir a una transformación de funciones.

Como elemento heurístico de nuestro trabajo, siguiendo a Ha bermas retenemos tres tipos de función social que una visión central del mundo -en nuestro caso una visión central religiosa- cumpliría: a) la función de ser fuente y cuadro de conocimiento, b) la de ser fuente y cuadro de identidad social, y c) la de ser fuente y cuadro de orientación y motivación en la acción**.

Estas tres funciones sociales están íntimamente ligadas; en su forma de realizarse y en su transformación, a la existencia y distinción que ya hemos evocado más arriba de los tres mundos: objetivo, social y subjetivo; con sus respectivas pretensiones de validez: cognitivo-instrumental, normativo-moral, y expresiva.

La utilidad sociológica de la distinción de funciones sociales y mundos está en que permite comprender mejor la naturaleza, alcances y límites de cada visión del mundo, pudiendo mundos y funciones servir de indicadores del tipo de visión frente a la que estamos y, en última instancia, frente a qué tipo de condiciones sociales, o sea, frente a qué tipo de sociedad.

En las sociedades de pensamiento mítico no hay diferenciación propiamente tal de las funciones sociales señaladas. En las sociedades tradicionales ya se da una diferenciación de mundos y de actitudes ante los mismos, aunque es la misma visión central del mundo la que ejerce las funciones de conocimiento, identidad y orientación en la acción.

En las sociedades tradicionales concretas, su visión central dominante coexistirá con visiones míticas, si bien segmentadas. Y ambas, segmentadas y subordinadas.

pueden coexistir con la racionalidad analítica como paradigma de conocimiento y actitud ante la realidad en la transición de las sociedades tradicionales a la modernidad, y aun en las sociedades modernas. Es el caso de nuestras sociedades dependientes.

En fin, en las sociedades modernas, capitalistas y postcapitalistas, los tres mundos son radicalmente diferenciados formalmente. Son las esferas de valor de las que habla Weber: ciencia, moral-derecho y arte. Las funciones sociales de conocimiento son aseguradas por la nueva visión de la racionalidad analítica en forma diferenciada, específica y especializada. Y la nueva identidad colectiva echa sus raíces en la subjetividad de cada quien y por ello es de tipo reflexivo.

3.4. RELIGIÓN, RACIONALIDAD, Y CLASES SUBALTERNAS.

Hasta ahora hemos planteado la religión y la racionalidad como visiones del mundo en formaciones sociales específicas, precapitalistas las unas y modernas las otras, pero tomadas abstractamente, como si fueran homogéneas. Pero la formación social de las sociedades latinoamericanas es de capitalismo dependiente, en primer lugar, y en segundo lugar a nosotros aquí no nos interesa la visión de las clases dominantes, sino de las clases subalternas. ¿Cómo abordar tal complejidad social, que se ha de traducir necesariamente en una complejidad a nivel de las visiones del mundo? No creemos que sea necesario cambiar de perspectiva, pero sí tomar nota de aspectos determinantes de la realidad social que nosotros estudiamos.

En primer lugar, en América Latina hablar de sociedades de capitalismo dependiente es hablar de un capitalismo inducido exógenamente. Las sociedades no tienen poder de decisión y de control sobre su propio proceso modernizador, sino en forma dependiente. Este hecho

constituyente impone y genera en las mismas clases dominantes reflejos de adaptación, de asimilación formal, guiadas éstas por la táctica y la oportunidad, más que de creatividad y de asimilación real. Esta actitud va a sesgar las visiones del mundo en nuestras sociedades. La modernidad va a ser introducida y desarrollada entre nosotros más en una perspectiva cultural utilitaria, comercial, que como necesidad y dinámica de un desarrollo endógeno.

En segundo lugar, la formación social de capitalismo dependiente significa en nuestras sociedades la sumisión de las formas anteriores de producción y la creación de otras nuevas bajo la dominancia del modo de producción capitalista. Estas sumisiones son frecuentemente formales[^], esto es, solo indirectamente asumidas en la relación real capital/trabajo que constituye el capitalismo. Ello da pie para que se hable de "sociedades desarticuladas", cuando propiamente hay que hablar de sociedades "estructuralmente heterogéneas"^{**^}. Todas las formas de producción, y todas las clases sociales a que aquéllas dan lugar, son asumidas en la relación capitalista dominante capital/trabajo, pero de manera estructuralmente heterogénea. Por lo demás, esta es la constante histórica de nuestras sucesivas formaciones sociales a partir de la Conquista.

Las clases subalternas, en su condición y posición de clase, son la mejor expresión social de esta heterogeneidad estructural. De ahí que se las ubique entre la tradición y la modernidad, si no es que en ciertos sectores de ellas se ve la expresión de la tradición sin más, de una visión mítico-religiosa.

Ahora bien, si la visión del mundo es la forma en que se estructura la visión de la realidad y la actitud ante la misma en el proceso de relacionarse con los demás y con el entorno, las clases subalternas en las sociedades de América Latina presentarán una estructura heterogénea de visiones del mundo, correspondiente a la heterogenei-

dad estructural conocida en tales procesos, y frecuentemente una estructura heterogénea al interior de cada visión. Habrá pluralidad de visiones del mundo, y cada visión será heterogénea en sus ámbitos de sentido y en sus elementos.

En su heterogeneidad, la visión del mundo como producto y factor de los procesos de socialización y asimilación del entorno permite dar cuenta de elementos y funciones tradicionales y modernas, religiosas y racionales, así como de su coherencia práctica, sin necesidad de caer en posiciones evolucionistas ni voluntaristas. Porque son los hombres en sus clases y fracciones de clase, tales como se han ido estructurando históricamente, los que producen y reproducen sus relaciones sociales entre sí, con la naturaleza, y sus visiones del mundo, dimensión instituyente e instituida de tales relaciones.

La sumisión formal de formas de producción tradicionales o nuevas a la organización social capitalista no es fija, puede cambiar, y de hecho cambia. Vía el efecto masivo de los medios de comunicación social, alfabetización, escolarización, campañas de salud, etc., no queda sector social que no sea afectado. Aquí se da ya una cierta transición cultural, que "des-intencionaliza" la naturaleza y "des-naturaliza" al individuo. Pero, en la medida en que asistimos a una transición de una sumisión formal a una sumisión real de las diferentes formas de producción al modo de producción capitalista, de la lógica holística a la lógica racional, no cabe duda que en la percepción de las relaciones a la naturaleza y a la sociedad, se da una transición de la tradición a la modernidad. De ahí que ubiquemos religión y racionalidad como visiones del mundo al interior de este proceso de transición.

Nosotros tomamos como caso de estudio las clases subalternas en la sociedad nicaragüense. Una sociedad que, en forma voluntaria, por medio de una revolución

popular, ha intentado transformarse como formación social de capitalismo dependiente en una formación social de orientación socialista, para poder romper con esa dependencia y sus efectos. Se trata de un proceso que ha durado diez años en su implementación, y donde la sumisión del capital al trabajo, del capital a las necesidades de las mayorías, ha sido formal en todo el período al no tener las bases materiales adecuadas. La situación formal y real ha sido un modo de producción de economía mixta, como concertación de las lógicas de las formas de producción en presencia, y ello en función social de las clases subalternas.

En este punto no es lo que la sociedad nicaragüense tiene de diferente con respecto a las otras sociedades de América Latina lo que aquí nos interesa, sino lo que significa como proyecto modernizador, como proceso de transición de formas de vida y de producción tradicionales a formas de vida y de producción modernas. Ya que en tal sentido el proyecto de la nueva sociedad nicaragüense es un proyecto modernizador. Con la particularidad de que, por su misma orientación social, quiere homogeneizar la sociedad; que las clases subalternas, el pueblo, sea el sujeto histórico de su propia transformación, y que para ello participe al máximo posible en las diferentes etapas del proyecto.

Por estas características, el caso de Nicaragua es para nosotros un laboratorio, donde en menos tiempo, de una forma global e intensa, se pretende pasar de la tradición a la modernidad, de la visión religiosa del mundo a una visión racional analítica.

3.5. HIPÓTESIS DE TRABAJO.

Planteado el problema como lo hemos hecho, deslindando el enfoque y categorías que utilizamos, procede formular nuestro objeto de estudio, así como la hipótesis general que nos guía.

3.5.1. Hipótesis general.

Nuestro objeto de estudio es la transición de una visión o imagen religiosa central del mundo a una visión de racionalidad analítica, tal como tiene lugar en las clases subalternas urbanas y rurales en las sociedades dependientes de América Latina, y la transformación de sus respectivas funciones sociales.

Nuestro postulado básico es que una transición de una visión a la otra está teniendo lugar en las sociedades de capitalismo dependiente, en función de la misma transición social global, esto es, de toda la sociedad. Y que ello está teniendo lugar en los sectores populares o clases subalternas urbanas y rurales. Este hecho último nosotros lo tomamos como indicador de que está ocurriendo, pues, en toda la sociedad como tal.

Sin embargo, por la naturaleza misma de toda transición social, más especialmente aún por el carácter dependiente de nuestras sociedades, la transición de una visión a la otra se manifestará estructuralmente heterogénea, correspondiendo al mismo carácter estructuralmente heterogéneo de la sociedad y de su proceso de transición.

Las funciones sociales que cumplía la anterior visión del mundo se verán transformadas en la medida en que la nueva resulta dominante, va penetrando los diferentes campos, dominios y aspectos de la actividad humana, asegurando las funciones a través de sus estructuras propias. Sin embargo, y por las mismas razones antes apuntadas, también aquí habrá que atenerse a la existencia de modelos estructuralmente heterogéneos.

La evolución y transformaciones de visiones y funciones sociales estará estrechamente ligada a los procesos de racionalización religiosa y de racionalización social, que las determinarán, y que vehicularán en las instituciones, sistematizaciones y prácticas que suponen, la

racionalidad analítica como nueva visión del mundo y como nueva manera de posicionarse ante él.

La explicación estará en el hecho de que, transformadas las condiciones sociales que necesitaban una visión central del mundo, el desarrollo de fuerzas productivas y el nuevo tipo de organización social colectiva no precisan de tal imagen, sino que bajo la forma de una racionalidad analítica generan la visión que necesitan, y aseguran las funciones sociales que le son necesarias de conocimiento y socialización. Este será nuestro hilo conductor en el análisis.

En cuanto a la transformación de la imagen religiosa central del mundo, ésta reflejará la lógica de una **decentración y desaxiologización** progresivas. Lógica que se reflejará, como ya hemos indicado, en un pluralismo de visiones del mundo, en la diferenciación progresiva de las esferas de valor, y en la subjetivización e intimización de la religión (con su pérdida consecuente del espacio público).

Por último, postulamos que la visión o imagen del mundo en la verbalización y representación del discurso se presenta como un modelo estructurado a modo de un sistema cultural de interpretación. Postulamos pues la existencia de diferentes sub-tipos de una misma visión o imagen del mundo. Esta diferencia reflejará la manera en que se realiza la transición hacia la modernidad en el caso concreto de sociedades de capitalismo dependiente. Por decirlo de otra manera, tales sub-tipos -modelos culturales, si se prefiera la expresión- serán también estructuralmente heterogéneos.

De una manera resumida, nuestra hipótesis general la podríamos formular de la siguiente manera:

1) La visión del mundo, la forma de apropiarse simbólicamente la realidad una sociedad y de posicionarse ante ella viene determinada por la organización colectiva que

la sociedad construye en función de un determinado nivel de fuerzas productivas.

2) En las sociedades llamadas primitivas la visión del mundo es mítica, como parte de unas relaciones sociales dominantes de parentesco en función de un desarrollo débil de fuerzas productivas.

3) En las sociedades tradicionales, la visión del mundo es central, y en el caso de las sociedades de América Latina, religioso-teocéntrica. Es la forma de posicionarse que corresponde a una formación social dominada fundamentalmente por lo político, en función de una explotación extensiva de la naturaleza.

4) En las sociedades modernas, capitalistas y postcapitalistas, la visión del mundo toma la forma de racionalidad analítica, en correspondencia con las relaciones fundadas sobre la libre reciprocidad y en función del desarrollo cualitativo de las fuerzas productivas.

3.5.2. Hipótesis específicas.

Para el objeto de nuestro estudio nosotros contamos con el material empírico de noventa entrevistas suficientemente profundas, hechas al azar en los sectores populares urbanos y rurales de Nicaragua. Por los filtros establecidos en relación a la representatividad de los entrevistados y contenido temático de las entrevistas, es presumible un alto valor representativo de parte del universo entrevistado. Además, realizaremos análisis comparativos entre los resultados así obtenidos, y los logrados por estudios similares y afines, sobre todo los realizados en la sociedad nicaragüense y en las sociedades centroamericanas.

Nuestro material empírico ha sido escogido en orden a detectar la imagen o visión central dominante del mundo en las clases subalternas urbanas y rurales. Para ello los temas de las entrevistas, aparte la vida cotidiana.

eran Dios y los temas que suelen aparecer afines a Dios, tales como los temas-límite en el dominio de la naturaleza, de la sexualidad, de la sociedad, de la cultura, de la religión y de la ética. Precisamente, para poder analizar en qué medida estamos ante una decentración de la imagen religiosa central del mundo, y en qué medida se ha dado y se está dando un proceso de racionalización religiosa y social. El mismo discurso nos permite ver en acción las funciones sociales de la visión del mundo que se va apropiando y construyendo.

El objetivo no es conocer la forma particular de pensar de un individuo como tal, sino el tipo de visión del mundo -por lo tanto social- que él encarna y se apropia, que él produce o reproduce como miembro en una forma social de vida y en una formación social. En nuestro caso tal objetivo está más asegurado al utilizar en el análisis del material el método del análisis factorial de correspondencias. Este método nos ofrece graficada la estructura que presentan las diferentes tipos de visiones del mundo existentes en esa sociedad, presentados por el método a la manera de tipos ideales. Y por lo mismo este método permite plantearse hipótesis más precisas en cuanto a las relaciones entre los diferentes tipos o modelos.

A modo de guía teórica y metodológica, en nuestro análisis nos planteamos las siguientes hipótesis:

1) Dado que una sociedad como formación social es una realidad social compleja, integrada por un modo de producción dominante y por la existencia de diferentes formas de producción dominadas o subalternas; que en el caso de las sociedades latinoamericanas, y por factores histórico-sociales, éstas son "estructuralmente heterogéneas", esta heterogeneidad social dará lugar a una heterogeneidad de visiones del mundo compatible con la formación social.

Sin embargo, en la medida en que las sociedades latinoamericanas son sociedades en transición, al mismo

tiempo esperamos que la estructura de los modelos culturales existentes confirme una dinámica dominante que va de la visión central religiosa del mundo, que aún engloba elementos míticos, a una racionalidad analítica como forma de conocer la realidad, de identificarse y de orientarse en el mundo y actuar en él. No es incompatible en esta racionalidad la persistencia y producción de determinados elementos míticos laterales.

Lo dicho equivale a plantear que, en la medida en que se profundiza la transición social en las clases subalternas urbanas y rurales, la visión del mundo central pierde su carácter central y dominante, axiológico, y sus funciones sociales comienzan a ser desempeñadas por la nueva forma de representarse y abordar lo real.

2) La heterogeneidad de modelos en su interior mismo, además de su pluralidad, estará en función de la inserción material y cultural estructuralmente heterogénea de las clases subalternas y de sus fracciones de clase en las nuevas condiciones sociales dominantes. Más la inserción social signifique inserción real en las relaciones sociales de producción, más las estructuras del tipo o modelo de visión del mundo serán las de una racionalidad analítica y permitirán orientaciones más racionales en el sentido moderno.

Por el contrario, menos real es la inserción material, social y cultural, menos racionales serán la posición y las orientaciones permitidas por las estructuras de los tipos o modelos de visiones del mundo en que se expresan.

3) Finalmente, más se diluye el carácter central de la visión o imagen religiosa del mundo, más la religión deviene una dimensión subjetiva e íntima de cada persona, y más se reduce a su dimensión y aspectos simbólicos, culturales y éticos**.

Llegados al final de este recorrido, creemos haber hecho un planteamiento que permanece sociológico de

un problema tan actual como complejo, la relación religión/modernidad. Creemos que así se logra evitar el reduccionismo tan temido que no reconoce la especificidad de lo religioso, el evolucionismo al que el reduccionismo conduce, como el cuituralismo rrarifiesto o disfrazado que describe más que explica la realidad.

Dicho esto, somos conscientes de que nuestro planteamiento sólo es válido en el análisis de un aspecto: el de la religión y la racionalidad-modernidad como visiones del mundo, como forma de representarse la realidad y posicionarse noéticamente ante ella. Pero, como decíamos al comienzo, religión y modernidad son realidades mucho más amplias. Tal autolimitación la debemos tener muy presente a la hora de sacar conclusiones.

Igualmente somos conscientes de que la referencia empírica son lassociedades latinoamericanas, sociedades en las que por factores histórico-sociales la transición cultural se da, en nuestra hipótesis, de una visión religiosa del mundo a una racionalidad analítica, aunque con particularidades propias. El planteamiento hecho aquí no sería aplicable sin más a las sociedades dependientes de África y Asia. Las diferentes formaciones sociales tienen su historia, y la historia que viven en el presente es también una realidad social.

A continuación, y antes incluso de aportar la base empírica de nuestro análisis, objeto de la Segunda Parte de la tesis, procederemos a verificar, en una primera instancia, nuestra hipótesis general, recorriendo las sucesivas formaciones sociales en la historia de Nicaragua. Pensamos que de esta manera va a quedar mejor mostrada la correspondencia entre visiones del mundo y formaciones sociales.

NOTAS.

1. José A. PRADES, Peisistance et métamorphose du sacre. *Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, P.U.F., Pan's, 1987; Sociologie de la religion chez Max Weber. *Essai d'analyse et de critique de ta méthode*, Edit. Nauweiaerts, Louvain, 1966, pp. 39-95.
2. La literatura al respecto va en aumento cada día que pasa. A ttulo de ejemplo solamente, damos aquí referencia de algunos trabajos recientes. Así, el n°. 18 de la Revue Internationale des Sciences Sociales, UNESCO/érés, noviembre 1988, dedicado todo él al tema *Modernité etidentité. Culture, économie et développement*, y que recoge los aportes de un coloquio internacional organizado por la UNESCO sobre el tema. Ver entre los trabajos de este número la ponencia de Alain TOURAINE, *Modernité et specifjctes culturelles*, pp. 497-511; S.C. DUBE, Modernlization and Development. *The Search for Alternative Paradigms*, The United Nations University, Tokio, 1988. Publicación del proyecto "Studies on Sociocultural Development Alternatives in a changing World" de la Universidad de las Naciones Unidas, con bibliografía, preferentemente norteamericana, sobre modernización, teoría del desarrollo, religión y desarrollo; Philippe Quarles van UFFORD y Matthew SCHOFFELEERS, Religion and Development. Towards an Integrated approach, Free University Press, Amsterdam, 1988. Se trata de un conjunto de trabajos empíricos, de naturaleza prevalentemente antropológica, y sobre diferentes tipos de sociedades. Entre ellos hay un trabajo de Joop van KESSLE y André DROOGERS sobre América Latina, *Secular views and sacred visión: sociology of development and significance of religion in Latin America*, pp. 53-7; Daniel BELL, Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza Universidad, Madrid, 1977 ; Peter L. BERGER, Les mystificateurs du progrès. *Vers de nouvelles pyramides su sacrifice du Brésil á la Chine*, P.U.F., París, 1978; del mismo autor, *Affrontés á la modernité. Reflexions sur la société, la politique, la religion*. Centurión, París, 1980; Mary DOUGLAS, *The Effets of Modernlization on Religions change*, DAEDALUS, (1982), 1-19. Específicamente sobre el problema de la modernización, cultura y religión en América Latina, cf. AA.VV., *Religion y Cultura. Perspectivas de la Evangelización de la cultura desde Puebla*, CELAM, Bogotá, 1981; AA.VV., *Iglesia y Cultura Latino-*

americana, CELAM, Bogotá, 1984; Pedro MORANDE, **Cultura y modernización** en América Latina. *Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación* Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1983; José Joaquín BRUNNER, *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*, en la obra *Diseños para el cambio. Modelos socioculturales*. Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1987, pp. 73-115. Sin olvidar la ya clásica reflexión del escritor mexicano Octavio Paz sobre los diferentes proyectos de modernización de la sociedad mexicana y latinoamericana en general. Cf. *El laberinto de la soledad. Posdata*. Vuelta a El laberinto de la soledad, F.C.E., México, 1981.

3. Esta inquietud nos parece estar subyacente a muchos trabajos, como el artículo citado en la nota anterior de Alain Touraine, *Modernité et spécificités culturelles*, en el que el autor distingue modernidad, como capacidad autogestora de la sociedad, de modernización, como conjunto de procesos sociales convergentes en la modernidad pero diferentes los unos de los otros. Touraine no profundiza más, ni muestra cómo un planteamiento ideal, como el que él hace, puede ser llevado a la práctica evitando los efectos no deseados. Para él lo urgente e imperioso es realizar estudios, a partir de todas las sociedades, de las vías de modernización posibles. Cf. también del mismo autor, *Crise de la modernité* en Jacqueline de ROMILLY et al., *Les usages de la liberté*. XXXIIes Rencontres Internationales de Genève 1989, La Baconnière, Neuchatel, 1990, pp. 201-222.
4. Son posiciones frecuentes en el discurso y discusión sobre la modernidad y la postmodernidad. Ejemplo de un tal planteamiento puede verse en Franz J. HINKELAMMER, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, Costa Rica, 1988, especialmente pp. 9-11.
5. A lo que venimos de reseñar como dato genérico hay que hacer dos observaciones. La primera es que los movimientos integristas no son ni exclusivos ni propios de los sectores populares, sino que comprenden otras clases sociales. La segunda se refiere a la identificación, tan fácil hoy, de estos movimientos con los movimientos fundamentalistas musulmanes. Estos últimos no se dejan encasillar tan fácilmente como movimientos "integristas", ni pareciera que se puede hablar aquí de rechazo a la modernidad. Los autores hablan más bien de reacción frente al fracaso de la

modernización, de reacción frente a humillaciones seculares, de rechazo de la occidentalización. Latouche habla de estos movimientos como "identitarios", de "una tentativa ambigua de conciliación de la industrialización y de la técnica con el Corán, (de) una modernización sin la modernidad". Cf. Serge LATOUCHE, *L'occidentalisation du monde*. La Découverte, París, 1989, pp. 117-118. A propósito de los movimientos musulmanes fundamentalistas, ver igualmente, *L'Islam en fièvre X*, entrevista con Gilies KEPEL, *Le Monde*, 14 de abril de 1989, pp. 1 y 6; Emilio GALINDO, *Los movimientos fundamentalistas en el Islam*, en Memoria Académica 1987-1988. Instituto de Fe y Secularidad, Madrid, pp. 36-55. Para una panorámica general, ver *Integrismes. Les points chauds*, en *L'ACTUALITE RELIGIEUSE DANS LE MONDE*, 65(15 de marzo 1989), 18-33.

6. Ello es especialmente válido en el caso del integrismo católico actual. Cf. Rene REMOND, *L'intégrisme catholique. Portrait intellectuel*, *ETUDES*, 370/1 (enero 1989), 95-105.
7. Pedro Morandé hace responsable de la visión desarrollista en América Latina a la CEPAL como escuela, y a Gino Germani como intelectual de esta tendencia. Pero su origen se encontraría en las categorías de Max Weber, que se habrían conocido en América Latina a través de la obra de Parsons. Germani sólo tendría el mérito de ser su divulgador esquemático y su simplificador. Cf. Pedro MORANDE, op. cit., p. 165, nota 2.
8. J. J., BRUNNER, op. cit., p. 85.
9. No hay que confundir el uso legítimo que hace aquí Morandé del concepto de paradigma como sinónimo de una teoría, enfoque o posición intelectual y científica, con el que haremos nosotros al hablar de las visiones del mundo como paradigmas de representación y actitud ante la realidad.
10. J.J. BRUNNER, op. cit., p. 95 y sgs.
11. E. DUSSEL, *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Tomo 1/1. *Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, CEHILA-Sígueme, Salamanca, 1983, p. 33 y sgs.

12. P. MORANDE, op. cit., p. 25.
13. Especialmente en su obra citada, *Cultura y Modernización en América Latina*.
14. P. MORANDE, op. cit., pp. 25 y 139; Ili Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, nos. 398 y sgs.
15. P. MORANDE, op. cit., pp. 152-153.
16. Ibidem, p. 162.
17. Ibidem, p. 140.
18. En este punto Karl Polanyi es referencia obligada de P. Morandé, en la obra de aquél, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Buenos Aires, 1947.
19. Otto MADURO, *Religión y conflicto social*. Centro de Estudios Ecuménicos y Centro de Reflexión Teológica, México, 1980. El autor, que quizás sea el Iniciador más brillante de una sociología crítica en América Latina, elabora en esta obra un marco teórico (que él humildemente pone entre comillas) para abordar el campo religioso como producto, terreno y factor de conflictos sociales. Parte del primer capítulo lo dedica a presentar la anterior sociología latinoamericana de la religión como una sociología institucional, socialmente espontánea e ingenua, y a proponer y justificar la validez y pertinencia de una nueva sociología, socialmente parcializada, porque parte de una opción por la liberación de las mayorías oprimidas, y autocrítica (pp., 50-63).
20. Chrstian PARKER, *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile*, Centre de Recherches Socio-religieuses, Université Catholique de Louvain, 1986, p.10. La misma posición subyace, a nuestro parecer, en el planteamiento de Andrés OPAZO, *Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos*. Estudios Sociales Centroamericanos, año XI, 33(septiembre-diciembre 1982) 11-58. El trabajo de Andrés Opazo ha servido de marco teórico a una investigación regional centroamericana, realizada entre los años 1982-1984, sobre

- una nueva conciencia religiosa en determinados sectores populares y su participación en el movimiento popular de transformación social. Cf. A. OPAZO, *Sociología de la religión en Centroamérica*, Estudios Sociales Centroamericanos, 45(septiembre-diciembre 1987) 164-168. Producto de la investigación mencionada son las obras: A. OPAZO, *Costa Rica: La Iglesia Católica y el orden social*, DEI, San José, 1987; Rosa María Pochet y Abelino MARTÍNEZ, *Nicaragua. Iglesia: manipulación o profecía?*, DEI, San José, 1987; Gustavo BLANCO y Jaime VALVERDE, *Honduras. Iglesia y cambio social*, DEI, San José, 1987. También la colaboración, A. OPAZO, *El movimiento religioso popular en Centroamérica: 1970-1983*, en Daniel CAMACHO y Rafael MENJIVAR (coord.). *Movimientos populares en Centroamérica*, EDUCA, San José, 1985.
21. Cf. Andrés OPAZO, *Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos*, pp. 21-22.
 22. C. PARKER, op. cit.. pp. 22-23. Hay que hacer la salvedad de que en Otto Maduro no se encuentran juicios o aprioris de este tipo.
 23. C. PARKER, *La religión populaire en Amérique Latine*, revista ETUDES, Pro Mundi Vita (Bélgica), 6(noviembre 1988), p. 26. El peligro mayor de una sociología crítica, es que sólo sea crítica socialmente, pero no epistemológicamente, postulando sociológicamente la existencia de una teleología histórica, de un hilo que conduciría la historia, así como la existencia de lo que Touraine llama esencias sociales o garantes meta-sociales, sean religiosos, políticos o económicos. Alain TOURAINE, *Production de la société*, Seuil, París, 1973, pp. 8-13.
 24. Una síntesis bien densa de la nueva actitud a la que nos referimos, puede verse en Franz J. HINKELAMMERT, op. cit., pp. 9-12.
 25. Ver el artículo de Alain TOURAINE, *Modernité et spécificités culturelles*.
 26. Cf. Rafael AVILA, *Religión y sociedad política. El caso de Nicaragua*. Disertación doctoral en sociología, Institut de

- Sciences Politiques et Sociales, **Université Catholique de Louvain**, 1982, p. 222.
27. Para este punto del concepto del "mtindo del sentido común", "mundo de la vida diaria", "mundo cotidiano" de Schütz, ver Alfred SCHÜTZ, **El problema de la realidad social**, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, passim, pero especialmente pp. 198-214. Ver igualmente, Alfred SCHÜTZ y Thomas **LUCKMANN**, **Las estructuras del mundo de la vida**, Amorrortu, Buenos Aires, 1977. Puede ser útil recordar aquí el papel que juega el concepto de "imagen del mundo" en la teoría y en la práctica psicoterapéutica de la "escuela de Palo Alto". Esta escuela es mundialmente conocida por su terapia sistémica, según la cual el paciente no es tomado individualmente sino en el contexto del sistema al que pertenece, en general, la familia. Para una visión global de la teoría de esta escuela, puede verse Jean-Luc GIRIBONE, *Ce que nous a appris l'école de Palo-Alto*, **ESPRIT**, diciembre 1988, pp. 113-130.
 28. Serge MOSCOVICI, **La psychanalyse, son image et son public**. *Etude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, P.U.F., París, 1961; Claude ABRIC, **Cooperation, compétition et représentations sociales**, DelVal, Friburgo (Suiza), 1987; Denise JODELET (dir.), **Les représentations sociales**, P.U.F., París, 1989.
 29. Dan SPERBER, *L'étude anthropologique des représentations: problèmes et perspectives*, en Denise JODELET, op., cit., pp. 115-130; Jean-Claude ABRIC, *L'étude des représentations sociales*, **Ibidem**, pp. 187-203; Claude **FLAMENT**, *Structure et dynamique des représentations sociales*, **Ibidem**, pp. 204-219.
 30. La definición que damos de visión del mundo no va sin ciertas semejanzas con la definición que Erich Fromm da de su concepto de **carácter social**, "forma relativamente permanente en que la energía humana se estructura en el proceso de relacionarse con los demás y de asimilar la naturaleza". Erich FROMM y Michael MACCOBY, **Sociopsicoanálisis del campesino mexicano**, F.C.E., México, 1973, pp.28-29.
 31. Thomas KUHIM, **La estructura de las revoluciones científicas**, F.C.E., Madrid, 1971. Ya en su *Posdata:1969*, Kuhn sintió la necesidad de distinguir y precisar dos significados en el uso que él había hecho del término paradigma: uno más general, que ahora prefiere llamar **matriz disciplinal**, y otro más restringido, el paradigma como **ejemplo**, " el aspecto más original y menos comprendido de este libro". Th. KUHN, op. cit., p.287. Ver sobre las mismas distinciones y precisiones, **Latension essentielle**. *Tradition et changement dans les sciences*. Cap. **XII**, *En repensant aux paradigme*, Gallimard, París, 1990, pp. 391-423.
 32. Cf. Jürgen HABERMAS, **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío**, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, p. 33.
 33. Como veremos en su momento, otros autores coinciden en la triple categorización aquí recogida: Piaget, Parsons, Corbí. Posteriormente nosotros completaremos el planteamiento de Habermas con el que hace Corbí a propósito de la **desaxiologización** de las configuraciones axiológicas humanas. Antonio CORBI, **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas**. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, p. 537. Para el planteamiento de Habermas, ver: Jürgen HABERMAS, **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío**, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, pp. 33-41; **La reconstrucción del materialismo histórico**, Taurus, Madrid, 1981, pp. 117-129; **Teoría de la acción comunicativa**, 2 ts., Taurus, Madrid, 1987. T.I, pp. 69-110; T.II, pp. 215-280.
 34. En un tipo de planteamiento , que no deja de ofrecer puntos de semejanza con el nuestro, Alain Touraine distingue cuatro tipos sociales: agrario, mercantil, industrial y post-industrial o **sociedad programada**; a los que corresponden cuatro **modelos culturales** diferentes: religioso, político (estatal), económico y cultural. Alain **TOURAINÉ**, **Production de lasociété**, Seuil, París, 1973, pp. 117-136. El modelo cultural, como nuestra visión del mundo, no se reduce a una ideología dominante, ni pertenece a un grupo de actores, sino a un tipo de sociedad global. Aunque su concepto de modelo cultural es más restringido y preciso que el nuestro de visión del mundo. Por modelo cultural Touraine entiende la capacidad que una sociedad tiene de tomarse culturalmente y orientarse a sí misma. Tal capacidad, junto con la de acumulación y el modo de conocimiento constituyen lo que él llama la **historicidad** de una sociedad: la

- actuación sobre su propio funcionamiento. **Ibidem**, pp. 28-30. Cf. también, P. VERCAUTEREN, *Logique sociale et variations culturelles*, Syllabus policopiado, curso 1988-1989, Université Catholique de Louvain, Diffusion Universitaire Claco, pp. 11-12. Vercauteren define aquí el modelo cultural por relación a tres variables: definición de necesidades, jerarquización y recursos. **Ibidem**, p. 10.
35. J.M. FERRY, *L'ancien, le moderne et je contemporain*, en **Langage, Droit et Democratie dans la Philosophie Contemporaine**. Actas del coloquio sobre el mismo tema, 26-27 de noviembre 1987, Centre de Philosophie du Droit, Faculté de Droit, Université Catholique de Louvain, abril 1988, pp. 16-22.
36. J.M. FERRY, **op. cit.**
37. **Ibidem**, p. 23.
38. J. A. ROBLES, *Producción de sentido religioso y transición social en las clases subalternas campesinas de Nicaragua*, **SENDEROS**, 26 (agosto-diciembre 1986), 1-59.
39. Antonio CORBI, **Análisis epistemológico**.
40. Jürgen HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa, t.I. **Racionalidad** de la acción y racionalidad **social**, Taurus, Madrid, 1987, p. 95. El subrayado es de Habermas.
41. Jürgen HABERMAS, **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío**, pp. 33-41; La reconstrucción del materialismo histórico, pp. 14-30 y 85-114.
42. Para los conceptos de transición de un modo de producción al otro, de sumisión formal y real, ver Maurice GODELIER, *D'un mode de production à l'autre: théorie de la transition*, **RECHERCHES SOCIOLOGIQUES**, vol. XII, 2(1981), 161-193; *Transition*, artículo en el **Dictionnaire critique du marxisme**, P.U.F., 182, pp. 896-902; **L'idéal et le matériel**, Fayard, París, 1984; *Introduction. L'analyse des processus de transition*, **Revue Internationale des Sciences Sociales**, UNESCO/érés, 11 (noviembre 1987), 501-513.

43. Ch. PARKER, **Religión y clases subalternas en sociedades dependientes**, p. 45.
44. Alain Touraine relaciona la reducción de la transcendencia del sujeto, y de la pérdida de su figura religiosa, con la experiencia colectiva actual de autoproducción y autotransformación social. Cf. *La sociologie est-elle encore l'étude de la société?*, en la obra Albert **JACQUARD (dir.)**. **Les scientifiques parlent...**, Hachette, París, 1987, pp. 218-223.

*VISIONES DEL MUNDO
EN LA HISTORIA DE NICARAGUA:
UNA TRANSICIÓN SECULAR,*

El objetivo del presente capítulo es doble: por un lado verificar, como decíamos al final del capítulo precedente, nuestra hipótesis general en el caso de la historia de las formaciones sociales nicaragüenses, y por otro, mostrar las condiciones sociales históricas que siguen estando a la espalda, si es que ya han dejado de reproducirse, de las visiones del mundo acualmente detectables en Nicaragua.

Este doble objetivo sólo es alcanzable en una perspectiva histórica que dé cuenta tanto de la continuidad como de las rupturas. En efecto, por su naturaleza y dinámica, toda formación social, así como la visión del mundo que corresponde a su forma social dominante, no surgen de la nada, sino que echan sus raíces en formaciones sociales y visiones del mundo anteriores, que en buena parte se prologan en ellas bajo formas sociales subsumidas. Aquí no existen rupturas totales o grados cero de comienzo, sino continuidad. Pero, con todo, es igualmente constatable que hay transiciones[^] de un tipo de formación social a otro, de un tipo de visión del mundo a otro; y que tales transformaciones ocurren en la historia de una sociedad. De ahí que sea igualmente necesario dar cuenta de ellas ubicándose en una perspectiva histórica.

La razón aducida podría calificarse de genético-histórica, y como tal no tener otro interés que el de su validez general. En el caso de las formaciones sociales latinoamericanas, incluida en ellas la nicaragüense, tiene una validez más específica aún. La visión del mundo europea traída por los conquistadores iberoamericanos es

la de Europa de finales del siglo XV, una Europa medieval y moderna, con una visión del mundo central religiosa, esto es, tradicional, pero con elementos y actitudes que anuncian la visión analítica de la razón moderna[^]. Más aún, conquista y colonización pueden ser analizadas como la gestión secular de todo un inmenso continente realizada desde la nueva visión tradicional-moderna alumbrada en Europa. Es la primera vez que ocurría en la historia. Ello hace que se haya podido calificar la América hispánica de "laboratorio de la modernidad"[^], y su colonización como "la más grande revolución que el continente americano haya conocido"^{^*}. La transición cultural que nos ocupa en este trabajo, en cierto modo comenzó entonces, desde la Conquista. Se trata de una transición secular en varias fases o etapas, que en estas últimas décadas -ésta es nuestra hipótesis- se agudiza.

Subrayemos, por último, que en esta visión panorámica nuestro interés es social-cultural, en el sentido que nos interesamos las formaciones sociales y sus transiciones no en todos sus aspectos sino en cuanto portadoras de visiones del mundo.

1. VISION RELIGIOSA DEL MUNDO Y FORMACIÓN SOCIAL PRECAPITALISTA. TRANSICIÓN CULTURAL COLONIAL.

1.1. LAS SOCIEDADES NICARAGÜENSES PREHISPANICAS.

1.1.1. Formaciones sociales tributarias.

Cuando los españoles llegan a Nicaragua existen aquí diferentes sociedades indígenas. Las más conocidas y de población más densa son las ubicadas a lo largo del Pacífico[^], fundamentalmente chorotegas, nicaraos y

maribios[®]. Se trata de pueblos que han venido desde México[^] huyendo de sometimientos y tributos a mano de otros pueblos, de hambrunas y de sequías, buscan tierras fértiles, con agua, y ahora los vemos asentados en forma de comunidades aldeanas, agrupados según afinidades lingüísticas, en las proximidades de lagos, ríos y lagunas, ocupando las tierras más fértiles[®]. Un panorama que, en lo fundamental, permanece el mismo durante toda la Colonia.

Las sociedades que los españoles encuentran, presentan un alto grado de desarrollo material, cultural y social[^]. Los nicaraos, por ejemplo, que sólo se diferencian de los otros grupos en que lograron extender más su dominio e influencia[^], tienen una agricultura notablemente desarrollada". Practican el sistema de roza y para trabajar la tierra utilizan la macana. También conocen y practican la irrigación del maíz y del cacao, aunque ésta sea en ellos una práctica temporal y parcial. Y desde luego sí conocen a fondo y aprovechan el ciclo de lluvias, obteniendo con todo ello dos cosechas anuales de maíz. Un tal grado de productividad, comparable a su capacidad de almacenamiento, les permite disponer de excedentes en cantidad como para poder liberar mano de trabajo agrícola y desarrollar igualmente la artesanía y el comercio, con la consecuente diferenciación social: agricultores, artesanos y comerciantes.

Todas las familias tienen acceso a la tierra y a los medios de producción. Y todas igualmente tienen posibilidad de almacenar los productos. Sólo la producción de un producto resulta en la práctica únicamente accesible a la nobleza: el cacao[^]. Este funciona como moneda, con él se pueden comprar y vender todos los demás. Según testimonio de cronistas españoles, el cacique debía tener mayor producción que ningún otro principal; pero no sólo por lo que le viniese a él de sus árboles, como por los tributos que recogía en cacao y otras especies. En fin, con las almendras de cacao se podrá comprar toda clase de mercadería, incluida la

fuerza de trabajo de los especialistas y de la mano servil, llamada por los cronistas esclavos.

Sobre la base de esta economía, fundamentalmente agrícola, tenemos ya una sociedad profundamente dualizada: a la base, comunidades locales, y en la cumbre un poder central. Este, constituido por el cacique o **teyte**, asistido en sus funciones por un consejo de nobles o **Monéxico**, distribuye las parcelas a las familias, garantiza la defensa- tenía un cuerpo militar permanente capaz de imponer el temor a los pueblos vecinos como el de Nicoya-, asegura los servicios de interés común y su control, como los mercados y el templo, y controla la redistribución de excedentes al interior de la sociedad. Las comunidades locales aportan su tributo, en trabajo, cacao y especies. Y tenemos a la vez una sociedad jerarquizada^{^^}. En ella se diferencian unas clases productivas: jornaleros, agricultores, comerciantes, artesanos; una clase controladora: jóvenes asistentes del templo, jóvenes guerreros en servicio militar, guardia personal o policía, oficiales del mercado y ejecutores; y una clase dominante: sacerdotes, capitanes de guerra, principales, consejo de ancianos o **güegües**, y el cacique. Unos agentes serán carismáticos, como los sacerdotes, la mayoría de oficios serán electivos y al parecer por un tiempo definido, comprendidos los del consejo. Sólo el cacique será un cargo hereditario, gran señor del consejo, por encima de todos los demás nobles.

En resumen, estamos ante lo que se conoce como una sociedad tributaria^{^^}: una red de comunidades aldeanas primitivas, con posesión común de la tierra -esta forma social permanecerá a lo largo de toda la Colonia-, todavía parcialmente organizadas en base a las relaciones de parentesco, pero bajo un poder central. Este detenta el poder de redistribuir las parcelas a las familias y, prácticamente, el monopolio de un recurso fundamental, la moneda del cacao. La apropiación de este recurso le permite controlar todos los demás, apropiarse pues de los excedentes y redistribuirlos en forma de prestación

de servicios comunes: defensa, administración, religión. No han desaparecido elementos y formas del tipo de sociedad tribal anterior: relaciones de parentesco, posesión común de la tierra, consejo de ancianos, pero han sido asumidos en una forma más abstracta. ¿Qué tipo de visión del mundo presenta esta sociedad?

1.1.2. *Visión mítica del mundo.*

Ya la existencia de una tal diferenciación social nos hace postular la existencia de diferencias en el universo cultural o simbólico. Y así es: originaria y prácticamente, unas son las representaciones "c'igiosas de las clases subalternas, las clases productivas, y otras las de las clases dominantes, si bien las primeras son asumidas en las segundas, con la consecuente interacción entre ellas. Lo mismo cabe observar en las prácticas. Unas son las prácticas simbólicas a nivel de las unidades familiares y ciánicas, y otras a nivel de toda la colectividad. En rigor, y en su origen, podríamos hablar de dos visiones del mundo. Pero ambos conjuntos, y esto es bien importante en el caso de nuestras formaciones sociales prehispánicas, se rigen por un mismo paradigma de pensamiento, el pensamiento mítico. De modo que a nivel de la estructura de su construcción como representación del mundo, se trata de la misma visión mítica del mundo. Aunque se trata de sociedades tributarias, aún no se conoce en ellas una estructura de pensamiento alternativa como será la judeocristiana.

De los dos niveles y formas de representaciones y prácticas existen expresiones. Así, a la llegada de los españoles hay huellas de un culto totémico, como lo evidencia el uso de tatuajes y las numerosas representaciones esculturales del **alter ego**^{^^}. Pero igualmente se constata la existencia de un culto politeísta especializado. El primer culto tiene lugar a nivel de la familia y del clan^{^^}, el segundo a nivel de la sociedad. Dos visiones religiosas que coexisten, pero diferentes en su estructura, como igualmente diferentes en su radio de alcance.

A las representaciones politeístas jerarquizadas, obra del cuerpo de especialistas que son los sacerdotes, corresponde el cómputo del tiempo, el manejo del calendario cultural, la profecía. Son estos especialistas, llamados por los españoles **alfaquíes**, los que dirigen a los nahuas-pipiles en su marcha de Soconusco (México) hacia el sur[^]. Es siguiendo la profecía de estos hombres que los nahuas-nicaraos llegaron a establecerse en la tierra productivamente estratégica que está frente a la isla de Ometepe, la isla de las dos montañas, desplazando para ello los grupos preexistentes. La elaboración de una profecía como ésta supone el dominio de todo un sistema altamente desarrollado de pensamiento, al servicio de un control diferente del espacio, del tiempo y de lo social. Poco importa si su elaboración es anterior o posterior a la emigración y asentamiento en tierras tan fértiles, su función social de legitimación, cohesión, unidad e identidad, es innegable: esa tierra les pertenecía a ellos desde siempre, desde que eran errantes, y estaban destinados a llegar allí[®].

Su visión del mundo no invalida la visión totémica preocupada por la sobrevivencia del clan, su unidad y protección, sino que la asume, y es capaz de producir toda una visión nueva adecuada a las nuevas condiciones sociales, formando así un todo simbólico. Tal es el caso de los nicaraos, como se desprende de los supuestos interrogatorios realizados a una muestra de ellos por fray Francisco de Bobadilla en 1528 sobre cuestiones religiosas[^]. En los nicaraos, prácticamente, detrás de cada manifestación de la naturaleza o actividad humana hay un dios, de ahí la existencia de muchos dioses o **teotes**: dioses de las frutas, de la caza y de los animales, como los venados y conejos; dioses agrícolas, de la lluvia y del aire; dioses del hambre, del mercado y de la guerra; dioses de los volcanes. Tales dioses tienen padres y madres, esto es, están vinculados entre sí con relaciones de parentesco. Y en la cima de todos, los mayores de todos, los dioses creadores: **Tamagastad** (hombre) y **Cipattoval** {mujer}[^]. Ellos han creado los indios, la

tierra, las estrellas y todas las cosas, y volvieron a hacer éstas después de un diluvio que hubo. Hay un arriba y un abajo. Los dioses residen arriba, "donde sale el sol", y son considerados como padres[^]. Los que mueren en la guerra y los indios buenos, esto es, los que se acuerdan de sus dioses y les sirven con las fiestas y ritos, van arriba a vivir con los **teotes**, y los otros van a un lugar malo (**Miqtanteot**), abajo de la tierra. Y lo que va es lo que hace vivir a la persona y se llama **yulio**.

Para rendir culto a estos dioses y suplicarles hay templos, sacerdotes y fiestas. Los antepasados vieron a los dioses y éstos les hablaban. En los templos y pirámides se les ofrece sangre, corazones de hombres y de pájaros, sahumerios de resinas, y comidas. Para ello hay sacerdotes. Para serlo, cada año un cacique es escogido y pasa un año en el templo principal, donde también residen muchachos. Y lo que se pide a los dioses es salud y lluvia[^]. En fin, el argumento para pensar y actuar de esta manera es que "nuestros antepasados lo dixeron", "assi lo hagian nuestros antepassados é lo continuamos nosotros", "assi lo tenemos por costumbre".

Lo que acabamos de presentar es la cosmovisión de una sociedad tributaria. La cosmovisión dominante de una sociedad compleja, con una relación semicontractual entre su base de comunidades aldeanas y su centro político-administrativo-religioso. Su cultura es profundamente religiosa, en un primer momento hasta teocrática: son sacerdotes los que guían su migración. Es la religión, son sus representaciones, las que permiten entender la naturaleza, interpretarla y explicarla. La naturaleza es un espacio hierofánico y teofánico, intencional, pluridimensional y polivalente, donde cada parte y cada cosa entra y está en comunión con el todo. De ahí su carácter "transvestible". Es, igualmente, un saber religioso y transmitido por agentes religiosos, codificado en el calendario y en el registro del pasado, y contenido en libros pictográficos hechos de piel de venado, el que

permite conocer el presente y prever el futuro, siempre partiendo del pasado. El tiempo, su historia cíclica, es también profundamente religioso. Así se asegura la unidad y cohesión de la sociedad, a nivel local y al nivel total. Sólo la nueva relación social entre las comunidades y el poder político-administrativo central no es leído en clave religiosa. Con todo, beneficia también de una legitimación religiosa. Son sacerdotes y caciques los que detentan el saber¹², son los primeros los que aseguran su reproducción y continuidad educando a jóvenes.

Pero toda esta complejidad de representaciones y visiones, lo hemos dicho, se construye sobre la base de un mismo tipo de pensamiento: el mítico. Decir pensamiento mítico en este contexto es afirmar que se trata de una organización simbólica, sistemática y total, de la realidad, y como tal equiparable con el pensamiento tradicional y el pensamiento analítico moderno¹³. Lo propio de él es que para organizar la realidad lo hace estableciendo un pasado fundador como origen, dado de una vez por todas al grupo social, que nadie se puede apropiarse, fuera del alcance de todos, y a la vez permanentemente presente por el mantenimiento del orden que de él deriva y por el rito. La vocación de estructuración simbólica es el orden, la conservación integradora, la igualdad. Este mantenimiento del orden social existente tiene implicaciones en la manera de concebir la relación al tiempo, a la naturaleza, a la actividad económica, al poder. En el pensamiento mítico, el presente se encuentra en completa dependencia del pasado, naturaleza y hombre existen en pie de igualdad formando así un espacio cosmobiológico; visible e invisible constituyen en su ordenación una sola realidad. Esta integración impondrá como norma de comportamiento económico la suficiencia y la estabilidad, y la separación del origen fundador garantizará la igualdad política básica de todos. Permitirá diferencias sociales de status o prestigio, pero no la sustracción del poder y su escisión.

Su función social de conservar y mantener las relaciones sociales existentes no puede ser más evidente¹⁴. Al separar radicalmente lo instituyente (origen ancestral) de lo instituido, y reducir toda la realidad a este último, impide que nadie ni nada se pueda apropiarse del origen y, en su nombre, comience a instaurar un orden personal.

Mirando el pensamiento mítico desde los supuestos de nuestro pensar analítico moderno, pero sin considerarlo como "falta de algo", podríamos decir que le es propio una distinción, como la hacemos nosotros, entre mundo objetivo-natural, mundo social, mundo subjetivo, y lenguaje. La distinción entre estos mundos queda de manifiesto en una de las reacciones indígenas, de los maribios en este caso, frente a los conquistadores.

En plena conquista, los españoles con sus caballos, temidos por los indígenas que "nunca habían visto tales animales", y que al parecer no sabían si eran mortales", vienen de atacar y ganar una batalla a los maribios, a cinco leguas de León. Entonces éstos, según Fernández de Oviedo, pensaron en un "nuevo ardiz de guerra": mataron muchos indios e indias viejos de entre ellos, los desollaron después que los mataron, comieron la carne, y se vistieron de sus pieles para así presentar de nuevo batalla. Según nuestro autor, era para infundir miedo a los españoles, y hacerlos huir a ellos y a sus caballos. Tal no fue el caso. Muchos indios fueron matados, y los que aun quedaban vivos, al ver "el poco fruto de su astucia y ardiz", tuvieron que huir.¹⁵

Lo que Fernández de Oviedo considera una astucia no es sino una práctica militar y bélica simultáneamente ritual y religiosa¹⁶. Si se quiere, una astucia, pero ritual, sacrificial". Signo elocuente de esa relación especial de mundos de la que hemos hablado, según la cual la acción puesta en uno de ellos, en este caso, el intencional religioso, sacrificial y ritual, tiene el efecto deseado en los demás, porque todo está unido, incluidos todos los mundos, a través de sus semejanzas y oposiciones.¹⁷

1.2. LA CONQUISTA: CHOQUE DE FORMACIONES SOCIALES. CHOQUE DE VISIONES DEL MUNDO.

La referencia que acabamos de hacer muestra bien la naturaleza del encuentro de dos visiones del mundo: la indígena y la española. Este reunió todas las características de un choque brutal entre dos tipos de sociedades complejas, aunque profundamente desiguales en su manera de relacionarse con la naturaleza, en su organización social y en su visión del mundo. A partir de esta primera fase una transición cultural secular se pone en marcha: de una visión mítica del mundo a una visión tradicional. Este proceso, en lo fundamental, tiene lugar a lo largo de los siglos XVI y XVII. Para el siglo XVIII lo vemos terminado por lo que se refiere a las clases subalternas. Y la visión tradicional, nueva visión dominante, se prolongará en los sectores populares como forma dominada más allá de la independencia, en los siglos XIX y XX.

1.2.1. Choque de visiones del mundo.

En primer lugar hay que retener dos características de este choque cultural: fue brutal, porque a la vez fue impuesto por la violencia política, universal en el espacio, rápido en el tiempo y radical en sus pretensiones; pero se dio entre dos tipos complejos de sociedad lo que implica también entre dos visiones complejas del mundo. Con frecuencia se olvida que fue este tipo de sociedades complejas, meso-americanas, aztecas, maya, chibcha e inca, las que los españoles buscaban guiados por un instinto certero: en un primer momento el oro, luego el tributo y el trabajo, y siempre la riqueza. Este es un aspecto muy bien señalado por Enrique Dussel. Y estamos de acuerdo con él cuando asimismo indica que va a ser el tipo de estas formaciones sociales, su estratificación en clases sociales, alto nivel de desarrollo en la división del trabajo, su sistema económico-social tributa-

rio, lo que va a permitir la dominación española.

De la visión del mundo de una sociedad tributaria como las sociedades precolombinas a la visión del mundo de una sociedad mercantil simple como la hispánica, el paso a franquear no era imposible. Implicaba el desarrollo de elementos conocidos y manejados, como la propia naturaleza religiosa de la visión del mundo y su carácter central. Dadas las nuevas condiciones sociales impuestas, el nuevo tipo de relaciones sociales en las que obligadamente había que vivir, el paso había que darlo. Y así se impuso a los grupos supervivientes, no sin desgarramientos, retrocesos, dudas y crisis de identidad.

Sin embargo el choque fue brutal, porque el encuentro o contacto tomó la forma de la destrucción total. Y no nos referimos aquí a su carácter físico, que conoció manifestaciones bien agresivas y demoledoras, sino a su carácter cultural-simbólico, que fue todavía mucho más desestructurante. Las sociedades prehispánicas nicaragüenses del Pacífico, como las sociedades mexicanas de donde procedían, habían conocido, como dice Serge Gruzinski de estas últimas, las agresiones brutales, pero siempre respetando el equilibrio de las culturas locales en su relación a lo real, al tiempo, al espacio, a la persona. Pero en esto la nueva agresión fue totalmente diferente de todas las anteriores. Y esta misma novedad es fuertemente desestructurante a su vez. En la concepción circular del tiempo propio de las sociedades azteca, maya y centroamericana todo acontecimiento era interpretable recurriendo al pasado, porque de algún modo ya había sucedido anteriormente. Era posible, pues, interpretar. Por la misma razón era posible predecir, profetizar: lo que había sucedido ya en el pasado, volvería a acontecer en el futuro. Pero el fenómeno de la Conquista fue algo tan fuera de lo habitualmente manejado, que de inmediato no había explicación posible.

La expresión más patética de esta desestructuración es que los dioses ya no hablan: se han callado, ya no vienen cuando se los llama y se los necesita. Los

dioses aquí son la expresión de todo el sistema de sentido e interpretación^{^^}. Los referentes han perdido toda capacidad de orientar. Es todo el sistema el que se siente paralizado, mudo, sin palabras. Es la representación del tiempo la que, de un golpe, se revela impotente para predecir. Es el sistema todo el que percibe el choque. La explicación está en el tipo de sociedades que entran en contacto. Ya conocemos las sociedades nicaragüenses prehispánicas, veamos qué sociedad es la conquistadora, cuál es su visión del mundo, por qué y cómo chocan.

1.2.2. *Formación social hispánica.*

La sociedad que llega conquistando es una sociedad de economía mercantil y monetaria en función de la acumulación de la riqueza del Estado de su Príncipe^{^^}. En la cumbre de esta sociedad está, como vemos, el Rey, quien asume en su función dominante a la alta nobleza y a la Iglesia, y se hace representar por un funcionario frecuentemente reclutado en aquéllas, así como en la pequeña nobleza. Como formación social, tal tipo de sociedad sigue siendo de naturaleza "tributaria": el sobre-trabajo del campesinado que constituye más del 80% de la población^{^o}, extraído a través de diferentes tipos de renta, enriquece el Estado del Príncipe, la nobleza y la Iglesia. Solamente que a este sistema de explotación y acumulación le es esencial no ya sólo el comercio y la moneda sino la adquisición de nuevas riquezas, convertibles en moneda y mercancía. La ampliación geográfico-nacional mediante el procedimiento del descubrimiento-conquista aparece como el medio ideal para lograrlo. De golpe el Estado-Príncipe tiene territorios inmensos de donde extraer la riqueza deseada: oro, tributos, y materias comerciables; y donde, a su vez, vender sus productos.

Bajo una legitimación tributario-mercantil todo lo que la nueva forma social toca se redimensiona en función productora de valor y se mercantiliza. Oro, tierra, minas, personas, funciones sociales, no son buscadas por lo que

valen en sí, sino por su capacidad de producir un valor suplementario. Una nueva forma social se hace presente en América y reorganiza las relaciones sociales existentes en función del nuevo valor productivo y mercantil. Tierra, trabajo y renta van adquiriendo una forma mercantil. Es el embrión de lo que será siglos después, en Europa y en América, el capitalismo. De este destino mercantil no escaparán los nuevos conquistados. De ahí que la conquista como apropiación y sometimiento de territorios y pueblos, el saqueo de tesoros, la explotación de la mano de obra en su forma de trabajo forzado y en forma de esclavitud, no son accidentes en el nuevo tipo de relaciones sociales de producción, sino medios coherentes que ella se da como nueva forma social de relación a la naturaleza y de los miembros de la sociedad entre sí.

Se comprenderá ahora el carácter de choque brutal que revistió el encuentro de ambos tipos de sociedad, el hispánico y el indio. Por gracia de conquista el Rey es el nuevo dueño de todo, tierras y personas, y unas relaciones sociales totalmente nuevas se crean. En el centro de las mismas, una nueva y determinante forma de acceder a los medios de producción: propiedad privada de la tierra en forma de producción para la exportación o hacienda, acceso reservado a los nuevos llegados, imposición de un equivalente general en la moneda, e imposición del trabajo forzado en las haciendas. ¿Cuál será la visión o visiones del mundo de esta formación social conquistadora y, muy pronto, colonizadora?

1.2.3. *Visión cristiana como visión central del mundo.*

Una sociedad tan piramidal, tan centrada en su Rey, con resabios y formas sociales casi feudales, es portadora de una visión del mundo bien propia, porque se presenta como la visión del Rey y de la Iglesia, como la visión del reino, de todos los subditos, y por lo tanto como central, única y excluyente. Esta visión queda paradigmáticamente recogida en el famoso **Requerimien-**

to*\ Según éste, hay un Señor, que está en el cielo, creador de todas las cosas. El quiere y rranda que todos crean en él. Los que asilo hacen y son cristianos van al cielo, arriba, donde esta él; los que no, van abajo, al infierno. La Iglesia y el Papa, puestos por Dios para juzgar y gobernar todas las gentes, son señores del universo. Por donación del Papa, el Rey de Castilla lo es también de estas islas y tierra firme, y su obligación es asegurar la cristianización de todos sus subditos. De modo que, escuchando el **Requerimiento**, o se convierten, haciéndose cristianos y vasallos del Rey de Castilla, o serán sometidos por la fuerza.

A primera vista, estructuralmente hablando, pareciera tratarse del mismo tipo de visión del mundo que la que ya conocían nuestras sociedades indígenas. También ellas conocían la existencia de dos mundos opuestos simétricamente: uno arriba y el otro abajo. Pero la naturaleza de ambos mundos, la manera como se representan sus relaciones, es muy diferente en una y otra visión del mundo. Son estructuralmente opuestas."^^

1.2.3.1. En las antípodas de la visión mítica.

La nueva visión se asienta sobre la separación en dos de una realidad que antes era única. Antes había mundo visible e invisible, al interior de una misma esfera, ahora hay naturaleza y sobrenaturaleza. Dos realidades ontológicamente diferentes, aunque jerarquizadas, la primera en dependencia de la segunda. Antes la realidad era inmanente a sí misma, el origen, fuerzas y dioses no eran de naturaleza diferente, ahora hay transcendencia, y ésta toma la forma de un principio divino subjetivo; entre Dios y los hombres, el otro mundo y éste, el origen y el presente, nada en común de naturaleza, distanciamiento y ausencia. Dios es creador en el sentido fuerte del término. Creadas las cosas, la naturaleza, ésta queda abandonada a sí misma. El pasado fundador ya no existe, el pasado se define por el presente^, y de una exterioridad temporal el hombre pasa a vivir en una exterioridad

"espacial". Estamos en las antípodas de la manera de situarse en el ser el pensamiento mítico. Es fácil imaginar la perspectiva y aspiración **universal** de esta nueva forma de pensar la realidad. Las dos formas de pensar, la mítica y la cristiana, son incompatibles.

Así vemos en evangelizadores y cronistas como una obsesión y un ansia por reducir la forma mítica de pensar que encuentran. Es el caso de los interrogatorios de fray Francisco de Bobadilla arriba citados. Y creemos ser el caso de todos los recién llegados a las nuevas tierras. Esta obsesión no se explica solamente por una motivación evangelizadora. Es más profunda y radical. Nace de la total incompatibilidad entre amos formas de pensar, la mítica y la cristiana, y de la necesidad estructural en ésta de asimilar y reducir aquélla.*^*

1.2.3.2. Nueva representación de las relaciones sociales y de las relaciones a la naturaleza.

La nueva manera de pensar la realidad, nueva con respecto a los indios, no va sin la implicación de profundas transformaciones en las actitudes del hombre en todos los campos. Los conquistadores las sienten como conaturales, evidentes y universales; para los indios suponen otras tantas transformaciones radicales.

Transformaciones en el orden del pensamiento. Este tiene que tornarse progresivamente especulativo y racional, disociando lo universal de lo singular, lo abstracto de lo concreto, y siempre argumentando y fundamentando. Transformaciones en la justificación del comportamiento. Frente a lo dado y normado, frente a la autoridad de las instituciones propias, ahora surge la necesidad de una ética argumentando y justificando comportamientos, nuevas autoridades y nuevas instituciones. Transformaciones en la concepción misma de la relación a sí mismo, a los otros y a las cosas. Marcel Gauchet ha mostrado muy bien, a título de pistas típico-ideales, cómo la nueva forma de pensar está vinculada a actitudes y ópticas

como las que representan las nuevas percepciones en términos de jerarquía, dominación y conquista^{^^}

De esta última las sociedades indígenas han sido las víctimas. Aunque conocían la guerra, más aún, la practicaban con mucha frecuencia, nunca habían conocido esta sed insaciable de poder, sometimiento y dominio. Entre ellas se daba la guerra de expulsión o destrucción de un grupo por otro, pero nunca la absorción. Desconocían esta lógica. Sin embargo ésta será la lógica del nuevo tipo de Estado, la de asimilar y absorber al otro, con sus riquezas, en el propio universo.

Jerarquía y dominación traducen las nuevas relaciones sociales impuestas. Toda la realidad es pensada en términos de jerarquía y dominación. Dios y el Rey, invisibles y ausentes, se hacen subjetivamente presentes en todos los escalones de la sociedad hasta abrazar toda la tierra conquistada con sus riquezas, que desde ahora les pertenece. Todo está sujeto a una conciencia transcendente. El "servir a Dios y al Rey", que tan obsesivamente reviene en tantos documentos de la Conquista y de la Colonia, la distinción neta entre indios y españoles, el uso del "don" reservado a ciertas categorías, la concesión de otros títulos y la susceptibilidad de jerarquías, son otros tantos indicadores que se inscriben en el mismo registro jerárquico. Estamos en el corazón de una sociedad estamental.

En cuanto a la dominación es la nueva forma subjetivizada del poder, que afecta ahora a toda relación, intra-social y extra-social. El poder significa el desplazamiento del pasado al presente y la personalización de la ley. Esta será siempre la ley de una persona, de un sujeto, del Rey. Al ejemplo de Dios, que no sólo habita un mundo paralelo, sino que abarca y controla nuestro universo. Las leyes regias presidiendo todas las acciones, cubriendo todos los espacios, y para ello, viajando continuamente de la metrópoli a los virreynatos y provincias, son un signo elocuente. No lo es menos el afán en todos los

descubridores y conquistadores, desde Colón, por tomar posesión jurídica, ante escribanos, de las nuevas tierras descubiertas y conquistadas, así como su empeño obsesivo de dar nuevos nombres a todo lo que encontraban, cosas y personas^{**}. Como que no existe realidad si ésta no es subjetivamente poseída y nombrada.

Queda solamente por subrayar, en este esbozo de la visión cristiana del mundo que viene con la sociedad hispánica, la actitud que comporta hacia la naturaleza y la propia actividad humana. Verdaderamente, se trata del paso " de la inmersión en la naturaleza a la transformación de la naturaleza"^{*^}. Efectivamente, el hombre, que en el pensamiento mítico se siente formar parte de ella, ahora se siente su dueño y señor, para poseerla en una actitud de transformación y de explotación, de productividad y de eficacia. Situado fuera de la naturaleza, la actitud del hombre es de un esfuerzo sistemático por aumentar su poder sobre ella. La Conquista de la América de los ciclos urbanos o "América nuclear", como la llama Enrique Dussel^{*^}, la atención prestada a todo lo que pueda ser recurso explotable, las relaciones e informes que en tal sentido se elaboran, todo ello revela la actitud frente a la naturaleza del hombre hispano que llega con la Conquista.

1.3. COLONIA Y "COLONIZACIÓN DEL IMAGINARIO" DE LAS CLASES SUBALTERNAS.*^

En comparación con el momento primero de choque total, de sociedades y visiones del mundo, que conocemos como Conquista, la Colonia significa el período de desarrollo del tipo de sociedad y visión del mundo impuestos, concretamente, el desarrollo de una formación social mercantil y de la visión cristiana del mundo que la acompaña[^]. Porque, mirada desde Europa, la Colonia puede ser considerada como la expansión de la sociedad mercantil europea, pero mirada desde su impacto en las

sociedades prehispánicas, la Colonia significa la imposición, V por lo tanto la transición, a un nuevo tipo de sociedad y a una nueva visión del mundo.

En Nicaragua este período comienza en los años cuarenta del siglo XVI, cuando los españoles deciden dedicarse a la agricultura de exportación y a su comercio, agotada la economía fugaz representada por la búsqueda del oro y el comercio masivo de indios como esclavos. En 1548 tiene lugar la primera tasación tributaria de la población india[^]. Es entonces cuando comienza en nuestra provincia la Colonia.

1.3.1. *Forma social y visión del mundo dominantes.*

La agricultura de exportación va a ser, en efecto, la forma social dominante a lo largo de toda la Colonia. Tres características la definen: unidades de producción de propiedad individual, con tendencia a la concentración en manos de pocas familias, esto es, al latifundio, cultivo de productos en función de la exportación y del comercio exterior, y la utilización de mano de obra en sus diferentes formas: servil o mano de obra esclava, de "repartimiento"^{^^} o mano de obra india obligada, y asalariada o mano de obra ladina, teniendo la primera muy escasa aplicación en Nicaragua^{^^}. Con la tendencia a fijar el trabajador a la tierra, se da aquí el esbozo de la hacienda clásica.

En gran parte se trataba de una economía de autoconsumo, logrando sólo algunas pocas familias realizar la exportación de productos y el comercio exterior. Pero, en cualquier caso, son sólo los españoles, ínfima minoría a lo largo de toda la Colonia, los que detentan el acceso a esta forma de propiedad, así como al comercio en su más alta escala, subordinando a sí todas las otras formas sociales: esclavitud, "reducciones", y por supuesto, el trabajo "libre" o asalariado propiamente tal; lo que equivale a subordinar igualmente a sí comunidades indias y población ladina. Si los españoles, en comparación con

SUS compatriotas de México y del Perú, son pobres, no es menos cierto que, en relación al resto de la población de la provincia, son verdaderamente ricos y detentan, sin posible rival, el poder económico.

En estrecha relación con éste, detentan igualmente el poder en todos los demás campos: político, social, militar y eclesiástico. Romero Vargas ha mostrado con minuciosidad el acaparamiento del poder económico, administrativo y militar por pocas familias en las ciudades españolas de Nicaragua^{^*}. La sociedad toda, como la economía, es concebida según el espíritu de la encomienda[^], esto es, de la sumisión total, expresada ésta en el tributo pagado al rey o a los españoles a los que él ha hecho graciosamente concesión, y en la prestación de trabajos dada a autoridades y hacendados. En esta estructura jerarquizada y vertical los españoles detentan la supremacía social.

Ya hemos visto cómo a esta forma social le es socialmente connatural una visión religiosa central del mundo, que en el caso nuestro es una visión codificada en términos cósmico-cristianos. Este tipo de sociedad, en los imperativos éticos y racionales para consigo misma y hacia la naturaleza como realidad, se presenta a los ojos de los españoles como el único modo de vivir "en Dios y en Ley".

1.3.2. *Condiciones sociales en los indios para un nuevo imaginario.*

En tal forma social dominante los indios, destinados a ser mano de obra obligada, como consecuencia "encomendera" de la Conquista, se van a ver "reducidos" a pueblos específicos para ellos, "pueblos de indios". Logrando así dos objetivos: la recaudación del tributo debido al rey, y el "repartimiento" del trabajo debido a los hacendados españoles. Estos justificarán siempre las demandas hechas en tal sentido en los "servicios presta-

dos al rey" por ellos o por sus antecesores, en la provincia o en otro lugar.

Ahora bien, si es cierto que las "reducciones" sitúan a los indios en función de la tributación y de la prestación de trabajos, con todo lo que tiene de repugnante para ellos[^], ya obligados a vivir en la nueva realidad social impuesta, la reducción los sitúa favorablemente en relación a sí mismos como comunidad. Entendido el 'favorablemente' en el sentido que es la forma social que en las condiciones impuestas mejor va a garantizar su sobrevivencia. En esta nueva organización conservan la propiedad comunitaria de la tierra, siguen produciendo los mismos cultivos y realizando los mismos trabajos artesanales de antes de la Conquista, practican los mismos sistemas de cultivo. En otras palabras, siguen pudiendo reproducir en el nivel comunitario las mismas relaciones sociales de producción, y teniendo prácticamente las mismas relaciones con la naturaleza. En este nivel apenas si se registran transformaciones. Los cambios sólo se han dado en los instrumentos de producción, por lo demás, elementales todavía: carreta tirada por bueyes, hacha, machete y macana. El arado, por ejemplo, no lo utilizan.

La importancia de señalar esta situación, aparentemente híbrida por lo dual, es que ella reúne las condiciones para tener que apropiarse de la nueva visión dominante del mundo, traída por los españoles con el nuevo tipo de sociedad. Sin ella, imposible sobrevivir. Ella permite la representación de los nuevos vínculos sociales representados por el tributo y el trabajo, aunque sea para esquivarlos, denunciar los abusos cometidos en los mismos, y tratar de suavizarlos; permite representarse la nueva situación en que viven, pero sobre todo su propia realidad comunitaria, con su pueblo, sus tierras, sus derechos, su cultura y sus costumbres, que les resultan queridas por lo necesarias, a pesar de las transformaciones ocurridas incluso en este nivel.

Ello ocurre en un grado tal que indios y comunidades indias por una parte, y visión religiosa central del mundo por otra, forman en la Colonia una sola unidad, se identifican. Hasta tal punto han logrado apropiarse de la nueva visión religiosa, primeramente en sus elementos y progresivamente en sus mismas secuencias y en su estructura. Ello explica que durante la Colonia, y aun después, mientras hubo comunidades indias, éstas fueron sinónimo de la religiosidad colonial.

Lo que hemos dicho hasta aquí de la situación social de los indios y de sus comunidades, pareciera desconocer los abusos de que fueron continuamente objeto", las tensiones internas teniendo su origen en las presiones exteriores, que socavaban las comunidades, así como el hecho de encontrarse más a merced de la naturaleza ahora que antes. Es cierto que la situación de la población india fue muy trágica, y con frecuencia catastrófica, como ocurrió a todo lo largo del siglo XVI. "La despoblación de la provincia" era el término utilizado en la época para referirse a esa situación. El siglo XVII fue de estancamiento, demográfico y económico, y si el siglo XVIII conoció una duplicación de la población india, no fue tanto en virtud de la alta tasa de natalidad como por la "reducción" de grupos indios venidos del este del país. Mientras tanto, las sequías prolongadas y frecuentes^{^^}, con su ciclo infernal de escasez, hambre y epidemias se ensañaban contra las comunidades indias. Estas últimas, como si practicasen una selección natural, no sólo se ensañaban contra los indios, sino que atacaban especialmente a su población más joven. Para no hablar ya de los efectos de incendios, temblores y terremotos, erupciones de volcanes, frecuentes en el período colonial. Hay que tener en cuenta que los fenómenos telúricos con sus efectos de destrucción anunciaban sobrecarga de trabajos para los indios obligados a reconstruir casas e iglesias. Con razón Romero Vargas titula un epígrafe "el espectro de la muerte"^{^^}.

Esta dependencia de la naturaleza, tanto como fuente de recursos, como fuente de fuerzas adversas, con la consecuente necesidad de control y protección, se convirtió sin duda en una condición general para seguir reproduciendo conforme a las necesidades representaciones y prácticas mítico-mágicas, y como sabemos, apropiarse con este fin de tantos elementos cristianos como se prestan para ello. En esta época tienen origen muchas de las creencias y prácticas que, como veremos más adelante (Cap.4), han llegado hasta nuestros días en los sectores populares. Pero esta realidad no puede hacer olvidar otra, el carácter instituyente de la nueva visión del mundo apropiada por relación a la existencia cotidiana con sus contradicciones y conflictos. Mientras aquella no sea cuestionada, son los raíles por donde se desliza la cotidianidad como experiencia.

En fin, la mejor prueba hasta dónde llegó la colonización del imaginario indio es el valor que en las comunidades indias llegó a tener la fiesta y el culto cristianos, manifestaciones donde el imaginario religioso toca su cénit. Pero a ello nos referiremos en el epígrafe siguiente.

1.3.3. *Proceso y medios de colonización del imaginario.*

Sin duda, se trata de un proceso lento y complejo, del que todavía, y para el caso de la provincia de Nicaragua, no existen estudios como ya los tenemos para México¹⁰. Pero, aparte de que éstos últimos nos pueden servir como guía bastante segura, sobre todo en la medida en que la política aplicada por España y su gestión colonizadora, tanto por parte de la Corona como de la Iglesia, fue común a todas las Indias, sí contamos con parte de datos que deben ir señalizando el estudio que se haga un día¹¹. Citamos algunos.

Tomemos como indicador la actividad evangelizadora desarrollada en la provincia, evitando creer que se trata del único medio de colonización del imaginario, lejos de tal. Ya a final de los años veinte del siglo XVI la evange-

lización es una actividad emprendida organizadamente.¹² Al comienzo de los treinta los franciscanos emprenden el adoctrinamiento "en las cosas de nuestra fe católica" de los muchachos indios que deben de enviarles los encomenderos." En fin, en estas mismas fechas, la estructura básica de la cristiandad, obispado y parroquias creados en el marco del patronato, es un hecho.¹³

Ciertamente que la presencia del aparato de la Iglesia no es sinónimo de cristianización ya hecha. Sin duda que en estos años muchos indios harían propia la respuesta que diera un güegüe o indio viejo "principal" a Fray Francisco de Bobadilla cuando le advirtiera que había paraíso e infierno: insistió en que no quería ser cristiano y "que no le daba más ir a un cabo que al otro".¹⁴ Pero aquella presencia indica en qué línea ha comenzado a trabajar la visión del mundo.

Más significativo es el hecho de que al menos para el último cuarto de siglo, concretamente para 1586, indios, españoles y mulatos, participan normalmente danzando sus bailes, aunque sea cada grupo por su parte, en la procesión del Santísimo Sacramento en Granada.¹⁵ Es a finales del siglo XVI, en 1591, cuando el obispo de Nicaragua, en carta dirigida al Consejo de Indias, muestra una gran preocupación, porque los clérigos y religiosos aprendan las lenguas de los indios, para asegurar su adoctrinamiento y asistencia espiritual por una parte, mientras por otra propone la enseñanza masiva de la lengua española a los niños indios. Para ello propone la creación de escuelas en los lugares más poblados, para niños de cinco a doce años. En fin, confirma que los sacerdotes han de presentar un "Padrón" de los que hubieren confesado, e informa que ha compuesto una "doctrina" y un "confesionario", para que se traduzcan en todas las lenguas que hay en el obispado, para que sean usadas por doctrineros y confesores. En otras palabras, la cristiandad ya está establecida sólidamente en su estructura, y la cristianización del imaginario indio es visualizada como la tarea más importante y sistemática a realizar. He aquí un buen indicador de la colonización

del imaginario, de lo que significa como proceso y de algunos de los medios que utiliza.

Así las cosas, nada tiene de extraño que otro obispo, esta vez en el último tercio del siglo XVII -en 1673-, si bien sigue con la misma preocupación de que sus sacerdotes aprendan la lengua de los indios, puede informar ya del progreso entre sus fieles en cunato a "doctrina y costumbres".⁸ Es un hecho que en el último tercio del siglo XVII la obra evangelizadora se dirigirá hacia Taguzgalpa⁹, región entre las actuales repúblicas de Nicaragua Y Honduras. Se trata de regiones que durante la colonia quedaron fijadas como tierras fronterizas con otros indios y grupos no reducidos. De ahí el nombre de "marca" que Romero Vargas les da. Es significativo que a estas nuevas misiones evangelizadoras se les reserve en el siglo XVIII el nombre de "Conquistas".¹⁰ Estas, apoyándose en su penetración en compañías militares, no disimulan su doble pretensión evangelizadora y de reducción. En fin, también otro obispo, en 1693, dará un informe del estado satisfactorio en que se hallaban las conversiones de los indios existentes dentro de los límites de su obispado.¹¹ En términos nuestros, la colonización del imaginario indio, en lo fundamental, estaba realizada en el siglo XVII.

¿Qué medios utilizaron para ello?, ¿qué factores fueron los que contribuyeron a esta colonización del imaginario? Todos los factores y medios que vehiculaban y expresaban la sociedad colonial, y no sólo los específicamente religiosos. Habría que hacer aquí, como ya hemos dicho, el estudio que Serge Gruzinski ha realizado para *fy/léxico*. Desde la reivindicación y defensa de sus comunidades, con sus tierras, iglesias y patronos, pasando por el adoctrinamiento y el control de fiscales y demás oficiales de Iglesia, por los testamentos y empadronamientos, la extirpación de idolatrías y brujerías¹² litigios con españoles y ladinos, hasta la apropiación de una nueva relación a su cuerpo, al matrimonio, a la familia y al sexo¹³ sin olvidar la relación tributaria y del

"repartimiento", las "raciones y servicios" a los curas, todo lo que constituía los momentos solemnes o cotidianos de su vida y sus relaciones, todo lo cual se convierte en otros tantos medios, mecanismos y factores de colonización del imaginario, de adquisición de la nueva visión del mundo, con una nueva actitud ante la naturaleza y ante lo invisible, con una nueva concepción del espacio y del tiempo. Son todas las estructuras, instancias, actores y agentes de la nueva sociedad que están en acción¹⁴. Es la sociedad colonial reproduciéndose a sí misma.

Para terminar este epígrafe, quisiéramos especificar un factor privilegiado en el imaginario indio: el culto y la fiesta, con raíces precolombinas bien profundas y fuertes, sin duda alguna. El indio colonial es individualmente pobre; apenas posee lo que lleva puesto. Pero comunitariamente, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVII es rico^(*). Las comunidades indias son ricas para sí en tierras -tierras comunitarias que han ido adquiriendo- y en dinero -Cajas de la Comunidad nutridas con el producto de trabajos y de las "milpas de la comunidad". Se trata de especie de reserva para asegurar la sobrevivencia del colectivo. Pero son ricas en Cofradías, que abundan hasta en los pueblos más pequeños, mientras los españoles, aunque conocen la institución, no tienen ninguna en Nicaragua. Y éstas, paradójicamente, son ricas en ganados. Paradójicamente, porque nunca en su pasado lo habían tenido, ni lo criaban ahora con el fin de alimentarse. La función es bien otra: mantener con el dinero que asegura su producción el culto y las fiestas¹⁵. Hasta ese punto los indios han logrado encarnar y plasmar la visión cósmico-religiosa que les anima, que los españoles no pueden que considerar como derroche innecesario o como concesión al vicio, pero en todo caso como irracionalidad.

Sin embargo, a pesar del éxito en su recuperación demográfica y económica, a pesar del éxito en la apropiación, no sin adecuación a sus necesidades, del

nuevo imaginario, que les permitió conjurar la extinción a la que se vieron amenazados, ya desde el siglo XVIII se pueden detectar los síntomas profundos de su ocaso.

1.3.4. *Los ladinos, herederos de de ja visión del mundo india.*

Aquí entramos en lo que podría calificarse de la rrayor paradoja colonial: los de sangre mezclada de todo tipo, mestizos, mulatos y zambos, o más brevemente ladinos, que son uno de los factores de descohesión y socavamiento de las comunidades indias, van a aparecer por buena parte sus herederos y continuadores en su religiosidad y en su visión religiosa del mundo.

Desgraciadamente, se conoce muy poco todavía de este estrato poblacional que va surgiendo entre las dos "repúblicas", la de los españoles y la de los indios. A causa de su marginalidad y hasta inexistencia legal los documentos hablan muy poco de ellos, también marginalmente. Sin embargo se trata de un estrato social en continuo crecimiento, que ya para 1776 constituyen más de la mitad de la población de la provincial^(®), para llegar a ser la mayoría del país antes del fin de la dominación española.

Lo que caracteriza a este estrato, aparte su dinamismo demográfico, es su capacidad de ubicuidad en todo el territorio de la provincia y la variedad de actividades económicas. Teniendo que hacerse un lugar social y económico, en una sociedad que no había previsto lugar para ellos, van a utilizar en su desafío tanto las ventajas como las desventajas de que gozan al interior de este marco social, llenando todos sus resquicios.

A diferencia de los indios, los ladinos no se agrupan en comunidades ni conocen su estructura social de "principales y gentes de "el común". No poseen bienes colectivos. Privados de un pedazo de tierra para garantizar su subsistencia, están libres de las obligaciones de

pagar tributo y estar sometidos al trabajo de "repartimiento". Viven de vender lo único que son y poseen: su mano de obra "libre", en todo tipo de oficios y de trabajos, en el campo como en la ciudad, comprendida la actividad militar en las compañías de defensa. En todo imitarán siempre a los españoles, en la actividad agrícola y en la comercial, pero sin llegar nunca a igualarlos^(^). Apenas una tercera parte llegará a ser propietaria de tierra, y en la mayor parte de casos se trata de unidades de explotación pequeñas, **chacras** o **hatillos**, para asegurar la subsistencia familiar^(^).

Su reto es subsistir y obtener ventaja de su situación. Se tratará de una población flotante, inestable en sus actividades económicas, que por lo mismo presentan en el ladino un carácter híbrido. Social y culturalmente amará su vida libre, que tanto inquieta y preocupa a las autoridades españolas, eclesiásticas y civiles, sobre todo cuando viven en "valles", lugares alejados y abiertos, donde no hay iglesia, ni capilla ni ayuntamiento; en una palabra, donde no hay administración de ningún tipo, ni civil ni eclesiástica. Aquí cada quien vive a su arbitrio "y dueño despótico de sus acciones", sin "policía ni religión". Buena prueba de ello, si es que hiciera falta, ya entonces este estrato se inclinaba poco por el matrimonio, presentando un alto índice de ilegitimidad!^(^).

Pero para el interés que aquí perseguimos, más importante es mostrar el paralelismo y convergencia entre su crecimiento demográfico y el receso creciente de la población india. Así, entre 1651 y 1800 se crean, ya sea por vía de autoridad o en forma espontánea, quince núcleos de población ladina, mientras los pueblos indios tienden a desaparecer. Al finalizar el siglo XVIII quedan solamente quince pueblos exclusivamente de indios, y a finales del XIX van a desaparecer aún cuatro más. En vísperas de la Independencia de España, sólo queda Subtiava como único pueblo importante sin población ladina^(®). Estos datos hablan claramente de la penetración de la población ladina en los pueblos de indios. Sus

formas de penetración fueron múltiples y variadas, pero sus efectos fueron siempre disgregantes.

Los ladinos se sentían siempre superiores a los indios, y al introducirse en los pueblos no era precisamente para reproducir el estatuto comunitario de éstos, sino el suyo propio. Adquiriendo tierras en propiedad privada a costa de las tierras indias, practicando el comercio, pasando por españoles y comportándose como ellos, minaban paulatinamente las estructuras comunitarias indias desde su interior mismo. Sin recordar que eran mulatos los que los españoles ponían como mandadores en sus haciendas, y que pese a las contradicciones legales e ideológicas entre ladinos y españoles, en la práctica aquéllos eran socialmente protegidos por éstos(®^).

Por otra parte los ladinos resultaban un grupo suficientemente complejo en sí mismo como para tener una verdadera conciencia grupal si no es la de su pretendida superioridad sobre los indios. Hay que tener presente siempre que se trata de una población producto de la mezcla de tres razas originarias y de los grupos ya mezclados entre sí: india, española y negra. Los primeros con su estatuto histórico-social de conquistados, y los segundos con su estatuto de esclavos. Unidos en su sentimiento de superioridad social sobre los indios, se dividen en relación con los españoles. En efecto, de cara a éstos los mestizos son más importantes que los mulatos.

Sin embargo, clases subalternas en una sociedad como la colonial, su visión del mundo, en acuerdo con la estructura general de aquélla y con su propia condición de clase, sigue siendo profundamente religiosa, y sin duda bien nutrida de elementos míticos y prácticas mágicas. Su necesidad de protección individual frente a lo incontrolable de la naturaleza y de la sociedad, ésta es nuestra hipótesis, es aun mayor que entre los indios. La contradicción de su falta de cohesión social demanda ser llenada religiosamente, sobre todo en la fiesta. De modo

que se puede hacer la hipótesis -y éste es un aspecto muy importante que queda por estudiar- que en la recomposición religiosa que los ladinos se ven llevados a realizar, ellos aparecen como los herederos y continuadores más próximos de la religiosidad popular acuñada por los indios en sus prácticas mágicas, en los cultos y en las fiestas de la comunidad y en las cofradías. De hecho, acabadas de desaparecer las comunidades indias con la introducción del capitalismo agrario a finales del siglo pasado, son los ladinos, el sector que procuró tomar siempre distancia ideológica de los indios, los portadores de la religiosidad más popular y de la visión más religiosa del mundo. Con el señalamiento de que, aun en la actualidad, las fiestas religiosas más importantes, desde el punto de vista de su contenido tradicional, en general parecen corresponder con los antiguos pueblos de indios más que con los ladinos. En fin, es significativo que sea ya en la época de la mayoría ladina cuando comienzan a tener lugar expresiones religiosas llamadas a crear una tradición muy popular, como es el caso de Santo Domingo en Managuaí(®^).

Pero los ladinos van a ser algo más que meros herederos o continuadores religiosos de las comunidades indias. Hemos dicho que no tenían conciencia de grupo, en el sentido de una ideología común(®^). Como tampoco existió nunca durante la Colonia una conciencia india intercomunitaria, ni siquiera entre comunidades que habían hablado la misma lengua, o habían vivido bajo la misma autoridad. Cada comunidad india era un mundo aparte. El indio de otra comunidad era un extranjero, un "laborío". Por lo demás, tampoco existía una tal identidad o unión entre las ciudades españolas, entre Granada y León, cada una era y se sentía independiente. El término provincia significaba solamente una unidad administrativa bastante artificial. Solo dos rasgos son comunes a todos: la religión católica y la lengua española. En el siglo XVIII todos los indios la hablaní(®^). Van a ser ladinos y criollos, conjuntamente, quienes van a producir, desde las nuevas condiciones sociales e

implicando su subjetividad progresiva, una conciencia unitaria de su globalidad, muy pronto nacional, y como parte de ella, una conciencia e identidad religiosa común. Ello en un momento en que pronto la unidad religiosa deja de ser tal.

1.3.5. Cambios y variaciones internas a la visión del mundo.

Para terminar este rápido recorrido por la formación social colonial y su visión religiosa del mundo, quiéramos señalar cómo dentro de una misma visión del mundo desde el punto de vista estructural, se detectan ya cambios y variaciones significativas. Aquí no haremos más que indicar algunas.

Sea la primera los conceptos de 'derecho natural' y 'derecho de gentes', con el concepto mismo de 'naturaleza', tan presente en las posiciones representadas por Fray Bartolomé de Las Casas y la escuela teológico-jurista a la que él pertenece. Como observa Rafael Avila, Las Casas no argumenta con razones teológicas, sino con razones del "derecho natural" y del "derecho de gentes", esto es, desde un campo que tiene su propia autonomía⁽⁸⁾. Aquí se practica una diferencia de campos autonómicos que va a sistematizar en el siglo pasado y en una perspectiva sociológica Max Weber. En este sentido, como en otros, Las Casas es un hombre que anuncia la modernidad. Tzvetan Todorov ha mostrado otros rasgos de modernidad en conquistadores, cronistas y escritores españoles en las Indias, tales como el placer de "descubrir", o el descubrimiento como acción intransitiva, valoración del individuo frente a la colectividad, la comunicación como dominación y manipulación del otro, la posibilidad de tener un discurso no religioso sobre lo religioso, la homogeneización de valores por el dinero, y otros más⁽⁹⁾. Estos rasgos testimonian ya de la incipiente autonomización de campos, y por lo mismo de una decentración y desaxiologización en la estructura de la imagen religiosa del mundo.

Muy pronto aparecen en las clases subalternas de nuestra provincia la religiosidad de devociones, entre ellas la devoción a la Inmaculada Concepción. Consta que ésta ya estaba muy expandida en el siglo XVII⁽¹⁰⁾. Además, en el caso de la Virgen de El Viejo se registra la voluntad repetida a diferentes momentos de vincular esta imagen a la persona de santa Teresa de Avila⁽¹¹⁾. Sería fácil mostrar la dimensión de subjetividad, en el sentido de la implicación del individuo-sujeto, en tales expresiones religiosas, tan diferentes de las expresiones comunitarias de los pueblos indios. Se trata de una adhesión subjetiva personal, no circunscrita ya por el espacio, a una imagen personal concreta. DP hecho, aunque se dé una en forma rápida y casi espontánea una apropiación personal y multitudinaria de tales devociones, son impulsadas por los agentes institucionales de la Iglesia.

En la misma línea de apropiación del imaginario religioso oficial, cada vez más subjetivizante, cabría interpretar las revelaciones y visiones religiosas que se registran en el siglo XVII en algunos indios⁽¹²⁾. Pero la subjetivización de lo religioso es mucho más apreciable en las memorias de un fraile nicaragüense. Fray Blas Hurtado y Plaza, del siglo XVIII. Es obvia en él la interiorización de todo lo que procede de la exterioridad y la total supremacía de aquélla sobre ésta⁽¹³⁾, hasta el punto de habernos dejado una imagen de sí que ya censores oficiales contemporáneos suyos juzgaban crédula hasta la ingenuidad y desaconsejable⁽¹⁴⁾. No extrañará, pues, verle advertir siempre a cuanta persona enferma o presa de inquietudes espirituales le demandaba que le rece los evangelios, que ante todo es necesario tener fe en la sanación por este medio⁽¹⁵⁾. Advertencia literalmente la misma que hoy escuchamos en entrevistas realizadas en sectores populares, y en Nicaragua más generalmente codificada en la expresión "la fe te valga".

Podríamos decir que a lo largo de la Colonia van apareciendo y manifestándose dos determinaciones u organizaciones estructurales a nivel de una misma visión

religiosa del mundo. La visión religiosa que responde al exterior de la persona, objetivada, construida a la imagen del cosmos, y una visión religiosa que responde más bien al interior, subjetivada, construida a imagen del cosmos del hombre o microcosmos!^^). La primera es más propia de la clase dominante, que participa en la "crisis", esto es, en las nuevas condiciones sociales de todo tipo, y que en los siglos XVI y XVII modifica todo el mundo occidental. Modificación que va a ser profundizada aún más por el fenómeno socio-cultural de la Ilustración, de ella participan también incluso aquellos españoles que llegan a las Indias y que, en expresión de un obispo en carta al rey en 1679, "en el primer arroyo que beben, e salvando tierras, allí vomitan lo cristiano"!^^). Un indicador bien gráfico de la separación de campos que comienza a darse en ellos, no sin conflictos sociales y morales. De ella participarán también, es nuestra hipótesis, aquel sector de entre los mulatos que ha logrado escalar la posición dominante. La segunda visión es propia de las clases subalternas, que lo único que conocen es el cosmos social y natural colonial donde viven.

Los cambios y variación que, a título indicativo, venimos de reseñar, van de la par con la necesidad de una economía más dinámica y activa, y por ello con una organización de la tierra y del trabajo más "libre" y flexible!^^). Las nuevas exigencias económicas, la existencia de un estrato social mayoritario "libre", los rasgos nuevos en la visión del mundo, todo ello hace posible que se esté en vísperas de una transformación social, política, económica y cultural.

2. VISION RELIGIOSA DEL MUNDO Y FORMACIÓN SOCIAL CAPITALISTA. PENETRACIÓN DEL CAPITALISMO AGRARIO.

Si como hemos visto, a la formación social precapitalista colonial le es inherente una visión central religiosa del mundo, ¿qué va a suceder con ésta cuando la sociedad nicaragüense se estructura en una nueva formación social, esta vez capitalista, aunque ello sea de la mano de un capitalismo agrario, y ello sea en forma dependiente e incompleta?

Según nuestra hipótesis, lo que caracteriza una formación social capitalista en cuanto a la imagen del mundo que demanda, es una visión racional, analítica e instrumental, en aplicación progresiva en todos los campos y dominios de la actividad humana. Lo que significa que la visión religiosa precedente pierde su carácter central, se pluraliza, pierde funciones sociales que antes desempeñaba en beneficio, por ejemplo, de la ciencia; y otras visiones, filosóficas en general, aparecen a su lado compartiendo la función antes monopólica de sentido y significación.

Pero una tal hipótesis, formulada ante todo con una finalidad heurística, sólo hace que expresar el comportamiento "clásico" o, mejor aún, "típico-ideal" de una visión del mundo que asume sus particularidades en las sociedades concretas, más aún en formaciones sociales como la nicaragüense de capitalismo dependiente e incompleto que son histórica y estructuralmente heterogéneas. Por ello hay que preguntarse si, en primer lugar, hay indicadores de que tal hipótesis se realiza en la formación capitalista nicaragüense. Y, en segundo lugar, cómo es que se realiza, qué particularidades asume. Para ello nos proponemos hacer el análisis que sigue en tres momentos: 1) la forma en que el capitalismo agrario

penetra en Nicaragua, 2) visiones del mundo que comporta, V 3) la visión del mundo en las clases subalternas.

2.1. PENETRACIÓN TARDÍA Y CONSERVADORA DEL CAPITALISMO AGRARIO: TRANSICIÓN SOCIAL.

Si bien la penetración del capitalismo agrario en Nicaragua presenta todas las características de una verdadera transición social, esto es, del paso radical de un tipo de formación social, precapitalista colonial, a otro, capitalista, este proceso conoce una particularidad que está a la base de no pocos de los comportamientos actuales y de estructuras recientes, comprendidas las visiones del mundo. Nos referimos a su carácter tardío en comparación con el mismo fenómeno en las otras repúblicas centroamericanas, y a la forma conservadora o limitadamente modernizante como asumió formas y estructuras sociales de la formación social precedente. En cuanto a las visiones del mundo ello va a traducirse en dos fenómenos principales: una dualidad de visiones ligada a una dualidad social, y la forma tardía en que los sectores populares, sobre todo rurales, incorporan una visión del mundo moderna.

2.1.1. *La Independencia: su alcance y sus limitaciones.*

Dos hitos importantes marcan la transición social de Nicaragua al capitalismo agrario: la Independencia de España, y la penetración propiamente tal del capitalismo con la introducción y expansión del cultivo del café en función de la exportación. La primera, que es ya en sí la expresión de un cierto desarrollo en la producción^(^@), crea las condiciones de la posibilidad del segundo. Pero ambas presentan particularidades propias.

En concreto, la Independencia va a significar la libertad de comercio, quebrando así el efecto paralizador y dependiente del monopolio comercial español; la libera-

ción económica de la población que permita una mayor capacidad de compra en ésta, mediante la supresión de la esclavitud, los llamados "repartimientos" y el tributo; la liberación de la tierra, mediante la limitación y distribución de la misma; la liberación social, mediante la supresión del sistema estamental; y como medio para alcanzar todo esto, la independencia política de España. Es un hecho que en Nicaragua, con la liberación de las entrabas coloniales, el comercio y la actividad agropecuaria comenzó a florecer.

Bien podría decirse que la independencia, en la medida que significa la ruptura y superación de estructuras coloniales, es un paso importante en la modernización de las sociedades centroamericanas, en el tránsito de éstas a formas capitalistas de organización y de producción. Y es exacto. Pero no es menos real la existencia, en el caso de las sociedades que nos ocupan, y más especialmente aún en el caso de la sociedad nicaragüense, de cuatro aspectos o factores que condicionan particularmente ese paso^{^^}.

En primer lugar, hay que tener presente el carácter particularmente dependiente y, por ello mismo atrasado de la estructura colonial nicaragüense. El desarrollo en Nicaragua de centros urbanos, la pronta formación de unidades productivas especializadas con la división social del trabajo que esta especialización conlleva, factores que formalmente tomados puede considerárselos como indicadores de un desarrollo interno, lo eran más bien de una dependencia externa. Durante la Colonia Nicaragua fue especializada en el abastecimiento de productos baratos en función de la metrópoli y en función de otros centros continentales, como Panamá, Perú, Guatemala. Su comercio fue radicalmente desigual, fruto de una dependencia, en absoluto de un mercado interior y de una sociedad de intercambio. No extraña, pues, si el siglo XVIII y buena parte del XIX se asientan sobre la estructura de la hacienda ganadera y de añil, y aquélla reviste características de subsistencia y autoconsumo

como las antiguas "chacras". Es con este atraso estructural que Nicaragua se hace presente a la cita de la independencia a la que su misma doble dependencia, de España y de Guatemala, la hace aspirar, no sin ciertas contradicciones. Resultado paradójico de ello, es que, al igual que en otras colonias americanas, es a partir precisamente de la Independencia que la estructura agraria colonial comienza a florecer. Libres de las entrañas coloniales, la actividad comercial como la agropecuaria inician su verdadero proceso de desarrollo.

De igual modo, y ésta constituye ya segunda particularidad a tener en cuenta, hay que señalar cómo un efecto inmediato de la supresión del "repartimiento" y de la esclavitud, así como la posibilidad nueva para los ladinos de acceso a la tierra, va a ser el regreso de estos sectores a una economía agraria de autoconsumo. La masa rural se hace campesina. Hacienda ganadera de un lado, y unidades de autoconsumo de otro, estructuran de manera bien típica la economía nicaragüense de este tiempo como una producción de tipo señorial de una parte, y agricultura cerealista de otra. Evidenciando esta estructura la escasa diversificación y la ausencia de un verdadero mercado interno.

En tercer lugar, a diferencia de otras provincias de la América española, en Centroamérica la independencia como movimiento social político ni adquirió la magnitud de una guerra de liberación que movilizará la gran mayoría de la población, ni la clase que hegemonizó la lucha, la clase de los propietarios criollos, mostró la cohesión y la iniciativa que manifestó en otras partes. Son las estructuras sociales atrasadas de Centroamérica y sus actores sociales, que adaptan la posibilidad de independencia a sus necesidades y conveniencias.

Contra la impresión general que puede tenerse, en la Capitanía General de Guatemala la independencia no fue un fenómeno en el que participara toda la población, sino determinadas clases sociales: propietarios criollos, clases

medias criollas y masa popular urbana. Aparte los altos funcionarios y los propietarios criollos progubernistas que se opondrán, las masas rurales (indios de comunidades, peones ladinos, esclavos de haciendas) no parecen participar en el movimiento pro independencia[®]. Los levantamientos violentos de parte de los indios que coinciden con los movimientos de independencia, presentan los mismos rasgos de los movimientos insurreccionales a lo largo de la Colonia. Tienen un carácter local, desvinculados unos de otros y su objetivo no es tanto suprimir el sistema como sus excesos.

Indiquemos de paso que esta dualización social se evidencia igualmente en una dualización cultural. El movimiento independentista, gestado y dirigido por propietarios criollos, es conducido por élites cultas, inspiradas en la ilustración francesa, en el pensamiento económico inglés de la época, y en la teoría política de los ideólogos de la independencia americana. A la masa popular se recurre en la medida en que se precisa su apoyo y movilización.

En cuarto y último lugar, la clase que hegemoniza el proceso de independencia en la Capitanía de Guatemala, la clase de los propietarios criollos, conoce una contradicción específica[®]: la existente entre el núcleo de los grandes comerciantes monopolistas guatemaltecos y los productores y comerciantes no monopolistas provincianos y guatemaltecos. Aquéllos, organizados en el "Consulado de Comercio", monopolizaban todo el comercio de la Capitanía con el exterior, apropiándose así del excedente que captaba la clase de propietarios criollos. Tal contradicción es la que impide a la clase hegemónica actuar como una sola fuerza social coherente, y explica sus alianzas y luchas intestinas a lo largo de más de treinta años. No otro es el contenido de las guerras civiles continuas entre conservadores y liberales, en Nicaragua.

Sin embargo en un punto las dos fracciones están de acuerdo: evitar reformas socioeconómicas que vayan más allá de romper el monopolio comercial español. Sus propuestas de suprimir los "repartimientos", y de limitar y distribuir la propiedad de la tierra, encaminadas a elevar la capacidad de compra de la población, se inscriben coherentemente en su proyecto. En todo momento se cuidarán de acceder a las demandas más radicales de las clases medias criollas, las más claras e independendistas, si así podemos hablar, y de la masa urbana, la fuerza social principal de los movimientos pro independencia. Y son precisamente los criollos propietarios monopolistas de Guatemala los que, en consenso con las autoridades españolas, firman el Acta de la Independencia, "para prevenir las consecuencias que serían temibles en el caso de que la proclamase de hecho el pueblo", conforma explicitaron en la misma Acta¹⁰⁰.

Los cuatro factores apuntados van a condicionar particularmente en Nicaragua el paso de una sociedad mercantil-colonial al capitalismo agrícola, tránsito del cual constituye un primer momento la Independencia. En buena parte las relaciones sociales de producción se mantienen intactas, incluso florecen unidades productivas típicas de la Colonia, la hacienda señorial y la "chacra". Y la sociedad se dualiza: de una parte la masa rural apegada a sus unidades de autoconsumo y de subsistencia, y de otra el incipiente desarrollo de una verdadera vida urbana, en la que se inscriben la mayor parte del resto de las clases sociales. Una agricultura señorial de exportación y de subsistencia complementarias prolongan en lo fundamental la estructura colonial en Nicaragua bastante más allá de la independencia.

2.1.2. Penetración del capitalismo agrario.

Es, tardíamente, con la introducción y expansión del cultivo del café, como producto para la exportación, que tiene lugar en Nicaragua la penetración del capitalismo agrario, o que Nicaragua entra en la forma capitalista de

producción, asumiendo, adaptando y transformando, según su lógica de sumisión al capital, las formas de producción heredadas de la Colonia. Es sobre la base del cultivo del café, orientado al mercado mundial, que se inicia la etapa de la modernización de la economía nicaragüense. Pero, igualmente aquí, este proceso se realiza en Nicaragua conforme a particularidades propias.

Además de tardío, se trata siempre de un capitalismo agrario, esto es, en Nicaragua la modernización capitalista comienza y transita por la agricultura agroexportadora, primero a impulsos del café, y a partir de 1950 del algodón. Es la introducción de estos dos productos, y el segundo en forma más modernizante que el primero, la que está a la base del proceso de expropiación de tierras y de descomposición del campesinado. Sin embargo, este proceso no ha sido nunca un transplante artificial. Obedeciendo desde su origen a una demanda exógena, ciertamente, y no a un desarrollo interno, que ha dado origen a una estructura de superposición de dos tipos de agricultura, una de exportación y otra de subsistencia, ha asumido una estructura semejante heredada de la colonia, así como una serie de relaciones de trabajo que se han traducido en otras tantas estructuras y relaciones precapitalistas o, mejor aún, subcapitalistas. Cuando se habla, pues, de modernización de la economía nicaragüense, lo que es cierto, hay que tener siempre en cuenta sus características propias.

Después de la Independencia (1821), por las contradicciones internas a su propia oligarquía señorial, Nicaragua conoce más de cuarenta años de continuas guerras civiles; entreveradas, por razones geopolíticas de país candidato a la construcción de un canal interoceánico, de frecuentes hostigamientos e intervenciones por parte de potencias extranjeras. En parte por esta situación política, Nicaragua sufre un gran retardo, en relación con los demás países centroamericanos, en la introducción del café, siendo el último país del istmo dedicado en extenso a este cultivo.

Las reformas afectando a la propiedad y tenencia de la tierra, ejidos, tierras comunales y de manos muertas, que en los demás países se aplicaron antes, aquí fueron retenidas. Igualmente sufrió retraso el desarrollo de la infraestructura adecuada. Esto es comprensible si se tiene en cuenta que es apenas en 1856, cuando el país viene de salir de una guerra nacional-centroamericana, que Nicaragua comienza a contar con el primer Estado como aparato propiamente endógeno¹⁰⁰. Es sólo a partir de entonces que lentamente se van poniendo las bases administrativas y de comunicación: caminos, diligencia, tren, telégrafo, educación, al servicio de la producción, comercio y desarrollo del país¹⁰¹.

En fin, en cuanto al cultivo del café, éste apenas comienza a ser cultivado en 1860, evolucionando hacia su consolidación en 1870, y conociendo la madurez de condiciones sólo a finales del siglo. Es con la llegada en 1893 de los liberales al poder que se consolida la estructura de exportación basada en el café. El período 1893-1909, conocido como de "reforma liberal", es el período en el que el capitalismo agrario se impone como forma de producción dominante¹⁰², modificando sustancialmente el uso y tenencia de la tierra, transformando verdaderamente las relaciones de producción, y transmitiendo sus necesidades e impulsos a todas las demás campos de la actividad humana. Ello significa que fue apenas en el último cuarto de siglo que comenzaron a darse las condiciones requeridas para una penetración en fuerza del capitalismo agrario.

Así, es sólo hasta 1877 que se procede a la expropiación en forma significativa de tierras de las comunidades indígenas, y de la capa muy importante de los poseedores precarios asentados en tierras nacionales. Es igualmente por entonces que se reimplanta el trabajo forzoso, desatando todo ello en el año 1881 la guerra de las comunidades indígenas contra el gobierno, a la sazón el gobierno de Joaquín Zavala. Pero hay que esperar aún al

período liberal que se inicia en 1893 para asistir a la abolición del sistema de manos muertas y a la puesta en venta de las tierras nacionales. Es, efectivamente, en la última década del siglo pasado y las primeras del presente que la descomposición del campesinado se acelera, para asalariarse totalmente o bien pasar a formas de asalariado marginal. Y es en este período que se afecta directamente el monopolio ideológico de la Iglesia, reinstaurando la separación legal entre la Iglesia y el Estado¹⁰³, la libertad de cultos y de enseñanza, la secularización de los cementerios y el matrimonio civil, y le arrebató a la Iglesia la propiedad o el control de capellanías y cofradías.

Buen indicador de esta penetración tardía del capitalismo es la tenencia de la tierra y la ocupación. Según el censo de 1867, más del 80% de la población adulta estaba ocupada en la agricultura de pequeña escala. Esto se confirma por la constatación que hace Paul Levy para 1870 en el sentido de que para entonces en Nicaragua no existe el peonaje¹⁰⁴. Lo que equivale a decir que predomina aún la producción agrícola de subsistencia o de autoconsumo. Puede verse otro signo de la penetración tardía del capitalismo en el retraso mismo de una monetarización nacional de la economía. En efecto, la moneda nacional aparece solo bien entrado el siglo XIX, utilizándose hasta entonces monedas de diferentes países, por lo demás de escasa circulación. Todavía durante todo el siglo XIX, hasta 1900, se constata la utilización del cacao como moneda¹⁰⁵. Sin embargo es el cultivo del café el que va proletarizando, expropiando tierra y liberando mano de obra, y así en 1950 ya se calcula en 111.000 el total de la población asalariada en la actividad agrícola, consecuencia en buena parte de la expansión y desarrollo de aquel cultivo.

Pero, como decíamos, ésta no es la sola característica de la penetración del capitalismo agrario en Nicaragua. Una estructura semejante de capitalismo conlleva la producción de formas "serviles" de trabajo. Como

vemos, en un principio no hay maro de obra libre, por otra parte hay toda una herencia de estructuras y actitudes señoriales y, como reverso de esta medalla, de estructuras de trabajo "servil". La introducción y desarrollo del capitalismo agrario va a utilizar y sacar ventaja de esta situación recreando y creando formas y medios de sometimiento del trabajo al capital. Son lo que conocemos como formas "serviles", que aparecen como formas precapitalistas de trabajo pero que en realidad constituyen formas subcapitalistas del mismo.

Tales formas son una constante en el capitalismo agrario nicaragüense, más especialmente desarrolladas por la producción cafetalera, que alcanzaron hasta a los subocupados de las villas y ciudades. Estas formas fueron desde la compulsión legal al trabajo hasta las múltiples formas asalariadas marginales, en las cuales el trabajo no origina un pago en dinero. En éstas entran todas las variedades de colonos, asentados, trabajadores serviles, precaristas. Los medios han sido igualmente variados. El establecimiento del trabajo forzoso, endeudamientos, adelantos de dinero, permiso de establecerse en la hacienda y de cierto uso de la tierra, son algunos de ellos.

Podría pensarse en explicar la persistencia de tales formas como un lastre heredado del paso colonial y post-independencia. Pero una tal explicación se revela radicalmente insuficiente. Porque lo que más llama la atención es el hecho del recrudescimiento y consolidación de estas formas de explotación subcapitalistas en la medida precisamente en que avanzan las formas capitalistas de producción. Lo cual pone al descubierto el comportamiento del capitalismo que nos ocupa, que se monta ventajosamente sobre la atraso de la estructura productiva preexistente y la recrea. Ello quiere decir que las explotaciones que se desarrollan como empresas capitalistas en aspectos como división técnica del trabajo, tecnificación del cultivo y otros, conservan en pleno siglo XX formas de trabajo y de explotación que

supuestamente la modernización capitalista habría de volver caducas. Todavía en la década de los 60 numerosas haciendas cafetaleras mantenían vigente el sistema de pagar en bonos. No es necesario subrayar que tal forma de proceder por parte de este capitalismo agrario es coherente con la lógica capitalista de la máxima tasa de ganancia al más bajo costo.

En fin, la penetración capitalista en el campo se va a acentuar con la extensión del cultivo del algodón en los años 50. El proceso de expropiación de la tierra y de proletarización de la mano de obra se agudiza a partir de entonces, y esta vez en la zona del Pacífico. Porque las tierras adecuadas para el cultivo del café y donde éste se desarrolla son las ubicadas en las sierras del centro y norte del país. Extensas zonas de agricultura minifundista fueron incorporadas a la producción algodonera terrateniente ordenada la exportación. Por sus características mismas, la explotación algodonera transformó en su momento las formas atrasadas de la explotación agrícola, y le dio a la zona del Pacífico una configuración capitalista moderna. Si para 1950, cuando apenas se inicia el cultivo algodonero de exportación, se calculaba en 111.000 el total de la población asalariada agrícola, se puede ver el progreso habido en la proletarización, cuando constata que ya para finales de la década el algodón demanda 180.000 obreros agrícolas estacionales. Se confirma así el carácter agrario del capitalismo nicaragüense. Para 1972 la clase obrera fabril de Managua, la ciudad más grande, contando únicamente los ocupados, no llegaría a 20.000 trabajadores"®.

Entre el cultivo del café -que para 1971 ocupa alrededor de 100.000 trabajadores agrícolas- y del algodón, ambos para la exportación, han transformado las estructuras en la tenencia de la tierra, mediante un proceso de expropiación que ha conocido diferentes mecanismos, y sometido en forma significativa el trabajo al capital, proletarizando los pequeños propietarios de antes.

Subrayemos, para terminar, el carácter estacional o temporal de la inmensa mayoría de estos trabajadores, en otros términos, que se trata de sectores en su mayoría no plenamente sometidos al capital, y por ello vinculados a otras formas productivas y de vida. Así, según el censo de 1963, los campesinos vinculados a diferentes formas de tenencia minifundiaria, eran más del 70 % de las explotaciones agrícolas registradas. Y aun por el tiempo en que se ven obligados a vender su fuerza de trabajo, lo hacen de una manera también tradicional y *capitalista*: con frecuencia, en los cortes de café y de algodón, es la familia entera la que como unidad participa conforme a prácticas que son de uso común tanto por parte de las familias como por partes de los patronos.

Por otra parte es este capitalismo agrario el que está la base de la diversificación económica en el comercio, industria y finanzas, y el que hace que se profundice cada vez más la diferencia y separación entre burguesía y proletariado, entre ciudad y el campo. La mecanización del cultivo del algodón expulsa cantidad de campesinos a la ciudad, que en el caso de Managua crece y se agiganta, como otras tantas capitales latinoamericanas, no en función de su desarrollo industrial, muy incipiente, sino de aquel fenómeno, y donde abriga otras tantas formas de subsistencia, de sumisión incompleta y parcial del trabajo al capital.

2.1.3. Revolución y naturaleza "semiproletaria" de la sociedad nicaragüense.

Pese al proceso acelerado de reestructuración de la fuerza de trabajo que Nicaragua conoce a partir de los años cincuenta, y que se traduce en una creciente proletarianización, al producirse la revolución sandinista (1979) la naturaleza de la sociedad nicaragüense es todavía predominantemente "semiproletaria". Y la revolución, por una serie de factores, frenando y trastocando aquel proceso, va a hacer que se acentúe aún más esta nota. En consecuencia, las clases subalternas, rurales y

urbanas, son, como decimos, predominantemente semi-proletarias y heterogéneas como estructura de fuerza de trabajo¹⁰⁴

A la base de esta estructura nada "clásica" está, como ya hemos visto, la transformación de la estructura secular de la economía nacional. Asociada a ella, la migración del campo a la ciudad, que va a hacer que en treinta años (1950-1980) el sector "informal"¹⁰⁵ de la PEA crezca seis veces más en la ciudad que en el campo, donde permanece casi estable (un cuarto del total de la PEA, y un 45% de la fuerza de trabajo agropecuario), pese a que la población total se ha más que duplicado. La revolución al afectar, como lo ha hecho, el funcionamiento del modelo capitalista, y garantizar un nivel mínimo de vida a toda la población, independientemente de su contribución a la producción, al realizar la reforma agraria, racionalizar la industria (por falta de divisas) y estimular de forma inflacionaria el pequeño comercio, ha frenado el proceso de proletarianización, y ha generado hasta cierto grado una desproletarianización de la fuerza de trabajo.

Por lo que respecta al campo, en 1984 se estima el empleo asalariado total en 49% de la fuerza de trabajo agropecuaria (unas 200 mil personas). Dentro de este total, un 37% son obreros permanentes (proletarios) y otro 56% son "semiproletarios", esto es, obreros estacionales con tierra o sin ella. Los campesinos propiamente tales (pequeños propietarios que ni compran ni venden fuerza de trabajo) representan un 22% de la fuerza de trabajo agropecuario, mientras el grupo de campesinos pobres, que eventualmente venden su fuerza de trabajo, constituyen el 23%. En otras palabras, a nivel nacional predominan los semiproletarios en la fuerza de trabajo, y el sector informal representa el 45% de la fuerza de trabajo agropecuario.

De América Central Nicaragua es el país más urbanizado y con mayor proporción de población en la ciudad

capital: casi un 45% de la población total de Nicaragua". En los seis primeros años de revolución el proceso migratorio del campo a la ciudad se ha acelerado. Y, ante la imposibilidad de absorber la nueva fuerza de trabajo en el sector productivo formal, aquélla entra a engrosar el sector servicios, y especialmente el sector informal. Ante el vacío dejado por la hegemonía capitalista, y la restricción de los salarios en el sector formal, el sector informal se revela como la alternativa más viable para la sobrevivencia familiar, y así se explica su florecimiento: entre 1980-1985, la PEA del sector informal urbano subió en un 66%, mientras que la PEA formal no-agropecuaria (industria fabril, construcción, energía, gobierno y banca, principalmente) decreció en 6%. Concretamente, el sector informal significa un 60% de la fuerza de trabajo urbano. Una nota importante a tener en cuenta es que la mayor parte de quienes trabajan en este sector son "subproletarios", esto es, trabajadores asalariados o con ínfimos medios de producción eventuales, sin organización sindical, cobertura de seguro social o estabilidad de empleo. El proletariado propiamente tal representa el 20% de la fuerza de trabajo urbano. No se puede decir por tanto, como advierte Fitzgerald, que la ciudad es "proletaria"; de hecho el campo lo es más.

El Estado, en el campo (14% de la fuerza de trabajo total y 26% del empleo del sector formal) y en la ciudad (25% de la fuerza de trabajo) es un empleador minoritario. Aunque en el empleo formal el Estado sí es predominante (71% de los empleados urbanos y el 58% de los obreros).

Por otra parte, la participación de la mujer en la fuerza de trabajo es bastante alta: 27% en el sector agropecuario y 41% en el sector no-agropecuario. En el campo trabajan destacadamente en los cortes de café, algodón, tabaco, en la ciudad en el sector terciario. De hecho, un 44% del sector informal urbano es femenino.

A los anteriores datos, ya de por sí elocuentes, en cuanto a la heterogeneidad social de las clases subalternas, hay que añadir otros que abundan aún más en este aspecto, y de particular peso en la sociedad nicaragüense. Así es fácil constatar que en la familia la mayoría de los miembros trabajan en diferentes formas o regímenes productivos. En Managua, como lo ha mostrado una investigación¹⁴, "no existen familias exclusivamente proletarias, ni familias de puros comerciantes o de puros artesanos. Lo que existen son complejas estrategias familiares de sobrevivencia, que reúnen bajo un mismo techo a diversos sectores e intereses sociales"¹⁵. De igual modo, durante el ciclo de reproducción, y de un año a otro, es frecuente que los miembros de una familia cambien de empleos, entrando y saliendo del empleo formal. Todo ello revela una sociedad, como decíamos, de naturaleza "semiproletaria". Este carácter no solamente se desprende de sus prácticas productivas y las marca, sino que marca igualmente sus demás prácticas sociales, comprendidas las culturales o simbólicas y los productos de éstas.

Es al interior de este capitalismo agrario, antes y después de la revolución sandinista, con sus características particulares que venimos de subrayar, retardado y deformado desde un comienzo, y ahora trastocado por la revolución, es al interior de las desestructuraciones y reestructuraciones que causa y de sus contradicciones donde tienen lugar las transformaciones de las representaciones, y dentro de éstas de las que conforman las imágenes o visiones del mundo, en quienes viven en esta formación social.

2.2. CAPITALISMO AGRARIO Y VISIONES DEL MUNDO.

Nuestra hipótesis de que, con la entrada de una sociedad en una formación social capitalista, la visión tradicional del mundo estalla en una pluralidad de visiones, se

"decentraliza" y pierde su pretensión a abarcar y comprender como fuente de conocimiento y explicación toda la realidad, se cumple en el caso de la penetración del capitalismo agrario en Nicaragua. Y ello a pesar de su ritmo retardatario y complejo ya subrayado, o mejor dicho, reflejándolo y constituyendo parte del mismo.

2.2.1. Pluralidad de visiones del mundo.

Así, lo primero que observamos es que la legitimación y conducción de los movimientos de independencia, así como de las reformas políticas y administrativas que les siguieron, son inseparables de las doctrinas de la Ilustración y del libre comercio, esto es, de la práctica de la razón crítica, que se erige autónoma frente a la religión y hace distinción y hasta separación de campos, actividades, instituciones y funciones. En la Ilustración francesa y en su revolución se inspiraban las élites cultas que condujeron esos movimientos y reformas", así como en el pensamiento económico inglés y en la teoría política de los ideólogos independentistas norteamericanos. ¿El clero independentista mismo no fundamentaba la independencia en la nueva visión laica de la soberanía del pueblo? Frente al clero realista que continúa a legitimar la monarquía con argumentos de naturaleza religiosa y que "sataniza" los levantamientos, el clero independentista, que participa en ellos, y legitima la independencia, utiliza para ello los planteamientos reivindicativos laicos de la revolución francesa y del liberalismo".

La pluralidad de visiones del mundo, así como la "descentralización" de la visión religiosa colonial, queda implicada igualmente en la función que con respecto a la religión cumplen las sucesivas Constituciones republicanas. El hecho mismo de que la religión pase a ser materia obligada de sancionamiento constitucional, indica la importancia social que se le reconoce, pero igualmente que ha dejado de ser la visión central dominante en la sociedad. Ahora no sólo puede haber y hay visiones de!

mundo concurrentes, religiosas y no religiosas -liberalismo, deísmo, libre pensamiento, teosofismo, etc.-, sino que la visión central y dominante es racional; en el caso de las Constituciones, de racionalidad jurídica. Los derechos sociales públicos de la religión como institución van a depender del reconocimiento constitucional.

Este hecho es afirmado incluso cuando la Constitución declare, como lo hace la de Cádiz (1812), vigente en la Independencia, que la religión católica es la "única verdadera"; o como decía la primera constitución que afectó a la América hispana, la Constitución de Bayona de 1808, firmada por el rey José Bonaparte, impuesto por Napoleón, que la religión católica en España y en todas sus posesiones "será la religión del Rey y no se permitirá ninguna otra". Un instrumento jurídico como el Concordato no hará más que reconocer y asegurar competencias en dominios comunes a dos campos y a dos instituciones diferentes, religión y política. Iglesia y Estado. El pluralismo no ya sólo de religiones sino de visiones del mundo, religiosas y no religiosas, es reconocido en las constituciones somocistas de 1939, 1950 y 1974, donde se garantiza "la libertad de conciencia".

2.2.2. Visión científica del mundo.

Por otro lado, la penetración del capitalismo agrario en Nicaragua comporta una visión científica y técnica de la naturaleza, racionalidad científico-técnica que se desarrolla cada día más y se extiende a todos los campos: administración estatal, comunicaciones, educación, agricultura. Son los gobiernos conservadores de Nicaragua los que durante el período conocido de los "treinta años conservadores" (1862-1892) iniciaron la construcción del Ferrocarril del Pacífico (1878), crearon la Escuela de Artes y Oficios en la ciudad de Managua y fincas modelos en agricultura; importaron animales de raza e introdujeron maquinaria agrícola e industrial. En 1875 ya había comunicación telegráfica entre los puertos de San

Juan del Sur y Puerto Corinto, y en 1879 Nicaragua quedaba conectada por telégrafo a Centroamérica. Se introduce moneda fraccionada y billetes para facilitar las transacciones. En 1877 se decreta la educación gratuita y obligatoria para los niños de cinco a catorce años de ambos sexos, y en 1879 se crean tres universidades, Managua, León y Granada con cuatro facultades cada una¹¹¹. Una consideración especial merecería el desarrollo de la imprenta y de la información pública tan vigiladas y controladas por los gobiernos¹¹².

Narrando estas obras y políticas un contemporáneo, continuamente vienen a su pluma las expresiones de "senda", "progreso", "civilización" y "cultura". Así sea a propósito del telégrafo, con el cual "el país comenzó a gozar entonces los beneficios de comunicarse instantáneamente con los medios inventados por la civilización moderna¹¹³", que del ferrocarril, obras que "impulsaban a Nicaragua por la senda del progreso y de la civilización¹¹⁴", que de los carruajes, "civilización que alboraba en el país como precursora de un progreso mayor¹¹⁵", que de la educación, calificada de "revolución social" y "luz que disipa la oscuridad¹¹⁶". Aunque quizás nada sea tan expresivo como el telegrama que envió el doctor Juárez al doctor Castillo, inaugurando el telégrafo: "La civilización es portentosa: ahora por telégrafo conversamos; yo, en tu casa; tú, en la mía"¹¹⁷.

Sin duda que la visión racional científica y técnica del mundo no se había iniciado en el último tercio del siglo pasado, sino mucho antes, permitiendo una visión autónoma, productiva, no ritualizada, de la naturaleza. La conciencia refleja, y por lo mismo distante, que se tiene de lo social y de sus transformaciones, presupone una conciencia refleja y una toma de distancia con respecto a la naturaleza. Pero con la introducción del capitalismo la ciencia y la técnica es una fuerza productiva más que se desarrolla sistemática e intensamente, comportando otros horizontes, transformando, como vemos, las expe-

riencias de espacio y de tiempo: "ahora... yo en tu casa, tú en la mía". Y la utopía intrahistórica que comienza a aparecer: lo conseguido es apenas un signo precursor, una senda o camino de progreso indefinido. La nueva racionalidad científica e instrumental trae consigo la utopía ideológica que la legitima por adelantado.

2.2.3. La religión como producción de sentido.

Las constataciones que hemos hecho más arriba evidencian que, en todo caso, al Estado como nueva forma de poder político y a sus funciones, no le es necesario ya más la reproducción de una visión central religiosa del mundo. El Estado no está bajo tutela de la Iglesia. La política ya no es orden sino poder. En las Constituciones liberales de 1893 y 1905, que responden al laicismo de tradición francesa revolucionaria, ni siquiera se hace mención de la religión. La relación de religión y Estado no se inscribe en la necesidad de una visión del mundo, como en la Colonia, sino en la racionalidad de las realidades morales, jurídicas y políticas. Ello supone la distinción de campos, jurídico-político y religioso, y el sometimiento de éste a aquéllos. Pero si la visión central religiosa del mundo ya no es necesaria al Estado, ¿qué pasará con ésta?

El nuevo marco racional, científico y moral-jurídico, connatural al capitalismo como forma de organización social dominante, transforma algunas de las funciones sociales de la visión religiosa del mundo. El carácter central de la visión religiosa no se puede seguir reproduciendo más, al menos en forma dominante, y desaparece. Se revela incompatible con los requerimientos de la nueva visión racional. Ello hace que la misma institución, antes especializada en la producción de una visión del mundo explicadora de la realidad -la Iglesia- ahora se considere a sí misma y se presente como una institución monopólica en la producción de sentido religioso¹¹⁸, en la vida, momentos y etapas importantes del individuo y

de la sociedad, y del sentido último. Esta función no es que sea totalmente nueva, pero sí con énfasis. Tanto más que la Iglesia sólo podrá contar consigo misma para realizar tal función, con sectores que se identifican con ella y con sectores, fuerzas e instituciones con los que puede hacer alianza. Han quedado muy atrás los tiempos en que la sociedad como un todo reproducía la visión religiosa del mundo, en que los gobernadores, por ejemplo, debían garantizar y supervisar la evangelización y la catequesis. Decididamente, la Iglesia constituye todavía un aparato importante complementario de la sociedad civil, pero ya no un aparato superpuesto al Estado como la fuente de su estructura ideológica.

Ello implica también que la Iglesia deja de tener el monopolio de la producción de sentido, pérdida que se manifiesta en su misma reivindicación. La Iglesia va a tratar de retardar lo más posible la consumación de este hecho, y una vez reconocido, va a tratar de reivindicar y detentar al menos el monopolio del control ideológico religioso. Muchas de las tensiones entre Iglesia y Estado, así como muchas de las actitudes de la Iglesia ante el protestantismo, el liberalismo y posiciones de pensamiento independiente, encuentran su fuente en esa reivindicación. Este monopolio, que no se puede confundir ya con la visión central religiosa del mundo, le da un gran poder en la sociedad civil y, por ello, en la sociedad política también. Porque, como aquí decimos, más allá de la producción de sentido religioso y último, el monopolio lo es también de control ideológico y de identidad social.

En la defensa y mantenimiento de tal monopolio la Iglesia se va a oponer a quienes lo amenazan y se va a aliar con quienes lo demandan y sostienen. Los primeros están del lado del desarrollo del capitalismo agrario, los segundos del lado de la reproducción de estructuras señoriales y precapitalistas. La Iglesia se vincula así más a los sectores identificados y pertenecientes a las formas precapitalistas de producción, oligarquía y burguesía

conservadora de una parte, y sectores populares de otra.

La introducción del capitalismo agrario en Nicaragua está a la base de dos funciones religiosas más: una función de identidad religiosa nacional o nacionalista, y una función ético-social. En efecto, al verse separada del Estado y circunscrita a ser un aparato más de la sociedad civil, la Iglesia va a hacer valer el aporte que la religión y la moral religiosa significan en la construcción de una identidad nacional, identificando para ello religión con patria y nación. Ello no sería posible sin el ascendente que tiene en las mayorías populares, ni sin la conveniencia para la burguesía agraria, y después comercial, industrial y financiera, de suavizar ideológicamente las contradicciones que genera el capitalismo y crear consenso en torno a su proyecto. La Iglesia, a cambio del reconocimiento de su rol eminente en la producción del sentido religioso y último, contribuirá eficientemente al fortalecimiento del consenso interclasista y nacional.

Pero, más se desarrolla el capitalismo y más patentes resultan las contradicciones sociales que genera, más se asiste a una demanda de sentido ético individual y social, privado y público, que resulta vital para los sectores sociales que las sufren. El consenso no se juega tanto a nivel de representaciones atemporales, sino de la función ética de las mismas. De ahí que aquéllas no cuenten tanto en sí mismas, sino como los presupuestos de criterios, juicios y comportamientos éticos. Es así que la Iglesia se especializa cada vez más en un mensaje religioso ético. La nueva sensibilidad religiosa, nacionalista y ética, pese a la ambigüedad que le es inherente, podría entrar un día en afinidad electiva con la lucha de Sandino por la dignidad nacional, apoyada en un liberalismo popular y nacionalista, y "la médula popular" que buscaba Carlos Fonseca Amador, denominador común de las diferentes visiones sociales y políticas que conformaban la sociedad nicaragüense.

Hasta aquí hemos bosquejado solamente la visión del mundo dominante en el capitalismo agrario, una visión progresivamente analítica, racional e instrumental, y su incidencia en la visión central religiosa del mundo dominante en la Colonia. Al decir dominante hablamos de la visión del mundo como forma cultural que corresponde a la forma dominante de producción capitalista, y que en principio pareciera corresponder más directamente a las clases dominantes. ¿Esta forma cultural habrá penetrado también las clases subalternas, urbanas y rurales durante la penetración del capitalismo agrario?

2.3. VISION RELIGIOSA DEL MUNDO Y CLASES SUBALTERNAS.

Por el momento, y sobre todo por lo que respecta al siglo pasado, no disponemos de tanta información sobre la visión religiosa del mundo en las clases subalternas y sus posibles transformaciones, como la que tenemos para las clases dominantes. Por ello nos limitamos a recoger una serie de indicios que nos permitan establecer una hipótesis.

La gran masa del pueblo en las provincias centroamericanas en el primer tercio del siglo pasado, aparece a los ojos de un traficante y viajero inglés. Orlando W. Roberts, mantenida en un estado de ignorancia bajo la influencia de la Iglesia. Situación que contrasta con un principio expresado ya en 1698 por el fundador de la Compañía Escocesa de Darién y que hace suyo: "proclamar la libertad de comercio y de religión a todas las naciones"¹⁰. De su viaje, preso, por el Río San Juan, Granada y León, nos dejó registradas algunas escenas religiosas que le llamaron especialmente la atención: el patrón y tripulación de un bote, "hombres bravos y robustos, descendientes de indios", que rezaban en alta voz y cantaban un himno a la Virgen antes del amanecer, y más aún al desatarse una tormenta; un grupo de indios marchando en procesión hacia una iglesia, siguiendo un

enorme crucifijo y una imagen de madera; y la reacción religiosa de la ciudad de Granada, poniendo velas, sacando imágenes y entonando el Miserere, ante lo que a él le pareció un simple temblor de tierra¹⁰.

Es la religiosidad de protección, que ritualiza y marca toda la vida, privada y pública, más especialmente las situaciones límite, que hemos visto en el siglo pasado. No hay motivo para que cambie, si tampoco se han registrado cambios significativos en las condiciones de vida. Lo cual es cierto a lo largo de todo el siglo, sobre todo para la masa rural. Las devociones populares se reproducen normalmente e incluso surgen con gran fuerza otras nuevas, y las fiestas patronales siguen en todo su esplendor, aunque ya en el último tercio del siglo, en 1871, se protestaba contra ellas con el argumento de que llegaban a paralizar la agricultura¹¹.

Por lo que respecta a la masa popular, todavía en gran parte ligada a formas precapitalistas de producción, y que sólo en una minoría comienza a verse llevada a formas subcapitalistas de vida, parece pertinente formular la hipótesis de que su visión del mundo no sólo sigue siendo religiosa sino, en una serie de dominios, central y axiológica. Será en la medida en que estas condiciones sociales cambian, a partir del último tercio del siglo pasado, con la afectación de las tierras ejidales, de las cofradías y capellanías por una parte, y el trabajo forzoso por otra, además de todos los cambios políticos, que también progresivamente la visión religiosa del mundo perderá su carácter central y explicativo de toda la realidad. El campo de lo político y de lo social se verá en principio separado de toda constricción religiosa. Hay una nueva racionalidad que se impone. La organización que los indios de Matagalpa se dieron en "la guerra de comunidades" de 1881, con aplicación de la justicia como la hacía el Estado, significa la apropiación de esa nueva racionalidad¹². A esta separación de campos contribuirán, con sus respectivos comportamientos, tanto el Estado como la Iglesia. De igual modo las fiestas

patronales y el culto en general no contarán en el futuro con la misma base económica comunitaria de antes, e irá pasando progresivamente a manos de notables, familias connotadas, grupos o sectores e individuos.

Otro tanto comenzará a registrarse en el plano de las relaciones a la naturaleza, si bien aquí de manera más lenta y parcial. La dependencia de la tierra, de las fuerzas de la naturaleza y de las enfermedades es familiar y grupalmente muy fuerte e induce al mantenimiento de representaciones y relaciones simbólicas existentes. Agencias muy importantes (familia, comunidad, Iglesia) aseguran dicha reproducción, mientras que las que podrían ser y son alternativas (escuela) tienen todavía poca incidencia en este campo. Pero es sintomático que ya en 1798, en Subtiava, para hacer frente a la plaga del chapulín, azote temible para las cosechas, los hombres excaven zanjas para enterrar chapulines y huevos, y mediante esta técnica racional luchar contra su reproducción[^]; y que en 1780 en Managua un sacerdote haga experimentos exitosos para exterminar las plagas de moscas que se producen en la industria del añip[^]. Progresivamente los fenómenos naturales comienzan a ser analizados y tratados de otra manera, y ciertamente también por parte de los sectores populares.

Pero no hay que olvidar que estas transformaciones se sitúan en el marco de una transición social. Ahora bien, si la propia transición económica, como lo hemos visto, no es lineal ni simple, menos lo será aún la transición cultural, que si bien forma parte de ella, en muchos de sus aspectos y códigos instituidos es relativamente autónoma. El paso en los sectores ligados a formas pre-capitalistas y subcapitalistas de una visión del mundo a otra será complejo y heterogéneo, reflejándose esto en la lógica, elementos y secuencias que integran la visión del mundo en transición^{^^}.

El signo más patente de lo que acabamos de decir es la diferenciación creciente que, en términos generales, se

puede percibir en este tiempo entre cultura de la burguesía y cultura de las clases populares, entre la cultura de la ciudad y la cultura del campo. Estas serán vistas como "gentes sencillas", "inditos"^{***}. Expresiones que, aparte la carga ideológica que llevan, traducen sin duda alguna una dualización cultural que hay que tener en cuenta: la que se da entre las clases dominantes y las clases subalternas. La Iglesia, concentrando desde hace un tiempo sus recursos institucionales, religiosos y educativos, en las clases medias urbanas^{^^}, contribuyó a doblar la dualización cultural de una dualización religiosa. De tal modo que en el imaginario social, y en el análisis, las clases subalternas aparecen como portadoras de una visión tradicional religiosa del mundo. Nuestra hipótesis es que tal ya no es la caso actual, y que con la agudización de la penetración capitalista, sobre todo a partir de los años 50, sectores de las clases subalternas se están apropiando y produciendo una visión racional y analítica del mundo, que bien puede tener una referencia religiosa, pero que no constituye ya una visión central religiosa del mundo.

Al comenzar el capítulo nos habíamos propuesto dos objetivos: verificar nuestra hipótesis general, según la cual hay una correspondencia entre paradigma de visión del mundo y formación social, y mostrar las condiciones histórico-sociales que condicionaron la producción por parte de las clases subalternas de representaciones sociales que en parte se siguen reproduciendo todavía en la actualidad. Creemos haberlo logrado mostrando los tres grandes paradigmas de visión del mundo que se han sucedido: visión mítica, visión central religiosa y visión analítica-racional, y las condiciones sociales en que se producen: formación social "primitiva" compleja, formación social mercantil simple, y formación social capitalista. Es en la heterogeneidad de formas sociales de vida de esta última, donde se producen y reproducen los paradigmas y tipos de visiones del mundo que a continuación vamos a descubrir.

NOTAS:

1. Nosotros tomamos aquí la categoría "transición" en el sentido fuerte utilizado por GODELIER: "fase muy particular de la evolución de una sociedad, en la que ésta encuentra cada vez más dificultades (internas y/o externas) para reproducir el sistema económico y social sobre el que se funda, y comienza a ceder lugar, más o menos rápidamente y más o menos violentamente, a otro sistema (o a varios) que finalmente reemplazan aquél para ser la forma general de las nuevas relaciones entre los individuos que componen esta sociedad, así como la de sus nuevas condiciones de existencia". Maurice GODELIER, *D'unmode de production à l'autre: théorie de la transition*, **Recherches Sociologiques**, vol. XII, 2(1981), 161-162. Y hablaremos de transición cultural como parte de la transición social.
2. Tzvetan TODOROV en su obra. *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, París, 1982 analiza este hecho passim, así como sus implicaciones.
3. Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Seuil, París, 1988, pp. 6 y 180; Serge GRUZINSKI, *La guerra des Images. De Christophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*, Fayard, París, 1990.
4. Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, op. cit. p. 113.
5. En la Nicaragua prehispánica y colonial se distinguen claramente dos zonas geográficas e indígenas, la zona del Pacífico, la más fértil y poblada, y la zona del Este. Los pobladores de la primera proceden del norte y, en general, son de cultura náhuatl, los de la segunda parecen emparentados con las culturas sudamericanas. En vísperas de la llegada de los españoles, Nicaragua era un país frontera entre dos culturas: de la mesoamericana al norte, y de las sudamericanas al sur. La diferenciación, con sus características respectivas, del Pacífico y del Este, permanecerá durante toda la Colonia, e incluso en nuestros días. Ver. Germán ROMERO VARGAS, *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII*, Edit. Vanguardia, Managua 1987, pp. 27-42. Para una visión

histórica panorámica de Nicaragua, desde la conquista hasta su constitución como estado independiente, ver. Jaime INCER, **Nicaragua: Viajes. Rutas y Encuentros 1502-1838**, Libro Libre, San José.C.R., 1990. Esta obra es especialmente rica por su información y porque hace referencia a las fuentes históricas primarias para todo el período estudiado, y que han sido editadas.

6. Gonzalo FERNANDEZ DE OVIEDO, aunque conoce los maribios, en general distingue tres grupos principales: nicaraguas, chorotegas y chontales. Ver: FPCBA, **Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo**. Serie Cronistas, n°.3, Managua, 1976, p. 302. La constatación de la existencia de diferentes grupos lingüísticos es un hecho en todos los cronistas del siglo XVI.
7. FERNANDEZ DE OVIEDO subraya siempre que tiene ocasión para ello que la lengua que se habla en Nicaragua y en la Nueva España es la misma (FPCBA, **Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo**, pp. 294, 302). Este hecho, así como el nivel de desarrollo alcanzado por los grupos de Nicaragua, le lleva a formular la hipótesis, a propósito de la creencia en el retorno del dios-personaje Quetzalcoatl o, como él dice, Orchiboios, de que "los antecesores de Monteguma son de la misma costa del Sur de Nicaragua". *Ibidem*, pp. 272-273. Pero sucede al contrario, son los antecesores de algunos grupos de indios de Nicaragua los que provienen de México. Ver FPCBA, **Nicaragua en los cronistas de India, Siglo XVI: Toribio de Benavente "Motolinia"**. Serie Cronistas n°. 1, Managua 1975, p. 100; FPCBA, **Nicaragua en los Cronistas de Indias, siglos XVII y XVIII: Juan de Torquemada**. Serie Cronistas, n°.2, Managua 1975, pp. 196-197 y 107-108.
8. El testimonio de los cronistas sobre la fertilidad de las tierras de Nicaragua en general es unánime. Así, FERNANDEZ DE OVIEDO, Pascual de ANDAGOYA, Bartolomé de LAS CASAS, Girolano BENZONI. Es este último quien nos informa de que "los españoles... por la abundancia de todo cuanto encontraron la llamaron el Paraíso de Mahoma". Ver: FPCBA, **Nicaragua en los cronistas de Indias, siglo XVI: Girolano Benzoni**. Serie Cronistas n°. 1, p. 133. Por lo demás, es bien posible, como denuncia Jaime WHEELLOCK, que esta idea de fertilidad tan repetida sea también la expresión de una tendencia mixtificadora. Ver su obra. **Raíces indígenas de la lucha anticolonialista en Nicaragua**, Siglo XXI, 5a. ed., México 1984, p. 49.

9. FERNANDEZ DE OVIEDO, para quien "serian la misma gente' que los de la Nueva España, además de la lengua encuentra una razón persuasiva para ello: "porque también son modernos". Ver: FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: *Oviedo*, p.277.
10. La mejor fuente de información sobre las sociedades precolombinas en Nicaragua, o "provincias", como él suele llamar, es la *Histeria General y Natural de las Indias del capitán Gonzalo FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDES*. Ver: FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: *Oviedo*. Serie Cronistas ^".3. Se puede ver una apretada síntesis en Javier GARCÍA BRESO, *Los nicaraos: una sociedad en ios umbrales del Estado*, Encuentro, 30, enero-abril 1987, 9-20. En términos de la teoría que adopta, GARCÍA BRESO prefiere definir esta sociedad como "jefatura máxima", en el sentido que como sistema social estaría próximo a ser un Estado, pero sin llegar todavía a serlo. Tendría todo para ello menos la existencia de un aparato represivo basado en la fuerza física. Aunque la existencia de escoltas permanentes al servicio de la nobleza y del cacique le lleva a reconocer que presentaba ya las bases para instituir esa fuerza.
11. "Y allí en Nicaragua hay mas cuidado en esto de la agricultura que en parte de quantas yo he estado en las Indias" (FPCBA.Nicaragua en los cronistas de Indias: *Oviedo*, pp. 49-50). La agricultura ya existía en la isla de Ometepe hacia 1.500 a. C. Ver: Germán ROMERO VARGAS, *Las estructutras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII*, Edit. Vanguardia, Managua 1987, p. 33.
12. FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: *Oviedo*, pp. 65-68.
13. La diferenciación en clases, productiva, controladora y dominante, así como su aplicación a este caso, las tomamos de GARCÍA BRESO, op. cit., pp.15-18.
14. Para lo que respecta a las características del modo de producción tributario, así como al paso de sociedades de parentesco a sociedades tributarias, ver Francois HOUTART, *Religión y modos de producción precapitalistas*, lépala Editor., Madrid 1989, pp. 62 y ss. Para lo que concierne a este tipo de sociedades en Centroamérica, ver de la misma obra el Cap. V, *La*

religión como sistema de representaciones en la América Central, pp. 163-174.

15. Javier GARCÍA BRESO, op. cit., p. 11. La creencia del doble animal del hombre fue común en los mayas, y lo sigue siendo aún en algunos de sus grupos descendientes, ver: Henri FAVRE, *Mythes et croyances des mayas*, en André AKOUN (dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, Lidis-Brepols, París, 1985, p. 337-338.
16. FERNANDEZ DE OVIEDO señala que "é cada capique o señor tiene su marca o manera de esta pintura, con que su gente anda señalada" (FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: *Oviedo*, p.309). En sus observaciones con frecuencia distingue entre "templos principales" o "mezquitas" y templos "comunes" u "oratorios"! p.330). Los templos principales los ubica en las plazas, donde hay también "un montón de tierra grande de gradas", esto es, la pirámide donde se llevaban a cabo los sacrificios humanos! pp.169-170). En las propias casas habría "ydolos" a los que se les pide buena dicha y salud! p.337). Es, igualmente, en las casas donde se conserva la sangre del venado degollado. Secada y envuelta en unas mantas, es puesta en una cesta colgada en la casa, y es tenida por divinidad !p.349). En fin, registra que los indios de Nicaragua acostumbraban a tener varios árboles de ceiba en los mercados o "tiánguez, según él, para hacer sombra!pp.83-84), cuando bien puede tratarse de restos de la función totémica que pudo tener en el pasado. Al menos, en los mayas era el árbol totémico (Henri FAVRE, *Mythes et croyances des mayas*, en André AKOUN, *Mythes et croyances du monde antigüe*, Lidis-Brepols, Paris 1985, 334). La canasta conteniendo la sangre seca y envuelta del venado no puede menos de recordar las canastitas domésticas en las que indígenas de algunas regiones de México conservaban una serie de pequeños objetos, que para ellos eran sagrados, y servían a sellar la alianza con el dios tutelar (Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire*, Gailimard, París, 1988, pp. 198-199); y los "paquetes" relicarios, conteniendo representaciones de los dioses, y que en la época de migración transportaban a su espalda los sacerdotes que guiaban la peregrinación (André DUVERGER, *Le Mexique central: passé précolombien*, en André AKOUN, op., cit.,p.388). En fin, lo importante de recordar estas manifestaciones es que son otros tantos elementos de una religión familiar y ciánica.

17. FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Iridias, siglos XVII y XVIII: *Juan de Torquemada*, p. 108.
18. FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: *Juan de Torquemada*. p. 109; Javier GARCÍA BRESO, Op. cit, p.13.
19. Nos referimos a los interrogatorios transmitidos por FERNANDEZ DE OVIEDO en su obra *Historia General y Natural de las Indias* (FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: *Oviedo*, pp. 310-353), que realizara este fraile por encargo de Pedrerías Dávila. El objetivo de los mismos era, según FERNANDEZ DE OVIEDO, verificar el desconocimiento del cristianismo en tantos indígenas supuestamente cristianos, puesto que habfan'slido bautizados. Edgar ZUÑIGA dice que Fray Francisco de Bobadilla había recibido nombramiento de Provisor Eclesiástico, y que fue en calidad de tal que realizó tal encuesta y la firmó en 1578(*Historia Eclesiástica de Nicaragua*, Edit. Unión Cardoza y Cfa., Managua 1981, pp.49-50). Es obvio que este material está lejos de constituir una transcripción literal, aunque pretenda guardar la forma. Es más, da la impresión de que FERNANDEZ DE OVIEDO aprovecha el interrogatorio para exponer su conocimiento de la religión de los nicaraos. Con todo, los interrogatorios constituyen un documento muy valioso para nosotros, porque, transmitiéndonos representaciones y prácticas de la religión de los nicaraos, y ello a través de la propia visión religiosa hispánica y en confrontamiento con ella, es el contraste de las dos visiones del mundo lo que nos ofrece. Un ejemplo de la visión dada del otro a través de la propia. Tampoco era fácil en aquella época proceder de otra manera. Es toda la tesis de la excelente obra *La conquête de l'Amérique de Tzvetan TODOROV*, que lleva precisamente por subtítulo *La question de l'autre*, Seuil, París 1982.
20. Aunque se les califique de creadores no lo son en el sentido cristiano, esto es, no se está suponiendo un acto creador absolutamente originante. Categorías inexistentes en un pensamiento mítico. Se trata mas bien de dioses originantes y "cosmizantes" del universo. Para una síntesis de los dioses de los nicaraos, ver *Religión de los nicaraos*, páginas tomadas de la obra del mismo título de Miguel LEÓN PORTILLA (U.N.A.M, México,D.F., 1972), en David LUNA DESOLA, *Antropología centroamericana*. (*Antología*), EDUCA, Centroamérica, 2a ed. 1982, pp. 255-268.

21. "*Nuestros padres son aquellos teotes*". "...é nuestros dioses Tamagastad é Cipavottal, los cuales quando vamos digen: "*Ya vienen mis hijos*" (OVIEDO, Op. cit, pp. 314 y 335).
22. "...é pedimos a nuestros dioses que nos den salud quando estamos enfermos, é que nos den agua quando no llueve, porque somos pobres é se nos secan las tierras é no dan fruto"(FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: *Oviedo*, p. 330).
23. FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: *Oviedo*, pp.316, 333, 334.
24. "Esto que has dicho, sabenlo todos los indios?.- Sabenlo los padres de las casas de oración o templos que tenemos, é todos los caciques" (FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: *Oviedo*, p. 314). Como es obvio en toda sociedad, y máxime si ésta es compleja, esto es, tiene cuerpos de especialistas, sus miembros no tienen igualmente acceso a los mismos niveles de conocimientos, ni poseen todos los conocimientos del nivel al que de por sí tienen acceso. En este sentido de nuevo los interrogatorios de fray Francisco de Bobadilla, con sus "no sé" y sus diferencias en las respuestas, muestran, sin pretenderlo, un caso valioso de la complejidad social del saber. Es un punto éste en el que el material referido, pese a las deformaciones que sufre, sí merece una confianza en lo básico.
25. Para una ampliación de la naturaleza, mecanismos e implicaciones a nivel de las representaciones, del pensamiento mítico, remitimos a las pistas típico-ideales esbozadas por Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, París 1985, pp. 9-25. Para el contraste de la religión articulada según el pensamiento mítico y la articulada sobre el principio de la transcendencia, creación y encarnación, como la cristiana, y sobre los factores sociales que permitieron el paso de una a la otra, ver Marcel GAUCHET, Op. cit., *Première partie: Les métamorphoses du divin. Origine, sens et devenir du religieux*, pp. 9-130.
26. Para Marcel GAUCHET la reproducción milenaria del pensamiento mítico o "religión primera", más allá de desarrollos técnicos y de fuerzas productivas como significó la "revolución del

neolítico" por ejemplo, se explica por esta función social. En otras palabras, es efecto y causa de un determinado tipo de organización social. Incluso él habla de **choix** (Op. cit., p. 20). Sin desconocer que entre relaciones sociales y desarrollo de fuerzas productivas hay una relación dialéctica, nosotros también creemos que el tipo de relaciones en que se organiza una sociedad, es un factor determinante. Por otra parte, además de permitir dar mejor cuenta de las visiones del mundo y de sus transformaciones, la valoración de dicho factor social impide más fácilmente caer en posturas "productivistas", a las que parece ser congénito un evolucionismo latente.

27. FERNANDEZ DE OVIEDO cuenta cómo el conquistador Gil González enterró cautelosamente un caballo que se le murió, "porque los indios no lo viesan y supiesen que los caballos eran mortales" (FPCBA, **Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo**, p. 190).
28. FPCBA, **Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo**, pp. 444-445. El franciscano Fray Antonio de Ciudad Real, pasando por El Viejo, en el año 1586, recogerá en su *Relación* dos tradiciones existentes en torno al nombre de la ciudad. Según una de ellas éste tiene su origen en un pobre viejo indio que fue desollado en la cara con la intención de espantar a los españoles que entraban en la ciudad. Ver su *Relación breve y verdadera en Nicaragua en los cronistas de Indias, siglo XVI; Antonio de Ciudad Real*, p. 148. Y Juan de TORQUEMADA en su **Monarquía Indiana** y hablando de Nicaragua menciona Quezalutia, "provincia que los españoles llaman los Desollados", **Nicaragua en los cronistas de India, siglos XVII y XVIII: Juan de Torquemada**, p. 101.
29. Se trata del rito dedicado al dios Xipe Totee, "nuestro señor el desollado", bien conocida en la religión azteca. En la mitad del siglo XV se le dedica una de las más grandes fiestas mexicanas, la fiesta de Tlacaxipeualiztli. Durante la misma se realizaba una escaramuza ritual, oponiéndose dos bandas rivales, de un lado guerreros audaces y temerarios, y de otra jóvenes devotos o penitentes, que aún estaban en una fase de formación militar. Estos luchaban revestidos con la piel de los que acababan de ser sacrificados. También se sabe que los enfermos de los ojos solían hacer promesas a Xipe Totee de llevar la piel de un sacrificio durante veinte días para recobrar la salud.

Ver: Christian DUVERGER, *Le Mexique central: passéprécolombien*, en André AKOUN (dir.), **Mythes et croyances du monde entier**, lidis-Brepols, Paris 1985, 310. Por otra parte no es extraño que este culto sea conocido en la región de León, ya que en la misma hay muchas personas que padecen de la vista. "Porque ocurre una particularidad que yo noté mucho, dice FERNANDEZ DE OVIEDO, y es que en aquella ciudad de León é por allí hay mas indios tuertos que en toda la tierra é gobernación restante de Nicaragua: y es la causa el continuo polvo, que allí es muy cotidiano" (FPCBA, **Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo**, p. 371).

30. "Vivir la historia como un rito -dice Octavio Paz- es nuestra manera de asumirla; si para los españoles la Conquista fue una **hazaña**, para los indios fue un **rito**, la representación humana de una catástrofe cósmica". *Postdata*, en *El Laberinto de la soledad*. *Postdata*. Vuelta a *El Laberinto de la soledad*, F.C.E., 1981, p.277. Octavio Paz ha descrito y caracterizado antropológicamente y sociológicamente bien, además de hacerlo con una gran elegancia literaria, las diferentes formaciones sociales mexicanas. La lectura de su obra de crítica social, política y psicológica, como él la define, es tanto más útil cuanto que las cuestiones que él se plantea sobre México -¿quién, qué y cómo somos?- son cuestiones sobre América Latina.
31. En un primer momento, frente a la Conquista, la reacción, como las representaciones, no podía ser otra que mítico-religiosa. Además del caso referido -ya conocemos la creencia de que los caballos serían inmortales-, los españoles montados sobre ellos serían dioses, y Hernán Cortés podría ser el dios Quetzalcoatl.
32. Creemos aplicable a las sociedades prehispánicas nicaragüenses el criterio que Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, Op. cit., p. 195) establecen hablando de las sociedades mexicanas e incaicas, en el sentido de que "las distancias que separan a conquistadores de indios deben ser entendidas en términos de incompatibilidades entre sociedades igualmente complejas", tomando el "igualmente" como una acentuación de la complejidad y no como una precisión del grado de la misma.
33. Enrique DUSSEL, **Historia General de la Iglesia en América Latina, T. 1/1, Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina**, Cehila/Edic. Sigüeme, 1983, p. 137-138.

34. Tzuetan TODOROV, *Le croisement des cultures* Sr Communications, 43(1986), p.17. De Fierre CHAUNU es la expresión bien acertada de "guerra de mundos", para expresar lo que tal enfrentamiento y destrucción significó. Citado por Germán ROMERO VARGAS, **Las estructuras sociales de Nicaragua** en el siglo XVIII, Edit. Vanguardia, Managua 1987, p. 25.
35. A este respecto no creemos que Enrique DUSSEL llegue a dar bien cuenta de este fenómeno. En **Historia General de la Iglesia en América Latina, T. 1/1, Introducción General**, Cehiia-Edic. Sigüeme, Salamanca 1983, dedica todo un parágrafo a la "Visión del mundo india contra visión del mundo hispánica"(pp. 338-3391, y en él, así como en el parágrafo anterior, "Situación trágica del "encuentro"(pp. 337-3381, manifiesta estar bien claro de lo que ese choque significa: "En este nivel ideológico la desorganización del "mundo" indio es total" [p.338), "la comprensión de la vida prehispánica ha sido pulverizada" (p.339). Sin embargo, reiteradamente hablará de "choque instrumental" (pp. 223), entendiéndolo en el sentido propio de dominio de técnicas, de "choque entre totalidades histórico-concretas en el nivel de los instrumentos productivos"(p.227), de "superioridad tecnológica" por parte de los españoles (p.225). Ciertamente que no es éste el único aspecto tomado en cuenta por el crítico y perspicaz historiador, como hemos visto, pero sí es el mas privilegiado, y ello le lleva a ubicarse en una perspectiva un tanto lineal. En última instancia, entre ambos tipos de sociedad que chocan la diferencia sería de grados. El choque fue mucho más que eso.
36. Serge GRUZINSKI, **La colonisation de rimaignaire**, p. 195.
37. Testimonios transmitidos por FERNANDEZ DE OVIEDO hacen pensar como posible que los dioses no hablaban ya desde tiempo antes de la llegada de los españoles. Así, "nuestros antepassados dixeron que solian venir é que hablaban con ellos mucho tiempo ha; pero ya no vienen" (**FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo**, p. 320). "Mucho tiempo ha que nuestros dioses no vienen ni les hablan; pero antes lo solian hacer, según nuestros antepassados nos dixeron"(p. 321). Sin embargo es claro que como efecto desestructurante es vinculado directamente a la llegada de los españoles. "No sé donde están; mas cuando los aviamos menester para la guerra, é antes que vosotros los chhpstianos viniéssedes a ella, llamábamolos

- nosotros a que nos ayudasen, dándoles voces hasta el cielo" (p. 320). "E que después que los chripstianos avian ydo a aquella tierra, no queria salir la vieja a dar audiencia a los indios sino de tarde en tarde o quassi nunca, é que les degia que los chripstianos eran malos é que hasta que se fuessen é los echassen de la tierra, no queria verse con los indios, como solia"(p. 392).
38. "Los españoles derriban las estatuas de los dioses, destruyen los templos, queman los códices y aniquilan a la casta sacerdotal. Es como si hubieran quitado los ojos, los oídos, el alma y la memoria al pueblo indígena" (Octavio PAZ, *Vuelta a El Laberinto de la soledad*, en op. cit, p. 324). Y en otro lugar, "La conquista de México sería inexplicable sin la traición de los dioses, que reniegan de su pueblo" (*El Laberinto de la soledad*, op. cit., p. 58).
39. Michel BEAUD, **Histoire du capitalisme. De 1500 á nos jours**, Seuil, París 1981, 15-56.
40. Según Enrique DUSSEL, en la sociedad hispánica la alta nobleza se reducía a tres o cuatro docenas de linajes (unas 300 familias). Magnates y altas dignidades eclesiásticas no llegaban al 1 %; hay que decir otro tanto de la nobleza militar y la aristocracia urbana. Las "clases medias" se repartían así: eclesiásticos 1 %, ciudadanos de importancia 2,3%, pequeños propietarios ricos menos del 1%. Los artesanos, menestrales, orfebres urbanos un 12%. Los campesinos o trabajadores del campo un 82,3%. (**Historia General de la Iglesia en América Latina, T. 1/1 Introducción General**, Cehila-Ediciones Sigüeme, Salamanca 1983, p. 19. Ver todo el parágrafo "El siglo XV de los Reyes Católicos", pp. 196-199.
41. Por lo que se refiere al **Requerimiento** que hiciera conocer el conquistador Gil González al cacique Nicarao, ver: **FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo**, pp. 167-168. Se puede ver otra formulación parecida en Enrique DUSSEL, Op. cit., p. 337. Una formulación más extensa y expresiva es la reportada por el cronista Antonio HERRERA, a propósito del conquistador Alonso de OJEDA, en su Historia general de los hechos de los castellanos, citado por Edward IRVING en su Prefacio a la obra de Orlando W. ROBERTS, Narración de los viajes y excursiones en la costa oriental y en el interior de **Centroamérica 1827** (trad. de Orlando CUADRA DOWNING),

- Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Managua 1978, *ApéndrcBr* pp. 155-155. Sobre el Requerimiento como justificación de la conquista y expresión de la desigualdad indios/españoles, ver Tzvetan TODOROV, *La conquSte de TAmérique*, pp. 152-154.
42. De nuevo remitimos aquí a la caracterización que de la religión universal, y, más específicamente aún, de la religión cristiana, como contrapuesta a la religión primera o mítica, hace Marcel GAUCHET, *Op. cit.*, toda la Primera Parte, pp. 9-130.
43. Tzvetan Todorov y Serge Gruzínski abordan frecuentemente, en sus obras ya citadas, la diferencia radical y el choque entre la concepción del tiempo de aztecas y mayas y la concepción cristiana. Sobre la concepción medieval europea del tiempo, y la manera de relacionarse en ella lo visible e invisible, cf. Krzysztof POMIAN, *L'ordre du temps*, Gallimard, París, 1984, pp. 233-252.
44. Ello no quiere decir que en la visión cristiana no coexistan elementos míticos y prácticas mágicas. En la obra tan citada de FERNANDEZ DE OVIEDO, por ejemplo, se pueden ver buenos y frecuentes ejemplos de concepciones míticas y mágicas. Tal el miedo que experimentaron los españoles en vísperas del encuentro con Nicarao al quemarse tres de ellos con pólvora e interpretarlo como un mal augurio (FPCBA, *Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo*, pp. 168-169), o la actitud propia de FERNANDEZ DE OVIEDO que le lleva a ver un castigo fulminante de Dios en la muerte instantánea que tuvo cierto caballero español en León por haber alabado a Mahoma frente a unas señoras en un juego de cañas (p. 1431). El mismo cronista nos refleja una concepción mágica de la muerte como castigo cuando pasa revista al comportamiento de muchos capitanes de su tiempo (pp. 205-231). Los cronistas e historiadores que se referirán al asentamiento de la primera ciudad de León, van a vincular mágicamente su decadencia y abandono a un castigo divino por el asesinato de su obispo a manos de los Contreras (ver, p. ej., Antonio VAZQUEZ DE ESPINOSA, *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales*, en *Nicaragua en los cronistas de Indias*, siglos XVII y XVIII: *Antonio Vázquez de Espinosa*, p. 191). Pero, sin ignorar la persistencia y reproducción de elementos míticos y mágicos precristianos, los señalados se enmarcan en la nueva visión central religiosa del mundo.
45. *Op. cit.*, pp. 32-41.
46. Tzvetan TODOROV, *Op. cit.*, p. 125.; Gustavo GUTIÉRREZ, *Dios o el oro en las Indias*. Siglo XVI, Instituto Bartolomé de Las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones (CEPI, Lima 1989, p. 173.
47. Título del cap. IV de la obra citada de Marcel GAUCHET, pp. 81-130.
48. *Op. cit.*, pp. 137-138, 232.
49. Tomamos la expresión encomillada de Serge GRUZINSKI, *La colonization de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIé-XVIIIé siècle*. Gallimard, París 1988.
50. Expansión y desarrollo del nuevo modelo de sociedad no significa total pasividad india y ausencia de resistencias y de luchas. Ver a este respecto, Jaime WHEELLOCK ROMÁN, **Rafees imMge-nas de la lucha anticotonalista en Nicaragua**, Siglo XXI, 5a. ed., México 1984.
51. Germán ROMERO VARGAS, **Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII, p. 43.**
52. En el contexto colonial "repartimiento* o 'trabajo en repartimiento" designa la atribución de indios de los pueblos a las hacierHias para el trabajo. Dado que los indios tenían tierras comunitarias para vivir, no necesitaban de ese tipo de trabajo, que tiene el carácter de obligado o impuesto. El hecho de que fuera pagado, generalmente en especies, y cuando fue en dinero, con frecuente adelanto del mismo - procedimientos en si mismos injustos-, no le quita su carácter obligatorio.
53. ROMERO VARGAS, *Op. cit.*, p. 238.
54. *Op. cit.*, pp. 191-222.
55. Rafael AVILA, *Religión y Sociedad Política. El caso de Nicaragua*, Tesis de doctorado en sociología, université Catholique de Louvain, 1982, pp. 29-43. Hablando del paso de la encomienda

- propiamente tal a las reducciones, como dos formas sociales diferentes, subraya este autor que se trató del paso de la "encomienda de servicios a encomienda de tributo" (pp. 35-36).
56. Sentían tina "verdadera repugnancia" en pagarlo, según el gobernador Aysa. Ver ROMERO VARGAS, Op. cit., p. 119.
57. Sobre todo en lo que se refiere al tributo y al trabajo, y de parte de todos, corregidores, gobernadores, curas y vecinos españoles, pero sobre todo por los corregidores. Estos cobraban con creces el pago previo de su nombramiento, "repartiendo" trabajo a hombres y mujeres, valiéndose todos los medios, procedimientos y presiones. Este tratamiento llegó hasta provocar tumultos como el de El Viejo en 1759. Ver: ROMERO VARGAS, Op. cit., pp. 136-146, y 146-150.
58. Para los años cuarenta del siglo XVIII, ver Carlos MOLINA ARGUELLO, Memorial de mi vida. *Fray Blas Hurtado y Plaza*, Fondo de Promoción Cultural Banco de América, Managua 1977, pp. 77, 167-168, 279-280.
59. Op. cit., pp. 56-59.
60. Nos referimos al trabajo de Serge GRUNZINSKI ya citado. La colonisation de l'**imaginaire**. *Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe*.
61. Para lo que se refiere al siglo XVIII, siglo clave porque representa la formación colonial en su conformación social más lograda, contamos con el documentadísimo estudio histórico de Germán ROMERO VARGAS, Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo **XVIII**.
62. Enrique DUSSEL, Historia General de la Iglesia en América Latina, T. 1/1, Introducción General, p. 315; Jorge E. ARELLANO, Historia General de la Iglesia en América Latina, T. VI, *América Central*, Cehila-Edic. Sigúeme, 1985, p. 53; Edgar ZUÑIGA, Historia Eclesiástica de Nicaragua, pp 26 y 49. La *Relación breve y verdadera, de Fray Antonio de Villarreal*, en la parte en que narra el viaje de ida y vuelta por Nicaragua del Padre Comisario Fray Alonso Ponce, en 1586, muestra ya en la parte del Pacífico una Iglesia organizada y hasta establecida.

con su obispado organizado en curatos y en visitas.

63. J.E. ARELLANO, Op. cit., p. 53.
64. Edgar ZUÑIGA, Op. cit., pp. 31-32.
65. FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias; *Oviedo*, p.312. Tzvetan TODOROV, en su obra La conquista de l'Amérique, cita la justificación de un tal vacío e indecisión, en el contexto de los indios de México, reportada e inteligentemente comprendida por Diego Duran: "él me dijo, puesto que las gentes no estaban bien enraizadas en la fe, que yo no debía extrañarme de que ellos permaneciesen neutros, pues no estaban dirigidos ni por una ni por otra religión" (p. 216).
66. Fray Antonio de Ciudad real. *Relación breve y verdadera*, en FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias- siglo *Xv*. *Antonio de Ciudad Real*, pp. 160-161. El autor nos refleja ya la existencia en 1586 de una verdadera sociedad colonial, aunque pobre, donde un padre Comisario franciscano es recibido en general, a su llegada a los pueblos por donde pasa, con mucha distinción, o en sus términos propios, "con mucho amor y devoción, con música de trompetas y algunos arcos y ramadas" (p. 145), y ello indistintamente por indios y españoles.
67. Edgar ZUÑIGA, Op. cit., p. 161. Se trata del obispo Fray Alonso Bravo y Lagunas, en carta dirigida a la regente doña Mariana de Austria.
68. JE ARELLANO, Op. cit., p. 55.
69. ROMERO VARGAS, Op. cit., p. 62. Ver también: Carlos MOLINA ARGUELLO, Memoria de mi vida. *Fray Blas Hurtado y Plaza*, pp. 15 y 158. Fray Blas Hurtado, franciscano y misionero del Colegio de Cristo Crucificado en Guatemala, vivió en el siglo XVIII (1722-1792); fue misionero en las tres "conquistas" que tuvo dicho Colegio; la de Matagalpa, la de Comayagua y la de Talamanca, "pues estuve en tres conquistas del Colegio, Matagalpa, Comayagua y Talamanca, y haciendo misiones en tierras de los fieles cristianos" (p. 158). El "Memorial" son, efectivamente, una especie de memorias suyas, interesantes sobre todo para conocer aspectos de la religiosidad nicara-

güense y centroamericana en ese **siglo**.

70. J.E. ARELLANO, *Op. dt.*, p. 57.
71. Ct. **FPCBA, Nicaragua en los cronistas de Indias- siglos XVII y XVIII: Antonio de Remesal**, pp. 168-169: "Porque en aquella Provincia -hablaba de Nicaragua- más que en otra de estas partes, debajo el título de cristianos reina la idólatra, hechicería, pactos con el demonio, y todo género de supersticiones y pecados abominables de sensualidad".
72. Aparte de la obra ya citada de Serge Gruzinski y que trata en general de todos estos factores, puede verse el tema concreto de la familia y su trabajo, en Carmen BERNARD, *Les enfants de l'Apocalypse: la famule en Méso-Amérique et riens Andes*, en **Histoire de la Famille** (bajo la dirección de André BURGIERE y otros), t. 2, **Le choc des modernités**, Armand Colin, Paris 1986, pp. 157-209. Para ponderar la posible influencia de la Iglesia a través de una nueva concepción del sexo, del matrimonio y de la familia, es útil ver la influencia que tuvo sobre estas realidades en la Europa medieval y moderna. Cf. Jack GOODY, **L'óvolution de la famille et du mariage en Europe**, Armand Colin, Paris, 1985; Anita GUERREAU-GALABERT, *La Parente dans l'Europe médiévale et moderne: á propos d'une synthèse récente*, **L'Homme**, XXIX (2), 1989, pp 69-93.
73. Además las estructuras, instancias y agentes coloniales estaban profundamente imbricados entre sí, pese a las tensiones y conflictos frecuentes entre ellos. Así la Iglesia jugó un rol determinante en la organización de la sociedad política. Tal es la hipótesis conductora de la tesis doctoral de Rafael AVILA. El autor la extiende a todas las formaciones sociales del capitalismo latinoamericano, y advierte que si bien el rol no puede considerarse específico de la sociedad colonial, sí tiene en ella sus orígenes (**Religión y Sociedad Política. El caso de Nicaragua**, 1982, p. 1) Por su parte, una de las obligaciones de los reyes era asegurar la evangelización de los indios, y entre las funciones asignadas a gobernadores y corregidores estaba la de velar porque los indios aprendan la doctrina cristiana y vayan a misa, así como la de hacer obedecer las leyes, hacer que los casados tuviesen sus casas y evitar los "amancebamientos, la ebriedad y todos los pecados públicos" (Germán ROMERO VARGAS, *Op. cit.*, p. 79) Funciones que tienen por resultado modelar prácti-

cas sociales, y a través de ellas, las representaciones correspondientes. Por lo demás, si las autoridades civiles estaban lejos de ser meticulosas en el cumplimiento de tales funciones, la Iglesia misma, a nivel de cada parroquia y de cada pueblo, tenía sus propios oficiales, como los "fiscales", capaces de llevar el control necesario.

74. Sobre este punto, ver una vez *más* la obra documentadísima de Germán ROMERO VARGAS, *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII*, pp. 92-105.
75. ROMERO VARGAS, *Op. cit.*, p. 104.
76. ROMERO VARGAS, *Op. cit.*, p. 300.
77. "Jamás se vio un gran comerciante ladino, como tampoco un latifundista ladino" (ROMERO VARGAS, *Op. cit.*, p. 321).
78. *Ibid.*
79. ROMERO VARGAS, *Op. cit.*, p. 477. Sin duda que hay que ver en esta ilegitimidad el indicador de su marginalidad social, una práctica instituida que a su vez se vuelve instituyente y que va a marcar la primera socialización de la mayoría de la población nicaragüense, y que hace que la nota matriarcal sea muy importante en esta sociedad.
80. ROMERO VARGAS, *Op. cit.*, pp. 297-298.
81. ROMERO VARGAS, *Op. cit.*, p. 348.
82. F. Ignacio PINEDO, *Religiosidad Popular: su problemática y su anécdota*. Mensajero del Clero, Bilbao, 1977, El autor, que fue párroco en los años sesenta en la parroquia de Santo Domingo en Managua y en Santo Domingo de Las Sierritas, aborda la devoción popular a Santo Domingo desde una preocupación pastoral de purificación, proporcionando mucha información sobre la misma.
83. Sobre esta afirmación y las que siguen, ver en la conclusión final de la obra citada de ROMERO VARGAS, pp. 364-370.

84. Antonio VÁZQUEZ DE ESPINOSA, que estuvo en Nicaragua dos veces, en 1613 y 1621, y que muestra haber hecho una excelente observación de la sociedad colonial de Nicaragua, reiteradas veces hace señalamientos como éste: "Todos los indios de este pueblo y provincia son ladinos y andan vestidos de traje español", FPCBA, *Nicaragua en sus cronistas de indios siglos XVI y XVIII: Antonio Vázquez de Espinosa*, p. 182.
85. Este señalamiento lo hace Rafael AVILA en una nota de pie de página en su tesis doctoral ya citada, Cap. 2, Nota 84, p. 72.
86. *La conquête de l'Amérique*, passim, pero ver a este respecto especialmente pp. 125 y 149, en que pone en contraste los dos mundos, el indio y el español.
87. Edgar ZUÑIGA, *Op. cit.*, pp. 162, 221.
88. *Ibid.*, pp. 162, 191-193, 233.
89. *Ibid.*, pp. 164-165 y 167.
90. Dedicó un número notable de páginas a hablar de las visiones que ha tenido, de sus iluminaciones interiores, movimientos o impulsos divinos internos. Más aún, confiesa haber tenido "don de lágrimas" y haber recibido de Dios el beneficio de conocer a ciencia cierta el aprecio y estima que la Divina Majestad hacía de su alma (sic) (pp. 126-140).
91. Carlos MOLINA ARGUELLO, *Memorias de mi vida. Fray Blas Hurtado y Plaza*, pp. cv-cvi.
92. "Le respondí que sí, mas había de tener fe en los Santos Evangelios" (p. 292), "le dije que sí, pero que era menester el que ella tuviera fe" (p. 293). Fray Blas Hurtado se refiere a esta práctica en términos de "medicina espiritual" (p. 296) y "remedio de los Evangelios" (p. 297) Por lo visto fue común al menos en el siglo XVIII si no ya desde antes. Fray Blas Hurtado da la impresión de creerse espiritualmente privilegiado en su aplicación exitosa, así como en el logro de otros portentos. La práctica consiste en rezar parte de algún evangelio sobre la persona enferma o inquietada. En los años setenta era frecuente en zonas indígenas de Guatemala, y los sacerdotes podían

- seguir para ello la fórmula prevista en libro litúrgico oficialmente aprobado por la Iglesia.
93. Michel de CERTEAU ha mostrado muy bien a propósito de la mística de santa Teresa de Avila el paso de la primera a la segunda: "El "tema" simbólico de Teresa no habla más de la estructura de un objeto cósmico, sino de la del sujeto: él transpone en una antropología la antigua cosmología. El cosmos (cuyo fondo es la tierra adonde desciende el influjo celeste y de donde se eleva el alma para alcanzar el empíreo) deviene microcosmos humano" *La faiblesse de croire* (texto preparado y presentado por Luce GIARD), Seuil, París 1987, pp. 35-36. CERTEAU sitúa certeramente este paso en la "crisis" de los siglos XVI y XVII, esto es, en las transformaciones políticas, sociales, culturales, que tienen lugar entonces y que modifican toda la civilización occidental (ver pp. 32-34). De manera coincidente, Jean BORELLA sitúa simbólicamente esta crisis en la posición científicista de Galileo; *La crise du symbolisme religieux*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1990. Ver la Primera Parte de esta obra, pp. 17-132.
94. Se trata del obispo Fray Andrés de las Navas y Quevedo (Edgar ZUÑIGA, *Op. cit.*, p. 182).
95. En ese sentido va ya el Reglamento de la Audiencia, del 12 de septiembre de 1709, sobre el trabajo de los indios, donde se dictan, por ejemplo, normas a favor de la libertad del lugar de trabajo. Cf. ROMERO VARGAS, *Op. cit.*, p. 164-165.
96. Amaru BARAHONA, "Análisis y significado de nuestra Independencia de España", *Revista Nicaragüense de Ciencias Sociales*, 3 (dic. 1987), p. 23.
97. Cf. Jaime WHEELLOCK ROMÁN, *Imperialismo y dictadura*, Edit. Nueva Nicaragua, Managua 1985, pp. 15-35, y 57-79.
98. Jaime Wheelock, en su libro *Raíces indígenas de la lucha anticolonialista en Nicaragua*, Siglo XXI, 5a. ed., México, 1984, plantea la tesis contraria en relación a la participación de los indios, pp. 69-85. Aquí nosotros seguimos la tesis de Amaru BARAHONA, *op. cit.*, p. 26, cuyo planteamiento es válido para toda Centroamérica. En cuanto a las comunidades indias en Nicaragua, si bien es cierto

que durante los movimientos de independencia de 1811 y 1812 apoyaron la defensa de las Juntas Gubernativas establecidas en Masaya y Granada, no es menos cierto que en 1814 los pueblos del partido de Sübtiava aun se dirigían a la Corona con preocupaciones de tipo bien diferente. Cf. Edgar ZUNIGA, Op. cit., p. 307.

99. Amaru BARAHONA, op. cit., p. 24-25.

100. Ibid., p. 27.

101. El Incipiente desarrollo rural es relativo, dado que la serie continua de guerras va a provocar también que parte de la población abandone las ciudades > se vaya al campo. 101.22

102. Rafael AVILA, Religión y **sociedad política**. *El caso de Nicaragua*, p. 173.

103. Francisco ORTEGA ARANCIBIA, **Cuarenta años (1838-1878) de historia de Nicaragua**, Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, 2a. ed. Managua 1375, pp. 396-407, 484-510. El autor es contemporáneo, y en ciertos momentos actor, de la historia que narra. Se trata de una especie de memorias políticas. Para conocer estampas y datos de la vida económica, social, política, cultural y religiosa, del último tercio del siglo pasado y primera década del siglo XX, sobre todo en lo que se refiere a Granada, contamos ya con la rica obra de otro contemporáneo. Pío José Solanos. Se trata de *La ciudad trágica (Monografía de Granada)*, *Memorias*, y *La situación económica de Nicaragua*. Cf. FPCBA, **Obras de don Pío Bolaños** (Introducción y Notas de Franco Cerutti), Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Managua, 1976; y aún se podrá contar con la obra abundante, y a juicio de Franco Cerutti sumamente importante, del escritor Enrique Guzmán Selva (1843-1911), del que sólo conocemos una parte muy reducida: *Diario íntimo*, en **Revista Conservadora**, desde el n. 1 (agosto de 1960) hasta el n. 41 (febrero de 1964), y *Las pequeneces cuiscomeñas de Antón Colorado*, Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Managua, 1974, editada esta última por Franco Cerutti como introducción al resto de la producción del

autor que se ha propuesto editar. Ver la "Introducción" a **Las pequeneces cuiscomeñas**, pp. 5-31.

104. Cf. Osear Rene VARGAS, **La revolución que inició el progreso. Nicaragua. 1893-1909**, Centro de Investigación y Desarrollo ECOTEXTURA/Comunicaciones Nicaragüenses S.A. (CONSAO), Managua, 1990. Ver del mismo autor, para el estudio social, económico y político de los quince años siguientes, **La intervención norteamericana y sus consecuencias. Nicaragua 1910-1925**, Centro de Investigación de la Realidad de América Latina (CIRA), Managua, 1989.

105. Se había dado una primera separación de los campos político y religioso, bajo Morazán (1830) en los tiempos de la Federación Centroamericana.

106. Su obra. **Notas Geográficas y Económicas sobre la República de Nicaragua**, Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Introducción y Notas de Jaime INCER BARQUERO, es de una gran riqueza informativa sobre las condiciones sociales y económicas de Nicaragua en el siglo pasado. Es interesante saber que el autor escribía esta obra para una sociedad francesa interesada en la construcción de un canal por Nicaragua.

107. Pueden verse todas estas informaciones y las que siguen en Jaime WHEELLOCK, **Imperialismo y dictadura**, páginas ya citadas.

108. De nuevo remitimos aquí a la obra de Jaime WHEELLOCK.

109. Los datos estadísticos citados a continuación están tomados del trabajo de E.V.K. FITZGERALD, *Notas sobre las fuerzas de trabajo y la estructura de clases en Nicaragua*, Revista Nicaragüense de Ciencias Sociales, 2 (marzo 1987) 34-40.

110. Como lo hace FITZGERALD, en el trabajo citado, entendemos por sector "informal" el que se basa en la familia, con poca tecnificación u organización, que, a diferencia del sector "formal", en realidad manifiesta formas de trabajo no directamente sometidas al capital.

- 11 1. Ver *Crisis económica: cómo sobrevive A/ianagua*, ENVIÓ, 66 [diciembre, 1986], 22.
112. *Hipótesis sobre la estrategia de sobrevivencia de las clases populares en Managua y el impacto del mensaje económico gubernamental*. Ver síntesis en ENVIÓ, 66 (diciembre, 1986) 21-41.
113. Op. cit.. p. 32. El redactor de la investigación comenta, p. 28: "Los estudiantes de Sociología de la UCA tuvieron problemas para encontrar familias que vivieran únicamente de sus salarios". Sobre un grupo de 45 seleccionaron 15 familias, y, analizadas más a fondo éstas, se retuvieron 5 como dependientes sólo de los salarios y, "en realidad nunca exclusivamente de ellos".
114. Amaru BARAHOIMA, op. cit., p. 24; Francisco ORTEGA, op. cit., p. 66, "era apasionado por las doctrinas de los enciclopedistas y los derechos del hombre proclamados por la Revolución francesa, rindiendo culto a la escuela del libre pensamiento", dice el autor del liberal Bernabé Somoza. Tal hecho no era exclusivo a Nicaragua. La Independencia latinoamericana como movimiento se inspiró en la Ilustración y revolución francesa. Había incluso un "catolicismo ilustrado". En el caso de la república de Costa Rica, vecina de Nicaragua, véase Miguel PICADO, *La Iglesia costarricense entre Dios y el César*, DEI, 2a. ed., San José 1989, pp.43-44.
115. Rafael AVILA, op. cit., p. 70-171.
116. Ángel ARNAIZ, *La religión, y las constituciones de Nicaragua*, Amanecer, 50 (junio-julio 1937), 11-15.
117. **Ibid.**
118. Francisco LÓPEZ, *Noír;s zjbre el proceso de acumulación originaria en Nicaragv.) '1S62-1893*, Revista Nicaragüense de Ciencias Sociales, 3 (dic. 1987), 28-31; Osear Rene VARGAS, *La revolución que inició el progreso (Nicaragua 1893-1909)*, Cap. II, pp. 45-69.

119. Para el período de la "reforma liberal" puede verse una muestra de crítica política "racional" en el escritor contemporáneo Enrique GUZMAN, *Las pequeneces cuiscomeñas de Antón Colorado*, Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Managua, 1974. Se trata de un compendio de gacetillas periodísticas publicadas en periódicos nicaragüenses en 1896, y ahora editadas con introducción y notas sobre periódicos de la época por Franco Cerutti. Hay que tener en cuenta que, particularmente en Nicaragua, escribir era una manera de hacer política y de entrar en la política. Para no hablar de la proliferación de hojas sueltas anónimas, manuscritas e impresas, llamadas ensaladas, y en las que se hacía derroche de humor y de ataques. Cf.FPCBA, *Obras de don Pío Solanos*, Promoción Cultural Banco de América, Managua, 1976,363-364.
120. Francisco ORTEGA, **op. cit., p. 484.**
121. **Ibid., p. 486.**
122. **Ibid., pp. 406-407.**
123. **Ibid., pp. 397-398.** Ver igualmente pp. 125-126 para hacerse una idea del imaginario urbano y comercial a mediados del siglo XIX.
124. **Ibid., pp. 484-485.** Por medio del telégrafo se informará frecuentemente al gobierno en 1881 de las ejecuciones de indios en Matagalpa. Telegramas que un italiano de origen publicaba en su periódico. El **Porvenir**, con este epígrafe tan elocuente: "Lucha de la civilización contra la barbarie"(p. 501). "¡Viva la civilización!", será también el grito con que acompañará la detonación de su revólver disparado en cada esquina el ministro que sacó los jesuitas de León durante el gobierno de Joaquín Zavala (p. 502). La civilización así entendida se diferenciaba a sí misma tanto del imaginario indio como del eclesiástico.
125. Rafael AVILA, **op. cit., p. 256.**

126. Miguel PICADO, op. cit., p. 38, "... la historia de la Iglesia colonial bien puede escribirse tomando a los gobernadores como eje, dada su indiscutible importancia para la vida eclesial".
127. En las épocas electorales la ciudad de Granada -oligarquía y burguesía, y en continuidad electoral con ellas el sector artesanal, maestros y oficiales- se dividía en tres grupos: "genuinos", "progresistas e "iglesieros"; todos ellos conservadores. Cada grupo de los primeros tenían su propio lugar de tertulia, los artesanos en el "Billar de la Agapita". Cf. FPCBA, Obras de don Pío Bolaños. pp. 344, y 364-365.
128. Rafael AVILA, op. cit.. pp. 222-224 y 286.
129. Orlando W. ROBERTS, Narración de los viajes y excursiones en la costa oriental y en el interior de Centroamérica 1827 (trad. Orlando CUADRA DOWNING), Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Managua 1978, pp. 15 y 21.
130. Ibid.. pp. 106, 114, 123, 124.
131. J. E. ARELLANO, en E. DUSSEL, Historia General de la Iglesia en América Latina, t. VI, *América Central*, pp. 195-196 y 260.
132. Francisco ORTEGA, op. cit., p. 501: "los indios estuvieron organizados en el centro de sus cañadas; tenían una junta directiva, compuesta de los ancianos y jefes de las cañadas, que proveía a la manutención de las fuerzas de operaciones, ocupando el ganado de los enemigos o el de los amigos, a quienes se lo pedían con la frase de que se necesitaba para servicio de la nación. Cuando alguno era encontrado fuera de su cañada, lo sometían a un juicio militar, y si se averiguaba que andaba de espía o en otro servicio hostil del enemigo, la junta de ancianos lo declaraba traidor a la nación y era fusilado".
133. Germán ROMERO VARGAS, op. cit., p. 58.
134. Edgar ZUÑIGA, op. cit., p. 247-248.

135. Ello se reflejará de igual manera en el nivel de conciencia política. Así, en el caso de Nicaragua, es normal que prevalezca una conciencia política de nación contra imperio sobre una conciencia de clase. Tal es la tesis de Alejandro SERRANO CALDERA en su libro, *Entre la nación y el imperio*, Edit. Vanguardia, Managua 1988. Ver especialmente pp. 270-272.
136. Francisco ORTEGA, op. cit., pp. 72, 105.
137. Ibid., p. 501-502. En la obra de Pío Bolaños (FPCBA, Obras de don Pío Bolaños, pp. 163-217, 424 y ss.) se encontrarán estampas de la dualización cultural y religiosa creciente, así como del esplendor de un catolicismo urbano.

SEGUNDA PARTE

*VISIONES DEL MUNDO
EN UNA SOCIEDAD LATINOAMERICANA
ACTUAL:
LA SOCIEDAD NICARAGÜENSE*

Para nuestro planteamiento de la religión y racionalidad analítica como visiones del mundo visualizamos siempre las sociedades latinoamericanas como gran campo de observación y de referencia empírica. Estas, pese a las evidentes particularidades de cada una, son igualmente formaciones sociales de características comunes. Sin embargo, por razones de verificación y control del universo de investigación, nuestra observación se centra específicamente en la visión del mundo de las clases subalternas de una sociedad determinada: la sociedad nicaragüense. Ella constituye nuestra referencia empírica concreta.

A tal realidad nos aproximaremos fundamentalmente por el análisis de entrevistas y encuestas realizadas estos últimos años en Nicaragua para conocer el universo cultural y religioso de los sectores populares nicaragüenses. En su mayor parte, este material ha sido tratado mediante el método del análisis factorial de correspondencias. Entre este material se comprenden varias investigaciones personales, y específicamente la que realizamos para este trabajo. El conjunto de tales estudios empíricos, al permitirnos una verificación, comparación y ampliación de datos y resultados, creemos que constituyen una adecuada base empírica para nuestro propósito.

De forma complementaria haremos uso también de observaciones y datos que nos vienen de estudios histórico-antropológicos realizados en los medios populares (Cap.4). De esta manera, nuestra aproximación tendrá dos énfasis sucesivos: uno primero, de carácter sincrónico, y un segundo, de carácter más diacrónico. Las dos aproximaciones, los dos acentos son complementarios y se necesitan. Las dos aproximaciones nos ayudarán a tomar conciencia de la naturaleza dinámica de esta realidad sistémica compleja, que son las visiones

o imágenes del mundo. Realidades en continuo proceso de producirse y reproducirse, y ello en tensión permanente.

DIFERENTES TIPOS DE VISIONES DEL MUNDO

Partiendo de la constatación y análisis de varios modelos culturales¹ a nivel del discurso religioso, así como de cierta lógica social que los caracteriza, nos preguntamos si éstos no serán el indicador de transformaciones mayores a nivel de las visiones del mundo. El objetivo principal del capítulo es presentar indicadores de tales transformaciones: pluralidad de visiones del mundo y lógica que la cruza, junto con referencias a los sujetos sociales de tales visiones del mundo y a sus formas sociales de vida. La lógica descubierta trataremos de confirmarla con los resultados convergentes de otras investigaciones sobre la cultura en los sectores populares nicaragüenses.

PLURALIDAD DE DISCURSOS RELIGIOSOS COMO PUNTO DE PARTIDA.

El presente trabajo tiene, como punto de partida, las constataciones que nos permitió hacer una primera investigación sobre los modelos culturales religiosos en (os sectores populares, en el año 1985. Esta investigación se enmarcó en el cuadro de nuestra memoria de maestría en sociología². Creemos que las constataciones que entonces hicimos son más válidas hoy que entonces, y es a tal título que aquí las reportamos como punto de partida real, y ya no meramente formal o secuencial, de nuestra presente investigación.

Nuestra primera observación fue que, en las clases campesinas subalternas nicaragüenses no existe uno sino varios discursos religiosos, en el sentido fuerte de

diferentes formas religiosas de pensar, formas que se disparan en el espacio simbólico siguiendo ejes diferentes. Segundo, en relación a un pasado todavía reciente, se observa un proceso de transformación rápida en la religiosidad tradicional. Y ya entonces precisamos que una tal transformación se la percibe en el rápido retroceso de una lectura mítica³ de las relaciones de los hombres a la naturaleza, así como en el hecho de que cada vez más la apropiación de esta última es concebida y entendida en términos racionales. Las dos observaciones aquí registradas las consideramos fundamentales.

La investigación se basó en el análisis del discurso religioso de setenta entrevistas semidirigidas, realizadas a título de preencuesta en sectores populares específicos, prevalentemente campesinos, de Nicaragua en 1983. Se trata de sectores específicos, por cuanto los entrevistados fueron seleccionados en razón de pertenencia o proximidad geográfico-social a las Comunidades Eclesiales de Base y a la institución de Delegados de la Palabra, ambas organizaciones de base nuevas de la Iglesia católica. El número de entrevistas es representativo de este sector. Se trata de un grupo social protagonista y testigo de transformaciones en el discurso religioso popular*.

El discurso semiespontáneo de las entrevistas, transcritas como texto, fue sometido a un análisis estructural, aplicando una reja de lectura que cubría los aspectos que nos interesaba analizar. Sin salirse en ningún momento del campo simbólico religioso, se tuvieron presentes las siguientes dimensiones del mismo: creencias o representaciones, expresiones celebrativas, ética y organización eclesial. Y cada una de ellas fue elementalizada de la forma siguiente. En el nivel de las creencias-representaciones se tuvo en cuenta la lectura religiosa de las relaciones del hombre con la naturaleza, de las relaciones sociales, y del sentido global de la vida, de la historia humana, y del universo. En el nivel de la expresión celebrativa se miró si su referente era comunitario.

individual o institucional. En cuanto a la ética se tomó en cuenta si su orientación era individual o social. Y, finalmente, en el nivel de la organización, se distinguió la pertenencia a las Comunidades Eclesiales de Base de la pertenencia institucional. Tales fueron los indicadores retenidos para nuestro análisis estructural del texto.

Los elementos señalados tienen la significación de variables cualitativas. Y así, cruzando éstas con los individuos entrevistados y sus variables de identificación, pudimos construir un cuadro de doble entrada, hacer lecturas verticales y horizontales del mismo, agrupar los individuos que tenían un mismo perfil cultural-religioso, y establecer una tipología de los mismos.

Si hemos detallado un tanto la técnica utilizada en el tratamiento del discurso religioso de las entrevistas, es para mostrar su parecido con el análisis factorial de correspondencias, de cuya lógica formal participa. El carácter más empírico de la técnica utilizada en esta ocasión puede así validar el uso de un método más sofisticado como es el del análisis factorial de correspondencias, así como permitir la comparación de los resultados obtenidos por ambos.

1.1. VARIACIONES EN ALGUNAS REPRESENTACIONES RELIGIOSAS.

En los resultados obtenidos con la técnica de lectura que acabamos de describir, pudimos constatar los siguientes extremos bien importantes. Los elementos mayoritariamente presentes en el discurso son: el sentido global de la vida (40/70), la ética de orientación social (31/70), y la ética individual (20/70). Por el contrario, es prácticamente inexistente una lectura religiosa de las relaciones sociales y políticas, y poco frecuente, en términos explícitos, una lectura religiosa de las relaciones del hombre con la naturaleza (11/70).

Los miembros de las Comunidades Eclesiales de Base V Delegados de la Palabra están sobrerrepresentados en las entrevistas (22/70), y en éstos, con raras excepciones, es explícito el énfasis en una ética social que se inspira en una lectura religiosa. En cambio, el sentido religioso global de la vida no se presenta exclusivo o preferencial de algún sector social popular. Más bien aparece como común a todos ellos.

En las entrevistas, la referencia a las expresiones celebrativas o de culto es relativamente baja: 13/70 se enmarcan en una expresión institucional, 6/70 en una expresión individual, y 5/70 en una expresión comunitaria. Estos cinco últimos casos coinciden con entrevistados pertenecientes a comunidades con rasgos de identidad cultural indígena[^].

Esta última constatación habla de una presencia débil en los sectores populares, sobre todo campesinos, por parte de la Iglesia como aparato de administración y de gestión, de encuadramiento y modelación de creencias y de conductas. Lo cual es atestiguado por la historia. En Nicaragua, como en general en toda América Latina, la religión de la Iglesia institución y la religión popular parecieran situarse en niveles diferentes, aunque con puentes de comunicación entre ellas que dan lugar a la interacción ya resultados de simbiosis.

Los datos que acabamos de reseñar en forma escueta, aunque muy parciales para poderles reconocer representatividad estadística, constituyen sin embargo un primer indicador de las transformaciones que están en curso en el ámbito del pensar religioso popular, y particularmente en el ámbito que nosotros denominamos visión o imagen del mundo. En efecto, los datos reflejan una débil presencia y, en general, localizada de una lectura religiosa de la naturaleza, y ello frente a la fuerte persistencia de una lectura religiosa del hombre en el mundo, del sentido de éste, de su historia, en una palabra, del sentido global de la vida. Según esta muestra, la lectura

religiosa de la naturaleza está sufriendo una rápida erosión. El pensamiento religioso mítico parece no tener en los sectores populares campesinos la importancia y presencia que tuvo en el pasado, ni que otros elementos religiosos tienen actualmente.

Por el contrario, se puede constatar la emergencia de una ética social de referencia religiosa. La producción religiosa nueva se ubica en estas dos dimensiones: en el sentido global de la vida y en la religión como ética, dominantes en los discursos de las entrevistas, así como en las formas organizativas nuevas de las Comunidades Eclesiales de Base y Delegados de la Palabra.

Aún se podría añadir la observación de la conciencia que tienen la mayoría de los entrevistados de que la revolución popular sandinista ha significado cambios con respecto al pasado. Aquí aflora una representación dinámica e histórica del tiempo. La negación de los cambios coincide con los pocos casos en la muestra de una lectura mítica de la naturaleza. Este rasgo confirma que en tales casos estamos ante un pensamiento más mítico, ya que lo propio de éste es desactivar, frecuentemente mediante la negación de la novedad, el acontecimiento en lo que tiene de cambio y transformación.

Resumiendo, podríamos decir que, por lo que respecta a las representaciones religiosas populares, y permaneciendo siempre dentro de los límites de la muestra estudiada, sobre un suelo común de persistencia del sentido religioso global de la vida, estamos asistiendo a un doble fenómeno: por una parte a un retroceso y erosión de la lectura religiosa de la naturaleza, de las relaciones del hombre con ella, por otra a la emergencia de una ética, bien sea de orientación individual bien sea de orientación social, ésta última claramente de referencia religiosa.

1.2. PLURALIDAD DE MODELOS CULTURALES RELIGIOSOS.*

Los señalamientos anteriores podrían dar la impresión de que, sólo los elementos religiosos tomados aisladamente cambian. Ciertamente, que son elementos los que cambian, Pero llegado un determinado momento, no solamente se trata de elementos aislados, sino de secuencias y de estructuras enteras de pensamiento que se transforman y cambian. Es importante, pues, constatar, en una primera aproximación, la existencia de diferentes modelos culturales religiosos, y ello siempre al interior de los sectores populares urbanos y campesinos de Nicaragua. Es lo que hicimos en esta misma investigación, agrupando los perfiles culturales religiosos semejantes, desde un punto de vista estructural, de los entrevistados. Procediendo de esta manera, obtuvimos cinco modelos culturales religiosos, que llamamos modelo mítico-comunitario, que hoy preferiríamos llamar tradicional-comunitario, modelo práxico-utópico, modelo ético-explicativo, modelo tradicional-institucional, y modelo cultural-secularizado.

El hecho nada simple sino, por el contrario, sumamente complejo de la diversidad de modelos culturales religiosos, evidencia la eclosión en un ámbito que los propios actores populares tenían por casi homogéneo e inmutable. A continuación presentamos los modelos con sus trazos más fundamentales.

1.2.1. *Modelo mítico-comunitario.*

Este modelo aparece nucleado en torno a dos ejes fundamentales: Dios = arriba/hombre = abajo, e individuo/comunidad. Se trata de un modelo en el que aún se reproducen ciertos rasgos míticos[^]. Así, por ejemplo, aquí todavía impera una visión sincrónica de la historia, hasta el punto de anularla. Nada ha cambiado. Todo lo que sucede ya estaba predicho por los mayores. Cuando la Biblia es considerada positivamente, y no como mero

distintivo de las sectas protestantes, lo es como texto sagrado que contiene lo que actualmente sucede, cómo va a ser el fin del mundo y el comportamiento moral a seguir. Por lo demás. Dios es concebido como el señor y juez, que está arriba, en el cielo, ordenando y dirigiendo todo con su poder. Como a señor debe pedírsele todo y obedecerse en todo; de lo contrario. Dios castiga. La fe es la única forma de tener a Dios de parte de nosotros, de que la vida y el mundo tengan sentido. Entre Dios arriba y el hombre abajo hay toda una serie de mediaciones y mediadores, entre los cuales los más importantes son los santos.

Este modelo corresponde preferentemente a entrevistados de comunidades de rasgos étnicos y culturales indígenas, con una fuerte identidad comunitaria. No obstante, los entrevistados manifiestan ser testigos de la desaparición de, por ejemplo, ciertas expresiones religiosas. Y cuando miran hacia el futuro y hacia sus hijos temen que sobrevengan mayores cambios en esta manera de pensar. En otras palabras, ni siquiera este modelo, el más tradicional por su misma estructura, se siente totalmente seguro al abrigo de cambios, puesto que los teme y presiente[®].

1.2.2. *Modelo práxico-utópico.*

En el extremo opuesto se sitúa el modelo cultural religioso que calificamos como práxico-utópico, atendiendo a los ejes fundamentales que lo articulan: praxis y utopía.

Dios, según este modelo, está en el hombre, y en un hombre concreto: el pobre, el explotado, mejor dicho, en las mayorías pobres y explotadas. No está arriba ni fuera de la historia, sino en los pobres y en sus luchas de liberación. El reino de Dios que antes era situado como realización extrahistórica y final de Dios, exclusiva de él, ahora es concebido como una realización histórica, en el sentido de actual y progresiva, del hombre y Dios. En

este modelo se privilegia, pues, el espacio social, la acción y la historicidad del tiempo. La relación entre Dios y el hombre es la praxis, una praxis profundamente ética, entendida en términos de justicia social, de liberación integral, de realización plena de todo el hombre y de todos los hombres.

El sujeto social del modelo son actores sociales de las diferentes clases subalternas, rurales y urbanas: jornaleros, parceleros, semi-obreros, trabajadores urbanos, amas de casa, pequeños comerciantes. El sujeto histórico son grupos minoritarios de estas clases, frecuentemente nucleados como cristianos en pequeñas unidades sociales, rurales y urbanas, de referencia religiosa, conocidas como Comunidades Eclesiales de Base, y que en su praxis y utopía se identifican con un proyecto popular de transformación de la sociedad.

Identificados en su conciencia de actores sociales históricos de la transformación social, piensan su unidad en términos clasistas, aunque ello sea de una manera incipiente. Lo cual manifiesta el comienzo de una conciencia de clase en la comprensión de la realidad social.

Entre estos dos modelos extremos se constata la existencia de otros dos.

1.2.3. Modelo explica tivo-ético o institucional-renovado.

Este modelo se aproxima formalmente al práctico-utópico, aunque se diferencia de él claramente en varios de los ejes que lo articulan. Dos notas lo caracterizan sobremanera: una concepción del hombre-sujeto como centro y clave valorica de todo, y una pertenencia institucional a la Iglesia mediatizada por una conciencia crítica y una expresión grupal.

En este modelo Dios aún puede ser concebido como estando todavía en el cielo, y el hombre en la tierra, pero más propiamente se concibe a Dios como el que está en

el punto cumbre y fuente de la conciencia personal y social del individuo. Un Dios espiritual que no quiere ser espiritualista, porque es pensado como motivación al compromiso: "Dios es algo que estimula". Dios es sentido como un ideal a conquistar e interiorizar, y la fe como una necesidad: "Todo hombre consciente sabe que Dios existe".

Es el modelo que se nuclea en torno al sentido religioso global de la vida. Hay apertura al futuro, pero como una proyección indefinida del presente a mejorar. Hay dificultad para una comprensión abstracta del tiempo e igualmente del espacio social. En éste la unidad de la nación interclasista y nacional ocupa un lugar especial. Los campesinos enfatizan la necesidad de una unidad empírica entre ellos, como medio que les permite superar situaciones anteriores de explotación y marginación. Unidad, en todo caso, de los nicaragüenses como pueblo y como territorio nacional. Unidad sentida y expresada en términos socio-religiosos: "porque es un pueblo cristiano religioso".

Este modelo cultural religioso no es exclusivamente urbano ni tampoco rural. Sin embargo, una diferencia importante se constata al respecto. Y es que concretamente los campesinos que sustentan este modelo parecieran reconocer más espontáneamente las ventajas que ha supuesto la revolución, y estar más abiertos al proceso revolucionario. Su formación religiosa es menos ilustrada, pero igualmente menos prejuiciada hacia el proceso revolucionario. En cambio, en las gentes pequeño-burguesas urbanas el modelo tiende a aparecer como un sistema autosuficiente y cerrado de sentido.

1.2.4. Modelo tradicional-institucional.

Este modelo, el más común de todos en la muestra, es también el más próximo al primero, al modelo mítico-comunitario. Como éste, se caracteriza por articularse en torno al eje vertical. Dios arriba en el cielo, y el hombre

abajo en la tierra. Presenta la misma representación de fe, culto, mandamiento, reino de Dios; la misma concepción ética de la vida como camino. Una diferencia es que el sujeto de esta fe y prácticas ya no es la comunidad, tampoco el individuo-sujeto, como en el anterior, sino un ser social en busca de una identidad social amenazada. Esta identidad es garantizada por la tradición familiar y local, así como por la Iglesia institución que continúa a reproducir para ella momentos y arquetipos que le sirven de referencia. Pero solo en parte, porque también está abierta a una nueva organización social, y a la producción de sentido humanista y social que la acompaña.

Otra diferencia entre este modelo y el mítico-comunitario se debe a la articulación más débil del modelo, de sus diferentes elementos entre sí. Como igualmente aparece más débil la adhesión a la institución eclesial, a sus representantes y símbolos. Ello permite cierta toma de distancia con respecto a la institución religiosa de la Iglesia, de objetivación y de crítica. Aunque ésta sea tímida y dubitante. Para los que se reflejan en este modelo, la unidad en el pensar y en el comportamiento, sobre todo a nivel de la iglesia institución, juntamente con la paz social, constituye uno de los valores sociales más deseados.

La reproducción de este modelo pareciera estar vinculada al papel reproductor de la familia y de la comunidad local, pero también de la Iglesia institución. La identidad social del grupo pareciera nuclearse en torno a la religión tradicional-institucional heredada, pero no sin interrogantes, dudas y contradicciones. Pareciera ser un modelo particularmente amenazado.

La mayoría de los entrevistados que son representados por este modelo son campesinos y campesinas, jornaleros, pequeños propietarios que se veían obligados a jornallear o alquilar tierra, y obreros agrícolas. En el momento del estudio, durante la revolución, han conformado uno de los sectores sociales más rápidamente

beneficiados por el proceso revolucionario. Específicamente, es el sector que está pasando de una cultura de oído a una cultura de lectura, y de unas relaciones sociales precapitalistas y capitalistas a unas relaciones sociales de producción de sistema cooperativo[^].

1.2.5. *Modelo cultural secularizado.*

Quizás sería mejor hablar de modelo social secularizado, en el sentido que es a lo social que se aplica una manera de pensar secularizada, y no propiamente a la cultura.

Es un modelo relativamente poco representado en las entrevistas objeto de análisis, pero que se constata. Su particularidad con respecto a los modelos precedentes es que en él, simultáneamente, además de un registro religioso, existe de forma autónoma e independiente un registro social. Ambos parecen funcionar en forma separada o, y éste es el caso más frecuente en las entrevistas, de manera que lo social resulta fuente de valoración y crítica de lo religioso, pero no a la inversa. Podría decirse que lo religioso aparece en posición débil, y lo social en posición fuerte. En los modelos anteriores lo religioso aparece como instancia superior o anterior a lo social. En el presente modelo sucede al revés. Ello, en términos prácticos, se traduce por un deseo de que ambas dimensiones, social y religiosa, coincidan, pero si no es así, lo social seguirá su propia trayectoria.

Quienes se aproximan a este modelo coinciden en una toma de distancia crítica respecto de la institución Iglesia, y en una crítica clasista profana a los agentes religiosos de la institución. Tal toma de distancia se presenta negativamente, como un alejamiento sin más de la institución, pudiendo persistir con tal actitud elementos religiosos incluso de connotación mítica: "yo jamás he sido iglesiero y no creo mucho en curas, sólo en la Santísima Trinidad".; o, positivamente, como resultado

de una conciencia de clase y de un papel protagonista en el proceso revolucionario.

Se trata de un modelo secularizado, que se detecta en trabajadores asalariados del campo y de la ciudad, cooperados, pequeños comerciantes, todos ellos ligados orgánicamente después de un tiempo a prácticas sociales y políticas, como sindicatos y otras, con una clara conciencia de clase, y protagonistas del proceso revolucionario. Elementos todos ellos que parecen constituir otras tantas variables importantes en este modelo.

1.3. ALGUNAS CONSTATAciones MAS FUNDAMENTALES.

El análisis de este primer material, pese a su limitación, nos permite ya hacer importantes observaciones, que aún habremos de verificar, precisar y profundizar con otros análisis de otros materiales.

En la muestra de la presente investigación, todos los discursos son todavía religiosos. No se ha detectado, por ejemplo, ningún discurso ateo. Aunque sí se ha constatado el discurso que hemos calificado cultural secularizado. Pero es un hecho que el discurso religioso ha estallado en los sectores populares de la sociedad nicaragüense. La eclosión del discurso religioso, queda evidenciada en la pluralidad de discursos religiosos, estructuralmente diferentes, y que se perfilan como otros tantos modelos culturales religiosos.

Estos modelos, lo hemos visto, cubren el espectro que va de un pensamiento tradicional-comunitario, a un modelo práctico-utópico que, con respecto al primero, podemos calificar de analítico. En medio de ellos, dos modelos especialmente marcados por la inseguridad y la incertidumbre. Al lado de todos ellos, ya que no por fuera, un modelo cultural secularizado en el análisis de lo social y político.

Los diferentes modelos tienen entre sus referentes de construcción los cambios sociales, políticos, ideológicos y culturales, ocurridos en Nicaragua y que constituyen la revolución popular sandinista. Lo cual no quiere decir que sólo sea a partir de la aparición de este factor global que se da una tal eclosión de modelos culturales. Aun subrayando su rol de aceleración del fenómeno, nuestro trabajo planteaba cómo la transformación registrada en el campo de las representaciones religiosas se inició antes, siendo parte de la transformación más amplia de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales."

En relación a un pasado todavía reciente, se observa un proceso de rápida transformación en la religiosidad tradicional. Concretamente, esta transformación se percibe en el rápido retroceso de una lectura mítico-tradicional de las relaciones de los hombres con la naturaleza. Cada vez más, la apropiación de ésta es concebida y entendida en términos de racionalidad analítica. Se percibe igualmente en la emergencia y reorientación de la ética, que de una dimensión natural-corporativa pasa a una dimensión individual o social nueva. Y, en fin, se observa en el trabajo del que es objeto el sentido global de la vida que persiste, así como en la aparición de una utopía intrahistórica. u

La pluralidad de modelos culturales religiosos, así como sus estructuras, evidencian un proceso de racionalización al interior del campo simbólico religioso. En este proceso de racionalización hemos visto que ciertos elementos desaparecen y otros emergen, como una utopía intrahistórica, una ética social de referencia religiosa y el comienzo de una conciencia de clase.

Se trata de unas primeras observaciones, todavía débiles para constituir una base segura de análisis, incluso si son sugestivas. Pero ante la transformación constatada del discurso religioso en los propios sectores populares que siempre se han considerado como más monolíticos en este sentido, ante la eclosión y pluralidad

de modelos culturales religiosos, son varias las cuestiones que se nos plantean: ¿hay alguna lógica en esta transformación?, ¿sigue alguna dirección? ¿Qué lógica, qué dirección, y por qué? ¿Cómo dar cuenta de las representaciones que desaparecen, de las que persisten y de las que emergen? ¿Hay alguna relación entre estos fenómenos?

El aporte de un trabajo de análisis factorial de correspondencias, que en parte comprendió el discurso de esta misma muestra de entrevistas, nos puede ayudar a captar las lógicas que sigue un discurso religioso en transición en Nicaragua. Se trata del discurso que más se acerca al modelo práctico-utópico, en otras palabras, es el discurso popular religioso más novedoso.

2. LÓGICAS DE UN DISCURSO RELIGIOSO EN TRANSICIÓN.

De nuevo aquí el discurso analizado es exclusivamente religioso, más aún que el anterior. Se trata del discurso correspondiente a 94 entrevistas realizadas en 1983, a título de una preencuesta, en sectores fundamentalmente rurales (77,7%) de Nicaragua. El análisis factorial de este material lo realizamos en 1988. Dos observaciones deben ser hechas: además de la sobrerrepresentación señalada de los rurales, el 64,9% de los entrevistados se caracterizan por tener una práctica religiosa pastoral renovada y renovadora al interior de la Iglesia católica. La mayoría, en efecto, integran Comunidades Eclesiales de Base o grupos eclesiales afines, y ejercen en forma intensa funciones de catequistas o animadores de comunidades como delegados de la Palabra[^]

El interés del trabajo era descubrir el modelo cultural religioso de los entrevistados. Para ello se retuvieron los conceptos sobre determinados temas religiosos, dejando

de lado los que eran objeto de opinión solamente. Así fueron retenidas las variables o temas "compromiso cristiano", "Comunidades Eclesiales de Base", "sacramentos", "Biblia", "relación cristianismo-revolución", "Dios", "pecado" e "Iglesia", ocho en total.

El hecho de que los factores presentan un valor propio muy alto y muy semejante [^], y de que, en general, sean muy pocas las modalidades que contribuyen a formar cada factor, nos advierten ya que estamos ante un modelo cultural religioso bastante homogéneo, "diferenciado" por una pluralidad de sublógicas de importancia semejante.

2.1. LA "LITURGIA SOCIAL". LÓGICA FUNDAMENTAL.

Sobre un fondo de homogeneidad discursiva (ver Gráfico n°1), evidenciada en el elevado número de modalidades que se sitúan en el centro del plano formado por el cruce de los dos primeros factores, el primer factor marca la lógica más representativa o fundamental que tensiona dicha homogeneidad. Esta lógica la podríamos calificar como "liturgia social". Puesto que el concepto nucleador de la misma son los sacramentos como "celebraciones de compromiso por la justicia", al que va estrechamente asociado el concepto redundante de compromiso, ya sea entendido espiritualmente, ya sea entendido socialmente en una forma general y abstracta. Las tres modalidades se sitúan del mismo lado, polo positivo; no hay ninguna significativa en el polo negativo.

Esta lógica hace un todo del sentido religioso de la vida (del mundo y de la historia de los hombres), del compromiso ético-social y del rito como celebración de este compromiso.

La síntesis práctica, antes que teórica, de celebración litúrgica de los sacramentos y compromiso por la justicia.

pareciera corresponderse bien con la presencia mayoritaria entre los entrevistados de delegados de la Palabra. ¿No es acaso en las celebraciones de la Palabra que realizan donde ha comenzado a surgir su nueva conciencia social?

2.2. SUBLOGICAS DE FONDO.

Acompañan y matizan esta primera lógica, toda una serie de sublógicas de fondo, igualmente importantes entre sí. Tales son las que oponen: una identidad cristiana nueva a la identidad de antes, el compromiso social concreto al compromiso social abstracto, la liturgia formal a la sensibilidad por el compromiso y a una movilización afectiva, la religiosidad sacramental a la religiosidad de la Palabra, el compromiso espiritual al compromiso social, y, en fin, la religiosidad institucional **a la religiosidad no institucional. A título de ejemplo, vean cómo se estructura la primera sublógica.**

2.2.1. *Identidad cristiana nueva vs. identidad tradicional.*

Esta opone una identidad cristiana nueva, que vendría expresada principalmente en un compromiso como expresión de "identidad cristiana", "Dios entre los hombres", y, en menor grado, en el compromiso definido como "servicio religioso y social", la Biblia como "regla de conducta social", el pecado en su dimensión "individual", y la Biblia concebida en forma "mítica y sacral"; a la identidad de antes dominada por el concepto "Dios principio de todo", por encima y ajeno a la historia presente de los hombres, coexistente con una concepción meramente "social" o "sacral" de la Iglesia.

Se trata de una identidad dinámica frente a una identidad pasiva, que parecen vehicular una oposición entre una ética como sistema explícito de valores y un "ethos" como sistema no explícito. La nueva identidad puede coexistir con elementos tradicionales como una concepción un tanto sacral de la Biblia, pero que se opone a una

Iglesia concebida como realidad "sacral" o "social". Se sacraliza el "libro" antes que la institución. Porque es "el libro sagrado" la fuente de una nueva representación de la realidad y de una explicitación ética.

2.3. LA RACIONALIDAD ETICO-SOCIAL DEL NUEVO MODELO.

Este modelo coincide en buena parte con el modelo prático-utópico que vimos con anterioridad, y que los analistas identifican como un modelo nuevo, al menos tal como se da en los sectores populares. Pues bien, la importancia del presente análisis, es mostrar las lógicas que lo estructuran, los referentes que asume y la orientación que adopta. Para lo que es nuestro propósito actual, sólo retendremos algunos de los elementos que el análisis entrega.

De nuevo se confirma la transformación de las representaciones religiosas populares tradicionales, en el presente caso principalmente campesinas. La cultura religiosa popular está lejos de ser uniforme. El análisis factorial aplicado a las 94 entrevistas tomadas como otros tantos discursos muestra las diferencias.

Este discurso se construye sobre un eje temporal de "antes" y "después", momentos o etapas entre los que se ha conocido una experiencia de conversión, de paso liminal de una situación de "ceguera" y de "tinieblas" a la "luz". Clara expresión de que no ya su discurso, sino su vida misma, no se reproduce como antes. Aunque, como se ve, los elementos utilizados para expresar lo nuevo sean los heredados en la tradición religiosa, como la misma Biblia.

La novedad está en la nueva noción que tienen de Dios, de la historia humana, de su situación social de pobres, de su dignidad. Así, a una práctica religiosa tradicional, ritualista y en gran parte mágica, se sustituye

una práctica ético-social, consciente de sí misma, de su finalidad y razón de ser, capaz de justificarse religiosa y racionalmente.

Es la orientación ético-social la que orienta todo el discurso, si bien éste refleja un proceso de racionalización religiosa. En sus lógicas, tal como han sido captadas, lo determinante no es una motivación analítica de tipo más o menos científico, sino una motivación ético-social: comprender religiosamente, para poder transformarla, la situación secular de explotación y opresión que es la suya. En esta motivación pareciera estar el principio de la nueva racionalización religiosa. En otras palabras, en el discurso religioso analizado está presente un juicio ético, un juicio en términos de bien y de mal. No es un juicio metasocial en el sentido del juicio mítico y tradicional, porque es formulado por los autores a partir de los hechos y de las relaciones sociales, pero sin que todavía medie un análisis autónomo de la realidad. Es una valoración y un juicio que se juega más en la afectividad que en la racionalidad. Se trata de una ética pegada a una realidad todavía concebida fundamentalmente en términos del "deber ser".

3. VISIONES DEL MUNDO EN LAS CLASES SUBALTERNAS DE NICARAGUA.

Hasta aquí hemos analizado únicamente, en base al estudio de algunas muestras, variaciones en el discurso religioso de las clases subalternas en Nicaragua. ¿Serán ellas exclusivas del campo simbólico religioso? ¿Variaciones de este tipo estarán teniendo lugar en el campo simbólico o cultural sin más? ¿Qué relación habría en tal sentido entre ambas manifestaciones? ¿En qué medida las transformaciones en el ámbito de las representaciones en el campo religioso se podrían explicar por las transformaciones que se están operando en el campo simbólico cultural como tal?

Para poder responder en parte a tales preguntas, nosotros partimos, como quedó planteado en la primera parte, del concepto de visión o imagen del mundo, tratando de detectar tipos de sus configuraciones concretas en las clases subalternas, urbanas y rurales, de la sociedad nicaragüense. El concepto de visión o imagen del mundo, actúa como concepto bisagra de ambos campos (el específico de las representaciones religiosas, y el más amplio de las representaciones culturales), se puede nutrir de representaciones provenientes de los dos, y permite analizar las transformaciones que en este punto tienen lugar. Es así que, de los modelos culturales religiosos, pasamos a detectar las visiones del mundo; de los conjuntos de representaciones propias a un sujeto social restringido, a las formas paradigmáticas de ver la realidad propias a formas sociales fundamentales de vida.

El objeto de esta parte del análisis empírico es, pues, conocer las visiones o imágenes del mundo y ver cómo se transforman en el marco de la transformación social más amplia, como la conocida por la sociedad nicaragüense. Para ello hemos recurrido de nuevo al análisis factorial de correspondencias, aplicado esta vez al discurso semiespontáneo de 91 entrevistas realizadas en diferentes etapas de 1986 a 1988, en los sectores populares, urbanos y rurales de Nicaragua.

Pero antes de dar cuenta del resultado del análisis factorial practicado, se hace necesario presentar, en forma global, las características sociales más importantes de los entrevistados (ver Cuadro n° 1), así como dar cuenta de algunas de las características del método utilizado.

3.1. CARÁCTER POPULAR REPRESENTATIVO DE LOS ENTREVISTADOS.

Hemos intentado que los 91 entrevistados sean representativos de los diferentes sectores populares. Sin embargo, en cuanto al sexo y al área social de pertenen-

cia, son significativamente más los hombres que las mujeres, 57,1% y 42,9% respectivamente, y más numerosos los urbanos que los rurales, 58,2% y 41,8%.

Por lo que se refiere al sector de actividad económica, están representados la agricultura (<23,1%), servicios públicos (16,5%), comercio (11%), construcción y artesanía (7,7% cada uno), industria (6,6%), y profesiones liberales (2,2%). Estos porcentajes parecieran reflejar la importancia que asumen los diferentes sectores en la estructura actual de la economía nicaragüense^{^^}. Es de notar cómo el sector de la agricultura sigue en cabeza, y a él sigue el sector servicios, luego comercio, relegado prácticamente al último lugar el sector industrial.

Si tomamos en cuenta la ocupación, están presentes los independientes (18,7%), empleados del sector público (17,6%), cooperativistas (14,3%), estudiantes (14,3%), amas de casa (11%), campesinos (9,9%), asalariados urbanos del sector privado (6,6%), técnicos y profesionales (5,5%).

Si nos atenemos a la variable escolaridad, casi el 30% (29,7%) no tiene estudios en escolaridad formal. Solo el 28,6% ha hecho primaria o parte de la misma, 27,5% secundaria, en todo o en parte, frecuentemente completada con una formación de secretariado y contabilidad niveles elementales, el 6,6% magisterio, y el 7,7% ha llegado a la universidad, habiendo terminado una carrera o habiendo cursado solamente parte de la misma.

La edad está equilibradamente representada en sus diferentes categorías. Se tomó como límite inferior los 15 años. Las categorías más numerosas son las de 21-30 años (18 personas, 19,8%), y 31-40 años (21 individuos, 23,1%). El 60,4% de los entrevistados tiene menos de 40 años. De 71 años y más, sólo hay un entrevistado.

CUADRO N°. 1.- CARACTERÍSTICAS DEMOGRÁFICAS, CULTURALES Y SOCIOECONÓMICAS DE LA POBLACIÓN ENCUESTADA.

1. Sexo			2. Edad		
Hombres	52	57,1	-entre 15-20 años	15	16,5
Mujeres	39	42,9	II 21-30 "	18	19,8
3. Sector urbano/rural			" 31-40 "	21	23,1
Urbanos	53	58,2	•• 41-50 "	16	17,6
Rurales	38	41,8	" 51-60 "	10	11,0
4. Estado civil			II 61-70 "	10	11,0
Solteros	21	23,1	" 71 y mas	1	1,1
'Cas.-junt.	61	67,0	5. Número miembros en la familia		
Sep.div.v.	9	9,9	-entre 2- 4 miembs.,	33	36,3
6. Estudios.			" 5- 7 "	28	30,8
No escolar.	27	29,7	II 8- 10 "	14	14,4
Primaria	26	28,6	" 11 y mas"	15	16,5
Secundaria	25	27,5	7. Práctica religiosa.		
Magisterio	6	6,6	Católica ocasional	39	42,9
Universidad	7	7,7	" baja	13	14,3
8. Práctica política.			" media	12	13,2
Sin referencia	152	57,1	" alta	18	19,8
Hilit. FSLN,JS	18	19,8	Evangélica	6	6,6
Sindical	8	8,8	Sin pertenencia	3	3,3
Org. barrio	10	11,0	9. Ramas actividad económica.		
Cooperativa	3	3,3	Agricultura	21	23,1
10. Ocupación.			Industria	6	6,6
Campesinos	9	9,9	Artesanía	7	7,7
Cooperativ.	13	14,3	Comercio	6	6,6
Trab.sec.priv.	6	6,6	Construcción	10	11,0
Trab.sec.pub.	16	17,6	Estatad	5	5,5
Independient.	17	18,7	Educación	7	7,7
Cuadros med.	5	5,5	Salud	3	3,3
11. Población no activa.			Estudiantes	13	14,3
			Amas de casa	10	11,0
			12. Nivel de vida		
			Subsistencia	3	3,3
			Bajo-bajo	15	16,5
			Bajo	49	53,4
			Bajo-medio	24	26,4

En cuanto al tipo de familia del que los entrevistados forman parte, sólo el 36,3% son familias de 2 a 4 miembros, 30,8% de 5 a 7, y 31,9% de 8 miembros en adelante¹. Persiste, pues, un tipo de familia numerosa.

La observación directa y estudios realizados muestran que este tipo de familia es frecuentemente una familia extendida o ampliada, comprendiendo hijas madres vueltas con sus hijos al hogar materno después de un tiempo de unión libre, abuelos, tíos, hijos de anteriores uniones, llamados en Nicaragua "entenados".

Observando el nivel de vida de las familias de los entrevistados, el 19,8% vive un nivel de vida bajo bajo, incluso de subsistencia (3,3% del anterior porcentaje), 53,8% un nivel bajo, y sólo el 26,4% un nivel de vida medio bajo. Estos niveles de vida son relativos a los niveles de la misma sociedad nicaragüense, y en el contexto de guerra que en ese entonces conocía el país.

Por lo que respecta a la práctica religiosa, otra variable tomada en cuenta, sólo el 6,6% de los entrevistados son evangélicos y un 3,3% se siente no pertenecer a ninguna iglesia; el resto es católico. No se registra entre los entrevistados ningún caso de ateísmo. Por otra parte, del total 91, el 42,9% expresa tener una práctica católica ocasional, el 14,3% una práctica católica baja, esto es, dice ir a misa un domingo al mes. En otras palabras, la mayoría se caracteriza por tener una práctica institucionat muy débil".

Finalmente, por lo que respecta a la práctica política, el 57,1% se considera no tener práctica política alguna. Este porcentaje cubre diferentes actitudes, como permanecer a la expectativa, vivir indiferente o al margen de lo político, o manifestar oposición y rechazo. El 19,8% manifiesta tener una participación política militante en el FSLN o en algún frente de masas. El resto tiene una participación próxima a ésta, ya sea de afiliación sindical.

de participación en organizaciones locales y de barrio, o de integración en una cooperativa.

Resumiendo, podemos decir que lo que caracteriza al universo entrevistado es su dependencia y su heterogeneidad. Se trata de un universo social y económicamente dependiente, como se revela en el nivel de vida bajo-bajo y en la falta de escolaridad, indicadores ambos que adquieren porcentajes altos. Pero a la vez se trata de un universo heterogéneo y móvil, cruzado por experiencias y expectativas de cambio económico y social. A este respecto no deja de ser significativo que al sector de la actividad económica de la agricultura siga el de servicios, y que en los que trabajan en el campo no existan ya jornaleros en la muestra, y los campesinos ocupen un lugar secundario, bien por debajo de los independientes, trabajadores del sector público y cooperativistas. Cuando hacemos referencia a la movilidad social, no hablamos de éxito, sino de un indicador de la subrayada heterogeneidad. Finalmente, es de observar que, a la hora de este estudio, la situación se presenta diferente para las nuevas generaciones, porque todos los jóvenes entrevistados tienen algún tipo de escolaridad. Los que nutren la clase de los que no tienen estudios son los adultos.

3.2. DISCURSO SEMI-ESPONTANEO DE LA VISION DEL MUNDO.

El material, empírico se basa en el discurso semi-espontáneo de 91 entrevistas en profundidad. Pero ¿cuál es el tipo de discurso al que nosotros nos interesamos?

Interesados, desde luego, en detectar la visión o imagen del mundo en las clases subalternas, en la realización de las entrevistas procedimos a plantear en forma abierta una serie de tópicos que nos permitieran captar tal visión.

Ahora bien, en la sociedad nicaragüense, como en el resto de las formas sociales precapitalistas y las sociedades de América Latina, y como ha sido el caso en el Occidente culturalmente cristiano, la visión o imagen del mundo ha sido religiosa. Consecuentemente, nosotros nos hemos interesado por tópicos que han sido elementos integrantes y, por lo mismo, develadores de tal visión. Así hemos prestado atención a las representaciones de la naturaleza, del ser humano, de la sociedad, de la cultura, y de la religión. Más precisamente, a estas representaciones construidas ante el escenario de situaciones límite: terremotos, sequías e inundaciones, enfermedades graves, posibilidades de vida y de vida humana en el universo, posibilidad de que se estén formando estrellas, mal de ojo, hechizos, clases sociales, guerra. Dios, y la existencia del ateísmo y de ateos. Algunos de estos tópicos permiten igualmente captar la representación que los entrevistados se hacen de ciertos adelantos técnicos y científicos, y de la ciencia en general.

¿Por qué en situaciones límite? Porque, por vías diferentes, y gracias a este carácter existencial límite, son datos, informaciones y experiencias a los que las clases subalternas no pueden substraerse, y a los que de hecho no se substraen. Como tales, desafían la visión o imagen del mundo tradicionalmente vigente¹. Antes de prestarse a ser utilizadas como globos-sonda por el entrevistador, tales situaciones han jugado ya una función desafiante en la cosmovisión que posee cada quien, y que es un producto social. Por otra parte, es indudable que tales cuestiones provocan una expresión más espontánea de la visión del mundo que se tiene, y en el estado de evidencia, inseguridad, cuestionamiento o transformación en que tal visión se encuentra.

Sin embargo, de este discurso sólo nos interesan dos cosas: los temas, y el asegurarnos que estos temas estén presentes en la forma más espontánea posible en todas las entrevistas realizadas. Pero no es propiamente

este discurso, el tipo de su lógica aparente, la visión del mundo que tal lógica explícita, lo que nos interesa captar. Metodológicamente hablando, es otro discurso y otra lógica los que nos interesan aquí. Por convicción y por método de análisis, la lógica que queremos aprehender es la que yace latente en el discurso explícito. En este sentido, el análisis factorial de correspondencias funciona como un análisis estructural, permitiendo detectar las lógicas y oposiciones de fondo.

3.3. TRATAMIENTO METODOLÓGICO DEL DISCURSO.

En el tratamiento del material de las entrevistas hemos procedido en dos etapas, siguiendo diferentes pasos en cada una.

3.3.1. Reducción del discurso a modalidades.

Esta etapa comprende tres momentos o pasos:

- a) Descomponer el discurso de las entrevistas en los temas antes citados, inscribiéndolos separadamente en fichas por tema y creando luego un fichero por tema. Se trata de la primera ruptura de la lógica explícita y aparente del discurso.
- b) Analizar cada fichero por aparte, formulando sus diferencias en modalidades que, suponiendo un análisis de cada tema, sin embargo se queda ahí, en la pretensión de formularlos fielmente, sin añadir ninguna interpretación.
- c) Finalmente, reducción y establecimiento de las modalidades así formuladas en un grupo limitado de modalidades tipo, que además sean sociológica y operacionalmente pertinentes y significativas.

Estas modalidades, codificadas por temas como se codifican no importa qué otras variables en una encuesta por cuestionario, constituyen el material bruto que alimenta el análisis factorial de correspondencias. Por exigencia del método, la anterior codificación deberá ser convertida en una codificación lógica para, así, construir un cuadro de contingencia. La puesta a punto de este método en ordenador realiza esta operación, lo mismo que el cálculo de las desviaciones a la media. Por fin, tomando como criterio de desviación el χ^2 o desviación ponderada, el programa informatizado procederá a realizar entonces el análisis factorial de correspondencias apropiadamente tal.

3.3.2. Análisis factorial de correspondencias.²¹

Para mejor interpretar los resultados que permite el análisis factorial, es necesario tener presente las posibilidades y limitaciones que el método tiene.

El método es una aproximación a las desviaciones trabajando sobre los perfiles de las diferentes modalidades, que no son otra cosa que las desviaciones mismas. Ello lo realiza el cálculo del factor. Este descubre y establece, pues, un orden en ese aparente caos de desviaciones, oponiendo los perfiles de desviaciones inversas y conjuntando los perfiles semejantes. Oposiciones y conjunciones que reflejan lógicas del universo analizado, en nuestro caso, del discurso, y que reagrupándose según su oposición y conjunción revelan conjuntos de modalidades que deben ser interpretados como "tipos ideales" según tales lógicas.

Por construcción del método, el primer factor revela la lógica más dominante o fundamental del universo. El segundo factor aportará precisiones y, en este sentido, correcciones a la información del primero; el tercero, a la suma de los dos primeros, y así sucesivamente con los siguientes.

Todavía una ventaja más del método es que ofrece representaciones gráficas de la "aproximación" que logra en el cálculo de los factores, permitiendo así observar comportamientos no fácilmente presumibles de antemano, y estimulando el planteamiento de preguntas e hipótesis. Ya que la sofisticación técnica del método no debe hacer olvidar su verdadera naturaleza. En efecto, es un instrumento de observación y de análisis.

3.4. VISIONES O IMÁGENES DEL MUNDO EN LAS CLASES SUBALTERNAS, URBANAS Y RURALES, EN NICARAGUA.

Decíamos que el método del análisis factorial, trabajando sobre los perfiles de las propias modalidades, esto es, de sus atracciones y repulsiones, induce un orden reflejado en conjuntos opuestos de modalidades, que deben ser vistos como "tipos ideales". Como tipos "puros" no existen pues en la realidad, pero ayudan a observarla en la medida en que dan una buena "aproximación" de los datos de la misma. Por ello también se habla de modelos. Modelos y posiciones expresan las lógicas que atraviesan el discurso.

Pues bien, he aquí los modelos de visión o imágenes del mundo en las clases subalternas de Nicaragua que nuestro análisis ha arrojado. Pero antes, todavía una palabra sobre el comportamiento de los factores.

En nuestro análisis, sólo el primer factor explica ya el 51,68% de las desviaciones con respecto al cuadro de independencia o del valor propio total. Sin duda, un valor muy alto en este tipo de análisis. De modo que la acumulación porcentual del primero y del segundo factor explican el 61,58% del total. Lo que significa que basta el solo cruce de estos dos primeros factores para obtener ya una buena representación de los datos trabajados.

De hecho, este cruce (ver Gráfico n.º.2) presenta una figura clásica en el análisis factorial, de triángulo, posicionándose las modalidades en los tres diferentes ángulos del plano que forman los factores, lo que muestra una buena conexión entre modalidades y claras posiciones. Pero, más importante aún, la figura hace que *no esperemos encontrar muchos modelos diferentes*. En el fondo, los modelos más importantes, los dados por los tres primeros factores son cuatro e, incluso, si se quiere tres. Con un conjunto de modalidades que sirven de puente entre un modelo y otro, siguiendo sin embargo una determinada secuencia. Esta secuencia es la que va de una visión tradicional con elementos míticos, que calificamos como cósmico-objetiva, a una visión analítico-social moderna, pasando por una visión tradicional abierta, calificada por nosotros como cósmico-subjetiva, de fuerte connotación ética. Con una sola excepción, la de la base del triángulo. Aquí no se registra presencia alguna de modalidades. Entre pensamiento tradicional y pensamiento analítico moderno existe una oposición radical, no hay puente.

El valor propio que asumen los dos primeros factores no quiere decir que el análisis de los factores siguientes no sea útil. Por el contrario, se puede hacer la hipótesis de que son ellos los que mejor representan los modelos culturales de transición al interior de la lógica dominante, así como parecen ser ellos los que mejor reflejan la coyuntura actual de la sociedad nicaragüense. Una coyuntura que, por su naturaleza revolucionaria bien conocida, está lejos de no provocar las reacciones más diferentes.

3.4.1. *Visión cósmico-objetiva vs. visión analítico-social.*

La oposición que revela el primer factor es la de una visión tradicional (con elementos míticos) de la naturaleza, como terremotos, sequías, inundaciones, enfermedades graves; de prácticas como los hechizos; y de fenómenos sociales como la guerra; y una visión analítica que

se aplica ante todo a la diferencia de clases sociales, acompañada de una ética que hace de la revolución su proyecto propio.

Es importante, por lo significativo, el matiz de la oposición registrada: un pensamiento tradicional que se aplica a la interpretación de la naturaleza, frente a un pensamiento analítico-racional que se aplica a lo social. Se trata de un primer resultado detectado más fácilmente gracias al uso del análisis factorial de correspondencias, que no sería fácilmente sospechado a priori.

3.4.1.1. *Visión del mundo cósmico-objetiva.*

"Dios principio de todo" es la modalidad que nuclea esta imagen del mundo. El es la causa y explicación de fenómenos naturales como terremotos, sequías e inundaciones, así como de enfermedades graves que los médicos y las medicinas no logran curar. Incluso si curan, es por El. Dios es también causa inmediata y última de un fenómeno social y político como la guerra. En fin, en esta visión del mundo la eficacia y el poder de los hechizos son reconocidos como evidencia familiar y comunitaria.

Forman también parte de esta manera de ver el mundo una concepción lineal del tiempo, sin percepción de cambios: todo siempre es lo mismo, nada cambia, sobre todo la suerte personal y familiar. Un ethos centrado en la reproducción del entorno familiar inmediato, y una banalización o, mejor, naturalización de las diferencias sociales de clase: es natural y normal que haya ricos y pobres, que haya los que mandan y los que obedecen, siempre fue así.

Con la presencia de ciertos elementos míticos y mágicos persistentes -hechizos, por ejemplo-, el modelo es específico de una visión central religiosa del mundo. Conforme a ella. Dios está arriba y el hombre abajo, y

todo, naturaleza, hombre, sociedad, acontecimientos, inventos técnicos y científicos, todo depende de El.

El conjunto evidencia una cosmovisión religiosa objetivante. Objetivante, porque el cosmos es percibido como una realidad objetual, incluido el propio hombre, y su sentido o significación son captados como parte de esa objetualidad.

3.4.1.2. Visión analítico-social.

Las modalidades que polarizan este modelo son la percepción analítica de las diferencias sociales de clase, de las relaciones y mecanismos que las producen y explican, y una ética revolucionaria que hace de la revolución nicaragüense su proyecto. Son, en efecto, las modalidades que más contribuyen al factor.

En el mismo modelo de imagen del mundo, los ateos son valorados por su "praxis de creyentes". El tiempo no es un simple alargamiento del pasado y del presente, sino que tiene que ser desarrollo y profundización de una transformación ya presente. Por ello, el futuro será mejor que el presente, e incluso se concibe la posibilidad de realizar la utopía social en la historia.

Dios en este modelo es relegado a la esfera personal de lo privado. Frente a los fenómenos límite de la naturaleza, la posición es analítica en una línea científica vulgar. Igualmente frente al cosmos. Así, no sorprende que pueda haber vida, y vida humana, en otras partes del universo, o que actualmente aún se estén formando estrellas. Aunque sea en términos de ciencia muy vulgar, y a veces no tanto, todo lo que existe es interpretado en claves de evolución y de cambio autónomos.

Por último, por lo que se refiere a un acontecimiento social y político como la guerra, sólo el hombre es considerado responsable de la misma como causa última. Explícitamente se rechaza que sea algo o alguien metaso-

cial como Dios. Porque la guerra es una práctica política del hombre, plenamente explicable en sí misma.

Como visión del mundo es opuesta a la primera. Más exactamente, opone el análisis aplicado a lo social y a lo ético, al pensamiento tradicional aplicado a la naturaleza. Hay aquí implícita una oposición sociedad/naturaleza, como la hay también ética/ethos, sistema explicitado de normas y valores/sistema no explicitado.

La visión tradicional-natural es una visión cósmico-objetiva, y por lo tanto simbólico-religiosa. La visión analítico-social ha dejado de serlo. La sociedad es analizada en sí misma, sin necesidad de ubicarla en un cosmos ontológico y simbólico religioso.

3.4.2. Visión cósmico-subjetiva vs. visión cósmico-objetiva y analítica.

En relación con la precedente, aquí se trata de una lógica secundaria que revela el segundo factor, y en la que el sentido es la oposición, dentro de la lógica dominante que acabamos de mostrar, de una visión ético-social tradicional abierta a las visiones tradicional-mítica y analítico-social.

El primer polo lo integran las siguientes modalidades: una percepción de la sociedad en categorías ético-maniqueas de ricos y pobres, una concepción optimista de Dios como padre de todos, que quiere la paz, la justicia y la felicidad para todos, y un interés de servicio a la propia comunidad, comarca o gremio. La naturaleza es vista como una realidad que, en principíese explicaría por sí misma, aunque en todo lo que tiene que ver con el cosmos se siente la necesidad aún de echar mano de una explicación religiosa.

Se trata de un modelo que cabalga entre el modelo tradicional-natural y el analítico-social, siendo en sus elementos componentes de naturaleza profundamente

ética: la sociedad vista en términos práctico-errores de ricos y pobres, buenos y malos, corra la realidad en general en términos de bien y de mal, y Dios en el centro de la "etización" de la vida.

Este modelo, si bien es tradicional, no es un modelo cerrado en sí mismo y aproblemático, sino que, por el contrario, está abierto a los cambios y transformaciones. Así, apuesta por el presente frente al pasado. Lo que lo moviliza son los cambios en la línea de un igualitarismo social. Hay un inconformismo social a la base. La pasividad de un modelo tradicional-natural, así como el análisis puramente social, le son ajenos.

Así tiene como conjuntos opuestos, de una parte la visión analítica de las clases sociales, la valoración práctica de los ateos. Dios reducido a la esfera de lo privado, la utopía social realizable en la historia y la revolución como proyecto ético a asumir -elementos todos ellos de la visión analítico-social, como hemos visto-; y de otra parte, una guerra que tendría a Dios por responsable inmediato, la percepción de un tiempo sin cambios, explicación religiosa de las enfermedades graves, elementos todos ellos que caracterizan el pensamiento tradicional-natural.

El modelo cósmico-subjetivo queda ubicado gráficamente en la cumbre del triángulo, apareciendo como el puente entre la visión cósmico-objetiva y la visión analítico-social. Es el modelo abierto a los proyectos populares reformistas.

Estos son los tres modelos-tipos o más puros que se desprenden del análisis factorial.

3.4.3, Modelos secundarios.

Tomando como criterio el valor propio de los factores, los modelos y lógicas que reflejan los factores tercero.

cuarto y quinto son aún más secundarios, pero no sin significación.

En efecto, siguiendo un orden de valor y significación decreciente, se descubren dos sub-modelos construidos en oposición según un eje temporal. Uno se articula sobre el pasado, y otro sobre el presente. Analizados más de cerca, se observa que el primero es un sub-modelo de reacción frente a la situación revolucionaria que conoce la sociedad nicaragüense. En él el pasado es preferido al presente, las diferencias sociales son ante todo las políticas, en términos de "ellos" (sandinistas) y "nosotros" (no sandinistas), y el proyecto ético que abraza es el éxito familiar. La lectura que hace de la causa inmediata de la guerra es a la vez política y religiosa, estimándola como un producto de Dios y de los hombres.

En oposición a él, se ubica el sub-modelo articulado sobre el tiempo presente, en el que no se registran cambios o, si se registran, son de mejoría. Aquí el presente es preferido al pasado. Este sub-modelo coexiste con un pensamiento cósmico-objetivo. En el mismo sub-modelo se puede dar la naturalización de las diferencias sociales de clase y su percepción ética en términos de ricos y pobres. Se trata de una visión no politizada, que se abstrae del tiempo para concentrarse en su espacio inmediato, comunitario y comarcal, o se inserta en el presente considerándolo definitivamente mejor que el pasado, gracias a los cambios introducidos por la revolución; sin que por ello se tenga una visión analítica de lo social y de lo político.

Otros sub-modelos son los que aparecen construidos según un eje de identidad o rechazo. El primero es el modelo tradicional que reproduce lo que en el medio popular han sido elementos culturales heredados, y siente nostalgia por el pasado, mientras que el sub-modelo opuesto los rechaza. Rechaza, por ejemplo, las prácticas de los hechizos como engaños y cosas sucias;

y rechaza que Dios tenga que ver con la guerra. Sin embargo, hay un elemento tradicional que este sub-modelo comprende. Y es el negar que, cultural y nacionalmente hablando, haya ateos en Nicaragua. Hay rechazo, pues, de algunos elementos mágicos y mágicos, vistos como cosas del pasado, propios de personas ancianas y de gentes ignorantes, elementos que están llamados a desaparecer. Pero hay necesidad de que se mantenga la unidad simbólica suprema de la fe (religión) en la sociedad nicaragüense percibida como patria y nación.

Por último, hay otros dos sub-modelos, articulados éstos según un eje más bien espacial: nación frente a comarca. La identidad con Nicaragua como pueblo y país, que va de la mano con un Dios presente hoy en la historia de los hombres, y con una visión de futuro más prometedor que el presente, se contraponen a la identidad con la comunidad local y comarcal, que aparece de la mano con las modalidades: es malo no creer, con un Dios bueno para todos, y con una visión del presente como mejor que el pasado.

Hasta aquí, la descripción de las visiones o imágenes del mundo, con sus elementos, que el análisis factorial aplicado al discurso de 91 entrevistas ha permitido observar. Veamos qué relaciones se registran entre visiones del mundo y las categorías sociales utilizadas.

3.5. VISIONES DEL MUNDO Y CATEGORÍAS SOCIALES.

En el gráfico del cruce de los dos primeros factores con las variables activas que acabamos de analizar, hemos proyectado las variables de identidad llamadas explicativas o "suplementarias". He aquí los resultados más significativos.

Según el **Gráfico** n°3, serían preferentemente representativos del tipo de visión cósmico-objetiva del mundo quienes se sitúan en un nivel de vida de subsistencia y bajo-bajo, así como las personas de más edad. En asociación con estas categorías estarían los de religión evangélica, comerciantes, amas de casa y los que no tienen escolaridad. Siguiendo una línea descendente, habría que citar también los de edad media, los que forman parte de familias extendidas o ampliadas, y los cooperativistas.

Nutrirían en cambio preferentemente una visión analítico-social, en el mismo orden decreciente, los que han cursado estudios universitarios, militantes del FSLN, técnicos y profesionales, los que se ubican en el sector industrial, los que tienen magisterio, los de práctica católica media, los de edades comprendidas entre 21 y 30 años, empleados públicos, y estudiantes. Las demás categorías no nombradas se ubican de uno y otro lado, pero más cerca del centro del gráfico.

Es claro, pues, que las condiciones precarias de vida y la falta de escolaridad, juntamente con otras, son variables asociadas a una visión cósmico-objetiva del mundo. Mientras un nivel alto de estudios, la militancia política revolucionaria, el carácter de cuadros y cierta clase de edad (21-30 años), empleados públicos y obreros de la construcción, son categorías asociadas preferentemente a una visión analítico-social.

El carácter urbano o rural de los entrevistados no es determinante, lo mismo que el sexo. Si bien las categorías rurales y mujeres caen del lado en que aparece la visión cósmico-objetiva, mientras los urbanos y hombres se ubican del lado opuesto.

De las categorías religiosas la más determinante sería la pertenencia evangélica asociada al pensamiento tradicional natural; y la práctica católica media, asociada a un pensamiento analítico. Las demás categorías y variables explicativas están más cerca de las posiciones centrales.

3.6. ALGUNAS CONSTATAACIONES MAYORES.

La primera de todas es la existencia de un pluralismo y heterogeneidad de visiones del mundo. En la muestra analizada, la visión central del mundo que aparece es bien heterogénea. En otras palabras, no hay una sino varias visiones del mundo.

Segunda constatación importante para lo que aquí nos ocupa, es que en el conjunto de tales visiones o imágenes del mundo se perfila claramente un orden, una secuencia. La que va de una visión tradicional con elementos míticos aplicada a la naturaleza o visión cósmico-objetiva, a una visión analítica aplicada sobre todo a lo social, pasando por una visión y actitud cósmico-subjetiva, visión tradicional abierta, equidistante de los elementos pasivos de una visión cósmico-objetiva y de los meramente representativos de una visión analítica.

En tercer lugar, la oposición entre las dos visiones extremas presenta un carácter bien particular. No es una oposición entre discurso religioso y no religioso, por ejemplo; como no lo es, al menos directamente, entre visión tradicional y visión analítica de la naturaleza y de las relaciones con ella. No pareciera tratarse de primera entrada de una oposición entre tradición y modernidad como formas específicas de conocimiento. Aunque una tal tensión no deja de quedar asumida, la oposición se revela de un carácter práctico, y pareciera ser más entre naturaleza y sociedad o, mejor aún, entre naturalización y análisis autónomo de lo social. El desafío pareciera residir en lo social: entenderlo como antes, en un esquema de naturaleza, o entenderlo de una manera nueva y autónoma.

Vale la pena indicar de paso que es la autonomía del análisis de la naturaleza, de lo social y de lo político, juntamente con la subjetivización o privatización de la creencia en Dios, lo que puede dar lugar a un discurso

ateo, aunque todavía éste no haya sido el caso en la muestra de nuestros entrevistados.

En cuarto lugar, se puede constatar que la nueva visión analítica comparada con la visión cósmico-objetiva tiene las características de una imagen "decentrada" y "desaxiológizada" del mundo. Aquí ya no hay necesidad de estructurar la representación de las relaciones sociales a la naturaleza y a los demás a partir de un centro causal y explicativo único. Para parte de las clases subalternas, urbanas y rurales, tal representación central ya no constituye una necesidad social. Por el contrario, su reproducción constituiría un obstáculo. Para reproducirse socialmente en las nuevas condiciones sociales tienen que abandonar aquella visión. Sin embargo, no sucede igual en todos los grupos sociales populares.

Enfatizamos la nota de heterogeneidad, porque no sólo es de visiones, sino de los elementos mismos al interior de cada visión. Recordemos que los tres grandes tipos o modelos de visiones detectados deben ser considerados como una especie de "tipos ideales", que en la realidad social concreta pierden su idealidad y su pureza para, como sucede en toda existencia, ser más complejos y heterogéneos.

Una quinta constatación que se impone es la presencia del componente ético. Entendemos por tal la interpretación de la realidad en términos de "deber ser", de bien y de mal, de bueno y de malo. Lo ético impregna todos los modelos, pero más particularmente si se quiere la visión cósmico-subjetiva. Aquí lo ético pareciera revelarse como un puente entre visiones extremas. Tal pareciera que se llega a un pensamiento analítico-social a partir de una valoración ética y subjetivamente implicante de lo social.

Esta persistencia de lo ético hace pensar en el elemento holístico que totaliza lo real. ¿Será una constante exclusiva de las clases subalternas en transición en un sistema de capitalismo dependiente e incompleto como

el nicaragüense? ¿Qué relación habría y habrá entre clases subalternas, transición social y relevancia de lo ético en tal tipo de formaciones sociales?

Pluralidad de visiones del mundo, heterogeneidad de las mismas, las diferencias sociales como un nuevo problema de teodicea, en el sentido en que hablara Weber, descentración de la imagen central religiosa, relevancia de lo ético, tales parecieran ser los rasgos más significativos que arroja el análisis factorial sobre la visión o imagen del mundo que hemos hecho sobre nuestra muestra.

A las constataciones hechas habría que añadir otra más: la heterogeneidad de las visiones del mundo registradas tampoco es arbitraria desde el punto de vista de los actores sociales. De una manera determinante el tipo de visión cósmico-objetiva y la visión analítica van asociadas a categorías de actores bien diferentes. En el primer caso, a actores que viven en condiciones precarias de vida y sin promoción escolar alguna; se trata de categorías formadas en una cultura práctica y oral, familiar y local. En el segundo caso, a actores que viven en condiciones de éxito profesional y técnico, y gozan de un alto nivel de estudios.

4. DATOS Y APORTES DESDE OTROS ANÁLISIS CULTURALES.

Buscando verificar, ampliar y profundizar nuestros análisis precedentes, recurrimos aquí a dos trabajos sumamente pertinentes desde varios puntos de vista de los profesores François Houtart y Geneviève Lemercinier. Se trata de las investigaciones realizadas por estos dos sociólogos especialmente conocedores del terreno^{^^}, sobre las representaciones de la salud en los grupos populares, rurales y urbanos, nicaragüenses, y sobre las transformaciones culturales en Managua y en el campo."

4.1. DESDE UN ANÁLISIS CULTURAL DE LA SALUD.

Decíamos que se trata de trabajos sumamente pertinentes en el mejor conocimiento de la realidad empírica que aquí nos interesa. Así, en el caso de las representaciones de la salud-enfermedad, éstas no son una realidad aislada del resto de representaciones, de la cultura y de lo social. Por el contrario, en sociedades como la nicaragüense, de capitalismo dependiente incompleto, la salud-enfermedad resulta un dominio en relación muy estrecha con todos los demás, dado que, efectivamente, "recubre de manera global el conjunto de la vida colectiva"^{^*}. Tiene por ello un gran valor de indicador, y así fue uno de los temas límite que nosotros incluimos en nuestras entrevistas.

F. Houtart y G. Lemercinier trabajaron sobre una población de 400 personas, 200 rurales y 200 urbanos, todos pertenecientes a sectores populares. Como variables más importantes, además de la variable campo-ciudad, tomaron en cuenta la variable asalariado- no asalariado. Los encuestados eran jefes de familia, esto es, responsables del hogar, hombres o mujeres[^]. Y éstos fueron seleccionados en cada categoría al azar. Por último, la encuesta comprendió una serie larga de proposiciones, con tres modalidades de respuesta: acuerdo, desacuerdo, sin opinión; y la información así obtenida fue tratada con el análisis factorial de correspondencias. Veamos cuáles fueron las constataciones más importantes.

4.1.1. *Constataciones más significativas.*

Lo primero que constatan los autores es la pluralidad y coexistencia de diferentes sistemas de representaciones y prácticas referentes a la salud-enfermedad. En este abigarrado compiejo se puede descubrir una secuencia que tiene una fundamentación histórica. Ciertas creencias y prácticas serían heredadas de la época precolombina, que continuarían reproduciéndose en el seno del sincretismo religioso producido por el colonialismo español, y otras manifestarían la influencia de la medicina moderna.

Los varios sistemas aparecen como diferentes modelos culturales o de representaciones de la salud-enfermedad, y concretamente se distinguen tres: un modelo de aceptación de las creencias-representaciones tradicionales, otro de rechazo, y uno tercero de ignorancia^{^^}. Pero la lógica fundamental que atraviesa todo el universo de las representaciones es la de la oposición entre aceptación y rechazo de las creencias tradicionales. F. Houtart y G. Lemercinier los calificaron de "modelo tradicional" y "modelo de la modernidad"^{^^}. Como parte del modelo cultural de la tradición, se observa también un "componente ético", expresado en la conjunción de varias modalidades, en las que la enfermedad, mal natural, es asociada al pecado, mal mora^{P^}.

Dato curioso, pero nada extraño en las visiones o imágenes del mundo, tomadas éstas en el sentido más amplio, se detecta un núcleo de "saber práctico"^{^^}, formado por los elementos provenientes de la divulgación en el campo de la salud, común a los tres modelos culturales, y que como tal conoce un desarrollo autónomo e independiente con respecto a ellos.

Por otra parte, según el análisis factorial de correspondencias, y tomando como criterio de comparación la variable socio-profesional, son los obreros agrícolas, en primer lugar, seguidos de los cooperativistas agrícolas y los recientemente alfabetizados[^], quienes están más próximos al modelo tradicional; mientras que los que tienen estudios secundarios y superiores, y los responsables en los CDS (Comités de Defensa Sandinistas) están más cercanos del modelo de la modernidad. Si suponemos que la mayoría de los que presentan un tal nivel de estudios residen en la ciudad, es la oposición urbano-rural la que es necesario asociar a la de tradición-modernidad[^]. Los empleados, profesores, comerciantes y, en menor medida, los obreros, se aproximan al modelo de la modernidad, pero sin oponerse totalmente a las creencias tradicionales. Por último, hay que señalar que ninguna categoría de personas se aproxima al tercer modelo cultural, el que se define por la ignorancia y por las "no respuestas". Ello indica que estamos ante un modelo compartido por algunos individuos aislados, pertenecientes a los diferentes grupos.

A los resultados obtenidos con el análisis factorial de correspondencias se les puede aplicar todavía un análisis post-factorial que muestra la atracción entre individuos encuestados y modelos culturales, y permite determinar categorías o clases de personas en función de la semejanza en su forma de pensar. Pues bien, en el caso que nos ocupa de las seis clases determinadas, sólo tres tienen un perfil netamente definido, y las dos primeras, que coinciden, respectivamente, con los modelos culturales de adhesión y rechazo de la tradición, constituyen el 72% de la población encuestada. Estos resultados indican la existencia de dos comportamientos complementarios: por una parte, la polarización del universo entrevistado en términos de tradición-modernidad, y por otra, la existencia efectivamente de una heterogeneidad cultural pero también de una ambigüedad en el modelo cultural de la modernidad.

4.1.2.A /*ganar conclusiones.* ^ ^

Vía el análisis de las representaciones y prácticas en el campo de la salud-enfermedad, y dada la relación de este campo con el resto del campo cultural, es fácil constatar que es la cultura popular la que está en transformación, F. Houtart y G. Lemercinier hablarán a este respecto de "sacudida de la cultura popular y, consecuentemente, la pérdida irreversible de su carácter monolítico"^^. Las representaciones mítico-tradicionales ya no se reproducen como antes. El pensamiento mítico-tradicional ha estallado. La dirección que toman las representaciones más nuevas es clara apuntando a un pensamiento analítico moderno.

Sin embargo, se cometería un error si en este sentido se sacase una conclusión rápida y tajante. En efecto, el modelo cultural de la modernidad o, mejor, del rechazo de la tradición es ambiguo en los elementos que lo componen, y en él el uso de términos técnicos no puede ser tomado como una apropiación racional analítica de la naturaleza. De igual modo, en el modelo cultural tradicional con frecuencia se asiste a la recuperación en un pensamiento mítico y tradicional de los elementos científicos, técnicos y prácticos nuevos. Y en general, recordemos que muchas de las categorías entrevistadas no presentan un perfil bien definido, resultado de encontrarse simultáneamente en la tradición y en lo nuevo.

Los señalamientos hechos no impiden reconocer que es la mayoría de las clases populares las que están inmersas en este proceso de cambio cultural, y que un nuevo "lugar cultural" de consenso aparece: en el presente caso viene dado por el saber práctico apropiado por todas las maneras de pensar. Las representaciones de la tradición no han desaparecido en muchos, pero no es el lugar de consenso de todos.

En fin, este hecho, así como la tipología de modelos culturales y de clases de los encuestados, todo ello habla

claramente de una cultura en transición. Transición cultural que, por lo demás, corresponde y forma parte de la transición social global que vive la sociedad nicaragüense.

4.2. DESDE UN ANÁLISIS DE LA CULTURA EN MANAGUA.

Si los análisis precedentes abarcaban aspectos tanto de la cultura en el campo como de la cultura en la ciudad, o preferentemente de la primera, el análisis al que ahora nos remitimos lo es exclusivo de la cultura urbana de Managua^*.

El objetivo de la investigación es conocer los grandes ejes que atraviesa el campo cultural, y ver si hay asociación entre los diferentes grupos o clases sociales y determinadas formas o maneras de pensar. Y se parte de la hipótesis de que en la sociedad nicaragüense estamos asistiendo a una evolución cultural entre dos polos de pensamiento, uno mítico y el otro analítico^^. En esta hipótesis, la encuesta busca información en dos direcciones: religiosidad popular y modelo de sociedad; ver hasta qué punto la religión permanece como factor homogeneizante y precisar el tipo de sociedad que se desprende de las representaciones actuales de los diferentes actores sociales. Ambos temas fueron descompuestos en la encuesta en una serie larga de proposiciones, y de nuevo en este caso, toda la información así obtenida fue sometida al análisis factorial de correspondencias.

La población de la encuesta fue de 872 personas, correspondientes a 112 barrios diferentes de Managua, muestra que se acerca bastante del valor estadístico. La encuesta fue realizada en dos veces, en 1986 y 1987, y hay que tener en cuenta que estudiantes y universitarios están sobrerrepresentados en la misma, y, por el contra

rio, las antiguas élites conservadoras están subrepresentadas.

4.2.1. *Oposición de modelos culturales: tradición vs. modernidad.*

La lógica fundamental que atraviesa y estructura la cultura de Managua es la que opone dos formas de pensar religioso-sociales. En un polo, un modo de pensar religioso tradicional asociado a una concepción capitalista de la sociedad, vista así como natural en sus diferencias sociales y en sus mecanismos, y en el polo opuesto el rechazo precisamente de esta visión religiosa y de la legitimación social que ella significa.

La oposición es neta y tajante entre ambos modelos. El primero, el más extendido en Managua, hace pensar en la religiosidad tradicional campesina. Sin embargo, la presencia de rasgos privatizantes e individualizantes, típicos de la sociedad urbana, como la búsqueda de una salvación personal, la diferencian y la muestran como una religiosidad tradicional popular pero urbana.

Es importante subrayar cómo la oposición se da entre dos modelos alternativos. Es decir, no se trata del simple deterioro o debilitamiento de una cultura tradicional sino de un antagonismo en la forma de abordar lo social. A este propósito F. Houtart y G. Lemercinier hablan de "debate nacional"®. Y lo resumen como la aceptación o rechazo de una visión de la sociedad en tanto producto de leyes naturales exentas de todo control por parte de los actores sociales.

Al interior de esta lógica dominante existen dos lógicas secundarias. La primera de éstas es una versión atenuada de la lógica principal, en el sentido que conoce la misma oposición religiosa, pero la posición social es menos definida, más vaga. La segunda, configurada por las dudas y las no respuestas de la encuesta, refleja el

impacto que sufren todas las certidumbres, religiosas y sociales.

Pues bien, ya el mero análisis de estas observaciones permite extraer unas primeras conclusiones. Y así lo hacen F. Houtart y G. Lemercinier. En primer lugar, la configuración de las lógicas que estructuran el universo de la cultura urbana de Managua evidencian, en su heterogeneidad y tensión, una situación de transición cultural. En segundo lugar, ante la emergencia de un modelo alternativo de sociedad, se ve que la religiosidad popular ya no tiene un rol homogeneizante en la cultura de Managua. En fin, como sucede en toda transición, también aquí la constante es la heterogeneidad cultural.

4.2.2. *¡Modelos culturales, grupos sociales y variables intervinientes.*

Analizando de cerca las lógicas más significativas, o sea, en términos técnicos, las que tienen más valor propio, y poniendo éstas en correspondencia con los individuos entrevistados, se puede hablar de la existencia de seis perfiles o modelos culturales. Uno tradicional, en el que se distingue un "tradicional-social" y un "tradicional-individual", unos "indeterminados", que comprenden el perfil de la duda y el perfil de la ignorancia, distinguiéndose a su vez en éste la "ignorancia total" y la "ignorancia social"; y un perfil o modelo modernizante".

A todo el modelo tradicional le es común los elementos de una religiosidad tradicional. La diferencia entre los dos subgrupos es de orden ideológico-social. Al primero lo caracteriza una orientación ético-social, de apertura hacia los otros y hacia el cambio social, sin otro interés económico que el reproductivo-familiar. El segundo presenta una connotación individualista junto con un conocimiento práctico e interesado de las lógicas del capitalismo. De ahí sus respectivos nombres, tradicional-social y tradicional-individual. El primero se corresponde con los sectores de la sociedad económicamente más

débiles y de más bajo nivel de *yeación* forma-1: cuadros inferiores, servicios domésticos, vendedores ambulantes y pequeños artesanos. Y el segundo, con los comerciantes, personas que han pasado de ellos-cuarenta años y rlos de religión católica. . . . --nho -i';..

Oí E4 perfil modernizante se configura como un rechazo a: las *ifunc*:i;ones *trad*ijp.ienas de la *rejigión*, y en favor de una. *de* olog fa so *ciaü* ^ta ^n s^nti ^o a m plio., J-ste es y n modelo *secular* *fizade*erv su *OQ* *ipfce*poiión.dftl nqynd^^.j^gg éfeaparecen *asacial*iosdps ;*Cii*4iaáros superiores: V; i^i^feibi^ perteneeientes *natigap*^iatDjrpplítieo .y bur<i>ca-3ti60jq(^ EstadoMTiécfeGsosri^ píijíiss@r@8ide *educació*y^#íH^j(ag9 V6edüoad>óciS(affirr!9GaarfeieiSS35mectelo los Híji«^§ii¿^S? están *sobrerrepresentados*, igualmente los que se definen *cQs*^eatacs estoómo. '¿or^g'yentes" 6in#fil;a!Gi,óRii§cl)5g.islji

Los perfiles intermedios son los de la *duda* y de la (*iigrKBWi*)«*ciav* que *cpí*fifetBOE^rfeetíf S!\$f^i\$§Sj'i6lWifi^Atan «*jicSB*^/éfn *dienta* población *eñcue*^tada.- *Elijpr*weroegí^ •éKfDfesa: *ningoria* *racionalidad*,*ecpnpmica*, *fechasía*^gi,^ ^snnatarale^teis *difsc*fincias *sociafes* y cree (Jy^, *grajtjas* la la *rdKO*huciórírei *futuro*A^ja *ser*^flí.ejor *qufia*^iPrje^^ig' -ljj»!OíOuestiona *tanton*las *creen*[*Cía*atradic|or>íktesiCOíS@i!^ laienijtogías: *sociales*, *tanto íoaiataiista *cofhq*"6oqiaHIJWli- •*Ssmggn*sfk) BstáíiconstituÉdQrparticularrTienít^^gqftiblp -ffistudiarttes'dé ios *primeros* añoScde unívef.§:ida;aoB-Houtart y G. Lemercinier los *califticari* de "jin^qgUfíQgBío

-oííhoscOtíos *dos* *modelaos* *interme*<iiiQS\$>oi;rqsRon(slefi a los *á*dg*norantes*-"-: "totalmente; *gnorantes*", *estoe*%, *tant9* por lo.que *respecta* a lo *religioso* como a lo *ideológicQ*-*socjal*, i7í6 *personas* de la *encuesta* (8,7%), en los que los *jóvenes* de *menos* de 25 años y los *universitarios* están *alta*-*rhente* *representados*; e "*ignorantes* *sociales*" (8,8% de la *muestra*), *tradicionales* desde el *punto* de *vista* *religioso* pero en la *duda* con *respecto* a la *ideología* *social*.

Según esta investigación, por lo que *respecta* a la *cultura* *urbana* de *Managua*, existe pues una *correspon*-

dencia entre *perfiles* o *modelos* *culturales* y *grupos* *socio*-*profesionales*, con la *única* *excepción* del *grupo* *obrero*, que no *aparece* como *portador* de un *modelo* *cultural* *específico*. Ello es *signo*, según *señalan* F. Houtart y G. Lemercinier, de la *heterogeneidad* del *grupo*.

Por otra parte, la *cultura* *tradicional* expresada por el *modelo* *tradicional*, el más *importante* *numéricamente* hablando de *Managua*, no es una *mera* *transposición* y *reproducción* de la *cultura* *tradicional* *campesina*. Los *sectores* *populares* *urbanos* *provenientes* del *campo* han *hecho* una *adaptación* *propia* de *acuerdo* a sus *necesidades*: una *religiosidad* más *individualizada* y una *economía* *mas* de *distribución* que de *producción*. Se *trata* de una *religiosidad* y de una *cultura* *urbanas*. Como lo es la *cultura* que *refleja* el *modelo* *modernizante*, *propio* de *sectores* *sociales* que están *fuera* del *proceso* de *producción*.

4.2.3. Otras variables intervinientes.

Aparte las *correspondencias* ya *señaladas*, y que *remiten* en *general* a la *condición* y *posición* de *clase* de los *diferentes* *actores* *sociales*, la *investigación* que aquí *reseñamos* *aporta* *especificaciones* sobre el *comportamiento* de *otras* *variables*. Aquí sólo las *evocaremos* de *forma* *general*^^.

El *sexo* y la *edad* se *revelan* como *factores* *influyentes*. Las *mujeres* *aparecen* como *más* *tradicionales* que los *hombres*^^. Y el *debate* *cultural* *aparece* como una *componente* del *conflicto* *generacional*. Las *generaciones* más *jóvenes* *aparecen* más *ignorantes* que las *otras*.

Hay una *incidencia* de la *escolarización* en el *retroceso* del *pensar* *tradicional* y en la *emergencia* de un *pensar* *analítico*. La *escolaridad* *contribuye* al *retroceso* de una *visión* *naturalizante* del *orden* *social* y de una *relación* *mágica* y *vertical* con *Dios*, *desacralizando* la *explicación*

del universo y de la sociedad". De hecho la importancia numérica de los tradicionales decrece a medida que se eleva el nivel de enseñanza. Es, según los datos, a nivel de los estudios secundarios completos donde se registra el mayor quiebre de un pensamiento de tipo tradicional¹⁴. La incidencia de la que hablamos es necesaria, pero con la misma fuerza los datos muestran que no es suficiente. En modo alguno, el paso de un modelo tradicional a un modelo modernizante es mecánico o lineal. Los modelos "indeterminados", el porcentaje de personas con educación superior y universitaria que adhieren a un modelo tradicional, y si no a todos sus elementos al menos a algunos de ellos, está ahí para sugerir que la incidencia sobre la tradicionalidad no equivale a su superación y sustitución. Como subrayan F. Houtart y G. Lemercinier, la escolaridad tiene un impacto discontinuo¹⁵.

La religión no parece ser una variable determinante en los perfiles culturales, sino que es más bien ella la que parece influenciada por otros factores. Así, también en ella se manifiesta la heterogeneidad: si los católicos son el 64,8% de la muestra y los protestantes el 3,4%, ya los miembros pertenecientes a sectas recientes representan el 5,9%, los creyentes sin afiliación el 20,3%, y los que se definen ateos el 5,4%¹⁶. Es decir, un cuarto de la población estudiada no se refiere a una iglesia para definir sus creencias. Ello significa el deterioro del catolicismo como forma común de pensar e identificarse. Pero la heterogeneidad se muestra más compleja aún, cuando se toma en cuenta las combinaciones reales de las diferentes clases de pertenencia religiosa con los varios modelos culturales ya conocidos.

Sin embargo hay que señalar que las sectas, los creyentes sin afiliación y los ateos, constituyen un fenómeno reciente, y por lo que se refiere a los dos últimos, típicamente urbano. El ateísmo no es un fenómeno popular en Managua, sino característico de cierta élite intelectual y con responsabilidades sociales. Es un

comportamiento que responde a los que han tenido una educación superior, mientras que los creyentes sin afiliación se corresponden más bien con los niveles medios de educación, y con los que trabajan en los sectores de la salud, educación y administración del Estado. Sectores que han conocido un gran aumento con la revolución.

4.2.4. **Constataciones sobre la cultura urbana en Managua.**

La investigación reseñada revela una cultura urbana en transición, y su impacto en las representaciones y creencias religiosas. Como se vio, la lógica fundamental que atraviesa esta cultura es la oposición y antagonismo entre dos formas de ver la sociedad, la una a partir de la legitimación religiosa y la otra a partir de la sociedad misma. Y aunque el modelo cultural más extendido sea el primero (el 55% de la muestra se sitúan cercanos de la manera de pensar tradicional), analizando de cerca los datos se constata que la gran mayoría (78,4% de la muestra) ya no pueden reproducir el modelo en su totalidad. La religión no es más el factor homogeneizante de la cultura urbana en Managua.

Por otra parte, la referencia religiosa que caracteriza el pensar de la mayoría, si bien es estructuralmente tradicional como visión global de la vida, se trata de una recreación urbana en el sentido que su orientación es individual y utilitarista. En el orden más amplio de las representaciones culturales, dentro misma de los sectores de un pensar modernizante, la dificultad para una representación abstracta del tiempo y espacio indica en qué medida el pensamiento se siente amarrado a referentes empíricos.

En fin, hablar de transición cultural no significa siempre o solamente la existencia de una orientación, de un punto claro hacia el que se camina, sino, y ante todo, esa imposibilidad de seguir reproduciendo del mismo

modo la forma de pensar de antes y, consecuentemente, la existencia de situaciones de dudas, incertidumbres, cuestionamientos, ambigüedades y anomías. Es hablar de rupturas y desplazamiento de los lugares de consenso social. De toda esta heterogeneidad está marcada la cultura urbana popular en Managua.

Aún se podría remitir a los resultados de la aplicación de la misma encuesta a una muestra campesina de 139 individuos**. Las conclusiones que se pueden extraer son convergentes. También la cultura campesina aparece como heterogénea. Y pese a que la referencia religiosa y el sentimiento de dependencia de Dios sea todavía la experiencia más generalizada, no existe ya un solo discurso religioso común a todo el universo campesino, ni engloba toda la realidad natural y social.

4.4. CONVERGENCIA GLOBAL DE RESULTADOS.

Al final de esta sintética referencia a los trabajos más sistemáticos realizados hasta el presente por F. Houtart y G. Lemercinier sobre la cultura en Nicaragua[^], se puede concluir que, en lo fundamental, sus resultados confirman los nuestros en la medida en que son convergentes. El señalamiento es importante por cuanto, aunque nuestros trabajos participan de una misma hipótesis general, teniendo por objeto la misma sociedad y, en buena parte, los mismos sectores sociales, y aunque el método de tratamiento de la información es, en un primer momento, el mismo[@], sin embargo los objetivos específicos son bien diferentes, así como la manera de alcanzarlos, sobre todo en cuanto a elección de temas, proposiciones y forma de recoger la información.

El objeto de que F. Houtart y G. Lemercinier tratan de aprehender, como punto de partida, son los modelos culturales; mientras que el nuestro son las visiones del mundo como paradigmas. La diferencia entre ambos

objetos está, en nuestra opinión, en que los primeros son variaciones culturales de los segundos. Sin embargo, por esto mismo, los puntos de convergencia pueden ser muchos y, guardada la proporción, un estudio de las transformaciones a nivel de los modelos culturales puede ser indicativo de transformaciones a nivel de las visiones del mundo. Es en este sentido que nosotros subrayamos las conclusiones que siguen.

La cultura nicaragüense, rural y urbana, ya sea tomada en su generalidad, ya sea en relación a las representaciones de la salud, ya sea en relación a las creencias religiosas y al modelo de sociedad en el medio urbano de Managua, aparece atravesada por una lógica de oposición y rechazo entre tradición y modernidad. Precisemos más, no se trata de la oposición intelectual y elitista tradición-modernidad, sino de la oposición, aceptación o rechazo de las representaciones y creencias tradicionales, en su función de explicación y legitimación en el caso de la salud, de la realidad en general o, más específicamente aún, de la realidad social.

Aceptación o rechazo no intelectuales, esto es, no producto de una elucubración intelectual, sino existenciales y vitales, necesidad impuesta por el proceso de transformación social en que se está inmerso, y por ello sociales. En otras palabras, se trata de la aceptación o rechazo a entender, analizar, explicar y aceptar lo social y la sociedad en términos tradicionales (como realidades naturales, dependientes de un orden cósmico y religioso) o en términos analítico-rationales (como realidades históricas, sociales, producto del hombre)*'. A esta dialéctica especial se refieren F. Houtart y G. Lemercinier cuando hablan de la existencia de un "debate cultural" en Managua.

Sus trabajos dan cuenta mejor de la coexistencia y compatibilidad de un centro común en medio de las diferentes oposiciones. Es el centro del saber práctico, de las representaciones y prácticas cotidianas nutrido por

una serie de referencias comunes técnico-científicas, culturales y sociales, elementales. Se trata de un lugar autónomo de consenso.

Entre los polos tipo-ideales de la aceptación y rechazo vemos emerger toda una serie de formas culturales que más propiamente delatan la transición cultural, mostrando la dificultad de situarse por relación a los dos polos. En medio de este abigarrado conjunto en movimiento y tensión, se constata de una parte una dificultad generalizada para producir un pensamiento abstracto, idealmente analítico, del tiempo y del espacio social, y de otra la reproducción y producción de una ética como criterio de referencia, social, corporativa, individual, que se opone a la representación fría y determinista, de la realidad natural y social.

Ya nuestro análisis mostraba la correspondencia general entre determinadas categorías socio-demográficas de la muestra y las formas de pensar tradicional o moderna. Situándose en el nivel de los modelos culturales, F. Houtart y G. Lemercinier han encontrado una correspondencia entre modelos culturales y grupos socio-profesionales concretos, exceptuado el caso de los obreros, que es un grupo particularmente heterogéneo.

Por último, la educación formal se revela como una variable muy influyente^{*} en el quiebre de una lógica tradicional y la apropiación de una lógica moderna de pensar. Efectivamente, un nivel creciente de escolaridad tiene impacto en el retroceso de una visión religiosa tradicional del mundo. Pero ello no ocurre de una manera lineal y absoluta. El espacio dejado por el retroceso de aquella, frecuentemente da lugar a las situaciones de inseguridad, indeterminación y anomia^{^^}. Por otra parte, no hay forma tradicional de pensar que no coexista con elementos prácticos de representaciones modernas, como tampoco se registra un modelo analítico modernizante puro.

Toda transición cultural de una sociedad es ante todo un proceso, complejo y no sin ambigüedades. En la introducción a esta Segunda Parte en la que estamos, prometíamos hacer uso también de observaciones y datos que nos vienen de estudios antropológicos realizados de los años setenta a esta parte en los medios populares de la sociedad nicaragüense. Se trata de estudios que ofrecen, desde la lectura que hacemos de ellos, una conveniente verificación de nuestro sujeto de estudio: la transición cultural de una visión religiosa del mundo a una visión analítica moderna. Verificación tanto más pertinente cuanto procede de una disciplina diferente, y sobre todo, desde una preocupación que casi se sitúa en las antípodas de la nuestra. Nos referimos a los estudios de Milagros Palma[^].

Por otra parte, el trabajo de la autora no es puramente descriptivo, y ello hace que, aunque frecuentemente no compartamos muchas de sus interpretaciones eventuales, tenga no obstante el valor de recordarnos que es a toda una dinámica histórico-social, que echa sus raíces en la sociedad precolombina, colonial y postcolonial, a la que las concepciones y prácticas mítico-tradicionales hoy observables deben ser referidas, porque de tal dinámica ellas forman parte.

NOTAS

1. Como se ve, nosotros establecemos una diferencia neta entre modelos culturales y visiones del mundo como paradigmas. Por modelos culturales entendemos aquí ordenamientos de representaciones y actitudes propios de un sector, clase o fracción de clase al interior de una sociedad. Mientras que las visiones del mundo son paradigmas propios de toda una formación social.
2. Production de sens religieux et transition sociale dans les classes paysannes subalternes au Nicaragua, Memoria de Maestría en Sociología, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, 1985; trad. cast.. *Producción de sentido religioso y transición social en las clases subalternas campesinas de Nicaragua*, Senderos (Costa Rica), 26 (1986).
3. Tal fue la categoría que entonces utilizamos, sin distinguir entre un pensamiento mítico y un pensamiento tradicional, para calificar todo pensamiento que en la explicación o solución de contradicciones internas a la realidad de la naturaleza o de lo social se refiere en forma estructural a garantías, factores o causas de orden metasocial.
4. Además, como hemos indicado, el número de campesinos estaba sobrerrepresentado, así como los miembros de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y Delegados de la Palabra (DP). Estos eran 22 sobre 70.
5. Se trata de miembros de las comunidades indígenas de Monimbó, en Masaya, y de Subtiava, en León.
6. Para este acápite, así como para el anterior, cfr. nuestra tesis de maestría. *Producción de sentido religioso ...*, pp. 7-21.

Pero que en su estructura no es mítico sino cósmico-teocéntrico, es decir, lo que nosotros calificamos ahora pensamiento tradicional o visión central religiosa del mundo
7. Este modelo tradicional no desconoce los cambios que tienen lugar en la sociedad, al contrario, es bien consciente de los mismos y, al menos de manera simbólica, con el mismo discurso trata de controlarlos. Tal comportamiento revela bien la naturaleza dinámica y, por lo tanto cambiante, de las sociedades de tradición, como abundantemente ha mostrado y enfatizado Georges Balandier en bastantes de sus obras, especialmente en **Sens et puissance**. *Les dynamiques sociales*, P.U.F., París 1971; **Anthropologie politique**, P.U.F., París, 4 ed. 1984, cap. VII, *Tradition et modernité*, pp. 186-218; **Anthropo-Logiques**, P.U.F., París 1974, toda la Segunda Parte, que lleva por título *Continuité et ruptures dans la société*, y más particularmente el cap. V, *Ordre traditionnel et contestation*, pp. 215-241; **Le désordre**. *Eloge du mouvement*, Fayard, París 1988.
8. Sobre el crecimiento e importancia del sector cooperado, ver: Luis H. SERRA, **El movimiento cooperativo campesino en Nicaragua: su participación política durante la revolución sandinista (1979-1989)**, Disertación Doctoral, Université Catholique de Louvain, Département des Sciences Politiques et Sociales, octubre 1990, especialmente el Capítulo II. A fines de 1989 el sector campesino cooperado comprendía el 49% del campesinado (Op. cit., p. 5).
9. Con respecto a nuestra realidad de estudio la revolución tiene una importancia relativa. Y en todo caso la incidencia del proceso revolucionario no está en lo que éste tiene de formal y de retórico, sino de proceso transformador de formas sociales de vida fundamentales
10. Sólo un 2,1 % ha sido detectado como evangélico, y el 63,8% son hombres. Dato este último que parece corresponder bien a esta realidad concreta. Sin que estén excluidas las mujeres, las funciones de Delegados de la Palabra (convocar, animar y formar comunidades en torno a celebraciones de la Palabra), al menos en el campo, son desempeñadas prioritariamente por los hombres. Cabe añadir también que, en cuanto a la ocupación, los entrevistados se dividen mayoritariamente entre campesinos parceleros, cooperativistas y obreros agrícolas
11. Dicho en términos más técnicos, si adoptamos un límite de significación ya de por sí alto como 0.2, son significativos los doce primeros factores.

13. Clr. Fr. HOÛTART y G. LEMERCINIER, *Conscience feügieuse et conscience collective en Amérique Céntrale*. Social Compass, XXX;2 3. 1983, p.172.
14. Cfr. GeneviSve LEMERCIMIER, *Nouvelles expressions religieuses populaires au Nicaragua*, CETRI (Centre Tricontinental), Louvain-La-Neuve, 1988. La encuesta sobre la que se aplica el análisis de este trabajo que citamos, fue realizada en los años 1980-1982. Comprendió un grupo de 22 campesinos, hombres y mujeres, quienes formaron parte de un equipo de delegados de la Palabra durante el decenio de los 70. El objetivo era detectar los cambios de mentalidad ocurridos en ellos. En general el mismo tipo de discurso se encuentra en los múltiples testimonios recogidos por Ángel en una muestra muy semejante. Ángel ARNAIZ, *Nicaragua: cuando el pueblo toma la palabra*. Manuscrito, Managua, 1985.
15. El mismo lenguaje de "ceguera", "venda o escamas en los ojos", "luz" y "tinieblas" se encuentra entre los científicos cuando han descubierto un nuevo paradigma, una solución "ejemplar" nueva a seguir en su campo. Cfr. Thomas KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, pp. 192-193.
16. Sobre las particularidades de la fuerza de trabajo y la estructura de clases en Nicaragua, el florecimiento durante el proceso revolucionario del sector informal en el campo y en la ciudad, ver: Cfr. E.V.K.FITZGERALD, *Notas sobre las fuerzas de trabajo y la estructura de clases en Nicaragua*, Revista Nicaragüense de Ciencias Sociales, 2, 1987, 34-40.
17. Dada la característica de que la familia nicaragüense, sobre todo en los sectores populares, aun reproduce fácilmente el tipo de familia ampliada, aquí se adoptó el criterio de considerar miembros de una familia todos los que conviven en solidaridad económica familiar bajo un mismo techo.
18. En la última década, el pentecostalismo o las llamadas "sectas" evangélicas se han desarrollado muchísimo en Nicaragua, como por lo demás en toda América Latina. Según Abelino Martínez, éstas significaban en Nicaragua en 1980 el 7,2% de la población total, cifra que ascendería al 19,5% en 1986. Abelino MARTÍNEZ, *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de*

- salvación, DEI, San José (C.R.), 1989, p. 61.
19. El criterio de valoración adoptado en este punto fue el siguiente: práctica católica ocasional, ir a la iglesia alguna vez al año con ocasión de celebraciones populares o de ritos de paso, sobre todo en el caso de funerales de familiares o próximos; práctica dominical baja, ir a la misa un domingo al mes; práctica dominical media, ir a la misa una media de dos domingos por mes; práctica dominical alta, ir a misa tres domingos al mes y más. Este criterio sólo es válido para los católicos. Por lo que se refiere a los evangélicos, la observación muestra que en la actualidad su nivel de práctica religiosa, esto es, de participación en el culto, es muy alta. Otro tanto se puede afirmar de los católicos que integran las Comunidades Eclesiales de Base.
 20. Tales temas son, si se quiere, una concreción de lo que Husserl parece entender por esfuerzo metodológico necesario para poder traer a primer plano las visiones del mundo. Jürgen HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 94. Corbí hablará más bien de cumbres axiológicas y dirá que es en ellas donde mejor son analizables los rasgos fundamentales de los paradigmas, por ejemplo en el paradigma mítico. Antonio CORBI, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983, p. 35.
 21. Para una exposición sistemática del método, ver Philippe CIBOIS, *L'Analyse des données en sociologie*, P.U.F., París 1984; y *L'Analyse factorielle*, P.U.F. *Que sais-je?*, París 1984; J.P.& F. BENZECRI, *L'Analyse des données*, Dunod, París 1984.
 22. Desde comienzos de los 80 vienen realizando trabajos de investigación sobre las transformaciones que, sobre todo en el nivel de las representaciones, están teniendo lugar en la sociedad nicaragüense, especialmente en sus sectores populares, urbanos y rurales, y ello tanto en el campo religioso como en el de la cultura.
 23. Fr. HOUTART y G. LEMERCINIER, *Creencias y prácticas que conciernen a la salud, en los grupos populares rurales y urbanos nicaragüenses*. Centre de Recherches Socio-Religieuses, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, 1985;

- Campeños y cultura. *Análisis de los perfiles culturales de una población campesina nicaragüense*. Centro de Análisis Socio-Cultural, UCA-Managua, y Centre d'Analyse Sociale de la Culture, Centre Tricontinental (CETPII, Louvain-La-Neuve, Bélgica, 1988 ; La cultura en Managua. *Una cultura en transición*. Centre d'Analyse Social de la Culture, Centre Tricontinental (CETRI), Louvain-La-Meuve, 1988. Este último representa el análisis global de las encuestas realizadas sobre la cultura en Managua. A él siguen una serie de análisis más monográficos aun: La cultura en Managua. *Influencia de la Educación*; La cultura en Managua. *Influencia de la fe/Jigión*; La cultura en Managua. *Los factores demográficos: ¿os jóvenes y las mu/eres*; La cultura en Managua. *Los obreros en la cultura*; La cultura en Managua. *Los comerciantes de ñlanagua y su cultura*, que con el primero corresponden a la misma investigación, editados en el mismo Centro y en el mismo año 1988. Ver igualmente, La cultura en Managua; Análisis socio-cultural de los cuadros medios y superiores, 1989. Puede verse una síntesis de los resultados de estos trabajos en el artículo de ambos autores, *Culture et transition: le cas du Nicaragua*, Sociologie et sociétés, vol. XXII, n.1, abril 1990, pp. 127-142. Es importante llamar la atención sobre el doble fin que a partir de este trabajo se proponen los investigadores. Porque si su objetivo es conocer mejor las bases de la construcción cultural en una situación de profundas transformaciones, los fines son: por una parte, establecer los fundamentos de una reflexión sobre las representaciones socio-culturales de la sociedad nicaragüense, y por otra, preparar un instrumento que podría, de manera regular, seguir la evolución de estas representaciones a lo largo del tiempo. Cfr. La cultura en Managua. *Una cultura en transición*. p. 1. Todos son trabajos mimeos.
24. Creencias y practicas que conciernen la salud...p. 14. Y todavía añaden muy certeramente: "Proteger la salud y curar la enfermedad no es entonces un acto aislado, de valor puramente medical. Es participar en la reproducción de los grupos locales y de los conjuntos sociales más vastos y no solamente en la reproducción biológica".
25. De hecho el 47,6% son hombres, y el 49,1% mujeres.Cfr. Creencias y prácticas que conciernen a la salud...p.21.De los 200 rurales, 100 son obreros agrícolas en una empresa del Estado, y los otros 100 miembros de cooperativas de produc-

- ción de granos básicos; de los 200 urbanos, 100 pertenecen a los diferentes barrios de Managua, y 100 a una ciudad satélite (Ciudad Sandino) de Managua, ubicada en la zona más industrializada.Cfr. Op.cit, p.18.
26. Op. cit., p. 35. Los mismos tres modelos culturales se detectan en el análisis factorial de las prácticas de salud (pp. 57 y ss.). Si bien hay que señalar que en el presente caso se trata de prácticas tales como pueden ser captadas en la expresión de acuerdo, desacuerdo o sin opinión ante proposiciones formuladas al respecto. En otras palabras, no son prácticas observadas directamente sino a través de un "discurso".
27. Op. cit, passim.
28. Op. cit., p. 32.
29. Op. cit., p. 29 y 35. Se trata de un saber contextual dependiente de los temas suscitados en cada caso. Este, juntamente con un saber-horizonte referido a la situación, forman el saber que Habermas llama saber de primer plano. Este es diferente del saber de fondo constitutivo del mundo de la vida, en nuestro caso, de la visión del mundo. Jürgen HABERMAS, Pensamiento postmetafísico, pp.92-94.
30. Son los alfabetizados durante la Campaña de Alfabetización Nacional al comienzo de la revolución.
31. Cfr.Fr. HOUTART y G. LEMERCINIER, op. cit., p. 37.
32. Op. cit., pp. 79-84.
33. Op. oh., p. 43.
34. Fr. HOUTART y G. LEMERCINIER, La cultura en Managua. *Una cultura en transición*, y los demás trabajos sobre la cultura en Managua anteriormente citados.
35. Hipótesis de la cual nosotros nos distanciamos, porque engloba en la categoría del pensamiento mítico el pensamiento tradicional, que para nosotros es estructuralmente diferente. Así distinguidos uno del otro, no hemos detectado que se dé una

evolución directa del pensamiento mítico propiamente tal al pensamiento analítico moderno

35. Op. **cit.**, p. 19, Se podría hablar aquí de lucha entre clase dirigente y clase dirigida por la orientación y gestión del modelo cultural entendido éste en los términos de Alain Touraine. Production de la société, pp, 145 y ss.
37. Op. **cit.**, p. 24-25.
38. Para un conocimiento más preciso y en detalle, remitimos al lector a los trabajos monográficos citados sobre la cultura en Managua.
39. Por cada 100 hombres tradicionales hay 128 mujeres tradicionales. Cfr. Op. **cit.**, p. 33.
40. Cfr. La cultura en Managua, *influencia de la educación*, CETRI, Louvain-La-Neuve, 1988, p.36.
41. Cfr. Fr. HOUTART y G. LEMERCINIER, La cultura en Managua. *Influencia de la religión*, CETRI, Louvain-La-Neuve, 1988, p.3; Creencias y prácticas que conciernen a la salud, en los grupos populares rurales y urbanos nicaragüenses, CETRI, Louvain-La-Neuve, 1985, p.36-37.
42. La cultura en Managua. *Influencia de la educación*, p. 37.
43. La cultura en Managua. *Influencia de la religión*, p. 2 y s.
44. Fr. HOUTART y G. LEMERCINIER, Campesinos y cultura. *Análisis de los perfiles culturales de una población campesina nicaragüense*.
45. Se podrían citar igualmente toda una serie de artículos y trabajos más puntuales, sobre todo en el campo más específico de la sociología de la religión, como el trabajo de Fr. HOUTART, Transformation de la religion du paysannat et de l'espace social de l'institution religieuse dans un processus de transition: le cas du Nicaragua, CETRI, Louvain-La-Neuve, 1985; G. LEMERCINIER, Nouvelles expressions religieuses populaires au Nicaragua.

Les croyances religieuses chez les catholiques de Jalapa, CETRI, Louvain-La-Neuve, 1988.

46. Decimos en un primer momento, porque, efectivamente, sobre los resultados obtenidos por la aplicación del análisis factorial de correspondencias, Houtart y Lemercinier realizan un segundo paso, de análisis post-factorial, para establecer las clases de los que tienen un mismo perfil medio y su correspondencia con los modelos culturales propiamente tales y otra serie de temas de opinión. La explicación de este segundo paso se puede ver en la segunda parte de sus diferentes trabajos citados.
47. No cabe duda que el debate como tal está muy ligado al proyecto revolucionario y a su vocación modernizadora. Cfr. Sergio RAMÍREZ MERCADO, *Revolución, identidad nacional y cultura*. Cuadernos de Sociología (Nic.),9-10, 1989, 55-68.
48. Que sus hijos estudien, es una de las aspiraciones más presentes en ocho historias de vidas de otras tantas mujeres campesinas nicaragüenses, que tenían entre 21 y 42 años en 1987, y ninguna de las cuales llegó a terminar la primaria. Esta aspiración, según emerge de las historias, pareciera ser nueva, marcando una diferencia significativa entre esta generación y la de sus papas y abuelos. Cfr. CIERA, *La vida cotidiana de la mujer campesina*. Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria, Managua, 1989.
49. Ver la conclusión general del trabajo **La cultura en Managua. Influencia de la educación**, pp.36-38.
50. Milagros PALMA, **Por los senderos míticos de Nicaragua**, Edit. Nueva Nicaragua-Edic. Monimbó, Managua, 1984. Este volumen recoge dos capítulos de su estudio **La dimensión mythique dans la tradition orale du Nicaragua**, tesis de doctorado de tercer ciclo, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, (mimeo), París, febrero 1978; **y Revolución tranquila de santos, diablos y diablitos**. *Diario de procesiones, bailes y teatro callejero de Nicaragua*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1988.

TRANSFORMACIONES DE LA VISIÓN MÍTICA Y TRADICIONAL

Decíamos que en este capítulo vamos a hacer uso de datos y observaciones sobre la dimensión mítica y tradicional en los sectores populares de Nicaragua recogidos por la antropóloga nicaragüense Milagros Palma'. El objetivo es, dada la naturaleza de los datos aportados por Palma, someter a prueba los nuestros, corregirlos si fuera necesario, y en todo caso completarlos y enriquecerlos con sus aportes.

Como procedimiento, ¡remos dando cuenta de nuestra apreciación crítica en la medida en que vamos entregando los elementos aportados por la antropóloga. Comenzaremos así por tomar nota de la naturaleza y características de su trabajo, para valorar sus alcances y límites. Creemos que tal es el primer punto de análisis que se nos impone.

LO MÍTICO Y TRADICIONAL ACTUAL, UN UNIVERSO PARCIAL.

No creemos engañarnos si decimos que la preocupación fundamental, en nuestra opinión, de Milagros Palma es mostrar la persistencia de lo mítico en la tradición oral nicaragüense. El título de su primer libro. **Por los senderos míticos de Nicaragua**, no deja lugar a la duda, y mas aún el de su tesis de doctorado. **La dimensión mítica en la tradición oral de Nicaragua**. Ello no quiere decir que ignore los cambios y transformaciones sufridos por un pensar mítico, al contrario, éstos están bien presentes en su espíritu y en sus trabajos, de modo que su segundo libro, que en buena

parte recoge material de la misma tesis, lo pudo titular "revolución tranquila" desartos, diablos y diablitos. Pero lo que le interesa es la persistencia de lo mítico y tradicional[^], que prácticamente son tomados como términos sinónimos, su reproducción y resemantización a través de los diferentes cambios. Este objetivo va a determinar su universo de observación, creencias, prácticas, simbología, referentes, como va a determinar la elección de lugares y de informantes: de preferencia los lugares del campo más alejados y tradicionales, y los informantes que destacan son los protagonistas o próximos de tales creencias y prácticas: campesinos, ancianos y ancianas, curanderos, brujos y brujas, responsables y "padrinos" de bailes, promesantes y danzantes, devotos de santos, etc.

>[^] La consecuencia de lo anterior es que si el conjunto de creencias y prácticas recogido es popular, no representa todas las diferentes visiones del mundo actuales en los sectores populares. Su valor está en que recoge abundantes elementos de las visiones más tradicionales, que pueden entrar aquí y allá como componentes de otras visiones. En otras palabras, se trata de dominios culturales parcialmente populares.

Pero captados en una dinámica donde la persistencia y resemantización de elementos no puede ocultar los cambios y transformaciones que ya han tenido lugar en el pasado y que tienen lugar en la actualidad. Desde este punto de vista, el trabajo de Milagros Palma, al poner el acento en la dimensión mítica de la tradición oral nicaragüense, se convierte en un muy valioso testimonio directo e indirecto de transformaciones. Directo, cuando la misma autora así lo explícita, lo que ocurre frecuentemente; e indirecto, cuando las transformaciones quedan implicadas en la misma materialidad de los elementos recogidos.

Lo importante para nosotros va a ser estar atentos a los dominios de creencias y prácticas en los que lo mítico

y lo tradicional persiste, y en qué forma, y a los dominios en que las transformaciones tienen lugar, e igualmente en qué forma, para así poder detectar en qué sentido se operan, en qué dirección, siguiendo qué lógica.

2. ÁMBITOS DE LA BRUJERÍA Y CURANDERÍA.

La dimensión mítica persiste, pero ¿en qué ámbitos o dominios se manifiesta su persistencia? Ateniéndonos a las expresiones recogidas por Milagros Palma, en los ámbitos de la relación del hombre con el cosmos: cielo, tierra, vientos, sol y luna; en los ámbitos de la relación del hombre con la naturaleza material y con la naturaleza humana: tierra, agricultura, animales, pestes, salud-enfermedad, fertilidad femenina; en el ámbito de las relaciones del hombre a los otros y a la riqueza; en el ámbito, en fin, de la relaciones del hombre con el mundo de los espíritus, de lo religioso, como Dios y los santos, y del más allá. Pareciera que persiste en todo, y sin embargo está muy lejos de ser así. Se trata de manifestaciones bien concretas y localizables en el comportamiento humano y social. Como constante general, se ubican en las relaciones cuya naturaleza, mecanismos y sentido se traducen en otras tantas zonas de precariedad, inseguridad e incertidumbre de la existencia humana.

Se trata asimismo de ámbitos socializados casi exclusivamente bajo los principios de la tradición y del empirismo, encarnados en los roles de la autoridad y de la experiencia, al interior de sociedades locales, jerarquizadas y segmentadas. Y, no obstante, en estos mismos ámbitos se han conocido y se conocen cambios, a tal punto que pareciera tratarse de una ley: lo mítico y lo tradicional, para persistir tienen que cambiar.

Uno de estos ámbitos es, por ejemplo, el de la brujería y apariciones nocturnas. Como bien dice

Milagros Palman en Nicaragua son pocas las personas que no han oído hablar de ceguas, monas, chanchas paridas, y otros animales, y, a este propósito, de la transformación de mujeres en brujas. Efectivamente, en los pueblos raros son los que no tienen una historia que contar sobre la aparición de estas mujeres. Pero, aunque sea dentro todavía de una concepción mítico-mágica, ya estamos a una gran distancia de lo que era y representaba la brujería en las sociedades precolombinas. Se trataba de una profesión pública, sumamente importante y esencial al sistema. Los brujos, convertidos en animales, eran, entre otras cosas, los guardianes de la comunidad durante la noche. Negada y reprimida por la religión cristiana que se implanta con la conquista, vigilada y perseguida en forma aún más sistemática y más aguda en el siglo XVII por los llamados "extirpadores", la brujería es considerada diabólica, así como toda pretendida confusión de órdenes, natural y sobrenatural. Por otra parte, una asociación previa de mujer y diablo convierte fácilmente a las mujeres en sospechosas de brujería, y el brujo o bruja se ve obligado a la clandestinidad.

No se comprende ya el poder del brujo si no es por un pacto - palabra que ya ella sola denuncia la presencia de una sociedad mercantil- con el diablo; sus hechizos y sortilegios serán temidos o comprados para hacer mal a otro y practicar la contra-magia. Un pacto que le da poderes sobrenaturales con los que poder causar daños a otros. Mientras tanto unas nuevas relaciones sociales se han impuesto: concentración de la población en pueblos y un régimen de propiedad privada. En la comunidad se generaliza la sospecha de que el brujo, aprovechando de sus astucias y poderes, se enriquece a costa de los vecinos. En consecuencia, de su carácter público no queda más que el temor generalizado y el reconocimiento clandestino, que no por ello deja de ser menos eficaz. Sus clientes, como él mismo, son sujetos aislados en busca de solución a problemas personales. Aunque éstos sean fruto de las relaciones personales, la

visión mítico-cósmica en la que antes se inscribían, se ve reducida cada vez más a un medio de protección y defensa, sin que necesariamente se comparta aquélla. Una función y un rol públicos entonces, hoy se refugian en la privacidad y en la individualidad de problemas y personas.

Igualmente parecido es el proceso que conoce el curandero. Su actividad mágica es bien diferente de la del brujo, pero con frecuencia se confunden en el imaginario popular, así como con la actividad del adivino. El curandero cura las enfermedades gracias al conocimiento que tiene de propiedades medicinales de las plantas, a ciertos poderes extraordinarios que le son propios, y a la manipulación de las leyes que rigen la magia, y que él conoce. Así él conoce y pone en práctica que la parte vale por el todo, que los objetos y las cosas se contagian por la proximidad y el contacto, y que se puede actuar sobre fuerzas, personas o cosas a través de algo que los evoca, esto es, conoce y practica también el principio de semejanza. Y, en principio, goza de prestigio en la comunidad, más aún si se trata de una persona entrada en años y si su fama trasciende los límites locales. Sin embargo, no deja de reflejar el impacto de cambios ocurridos.

En primer lugar, el que deriva de la presencia de la religión cristiana, que ha visto la curandería como una fuente de supersticiones y medio de reproducción de idolatrías. Y de hecho los curanderos, al igual que los brujos, se apropiarán para sus curaciones de oraciones e invocarán a los santos, utilizarán objetos sagrados como agua bendita, palma, cruz, cera de cirio, candelas, cordón de San Francisco, y otros. Y sobre todo, con frecuencia, cuando ya la curación de la enfermedad exceda de sus poderes, aconsejará a su cliente, como último recurso, que acuda haciendo alguna promesa al santo patrón del pueblo. Como si la estructura de dos mundos, superior e inferior, con sus fuerzas antagónicas respectivas, que según Milagros Palma caracteriza la

cosmovisión mítica nicaragüense **, retrocediese y se inclinase a favor del primero, comenzando a quebrarse así la simetría espacial y temporal circular, para inaugurarse una representación lineal.

Es elocuente a este respecto el caso, reportado por Milagros Palma¹, de un curandero de fama - curado de una enfermedad grave por una imagen milagrosa de la Virgen, previa promesa hecha a la imagen de parte de su familia-, que abandonó totalmente su oficio, y que ni siquiera quería hablar de él por miedo a comprometer su salud. Es, efectivamente, por todo el contexto religioso cristiano, que se siente temor y respeto ante los curanderos, a pesar de su prestigio y fama.

Pero en la magia actual de brujos y curanderos no solamente se puede ver el impacto del cristianismo como nueva religión de la comunidad, sino la aparición y desarrollo de los libros, el estudio y la ciencia, como nuevos referentes dominantes del saber. Este aspecto está presente en los relatos de vocaciones de brujos curanderos, incluso allí donde se niega, afirmando que se debe únicamente a una revelación y en modo alguno a los libros². Obviamente que la negación de la fuente del saber escrito equivale a una afirmación del estudio y la ciencia médicas nuevas como referentes, y se podría aun añadir, el reconocimiento de su carácter dominante en otros ámbitos. Esta conclusión se hace patente en el caso en el que el referente "libro" es positivamente reconocido por el llamado a ejercer el oficio, como es el caso del hombre que milagrosamente encontró un libro, en cuya primera página decía que él sería curandero. Esa fue su revelación, combinándose así, sin contradicción, elementos de tres tipos de pensamiento diferente, el mítico-mágico, el tradicional, y el moderno³. Efectivamente, lo mítico está presente en la manera mágica de aparecer el libro, lo tradicional viene reflejado por el concepto de revelación por escrito y de autoridad que supone, y lo moderno en la representación de libro con su connotación de saber y competencia. Otro tanto

podría decirse de los médiums que se sienten poseídos por el espíritu o el alma del "doctor"⁴. Se trata, igualmente aquí, de un referente moderno.

En fin, otro indicador, más significativo aún, de los cambios que están teniendo lugar es lo que podríamos llamar la disminución de vocaciones de curandero. Según observa Milagros Palma, "los aprendices de curandero son cada vez más raros"⁵. Ella alega como factores explicativos los sacrificios que su aprendizaje demanda, como son las largas abstinencias y sufrimientos corporales, así como el repertorio enorme de oraciones a memorizar. La verdadera razón, como se entrevé fácilmente, es que las nuevas generaciones nacen, viven y se socializan en otro tipo de sociedad, cada vez menos compatible con el pensamiento mítico como visión del mundo y con sus prácticas mágicas.⁶

De hecho la gente misma asocia el retroceso de las apariciones nocturnas, como la cegua, con la generalización del alumbrado eléctrico, diciendo que a la cegua "no le gusta la luz"⁷. Por otra parte, según la opinión de muchos ancianos -y los términos los tomo de Milagros Palma-, en algunos pueblos el alumbrado de las calles ha contribuido en gran parte al reconocimiento de los vecinos que andaban transformados en animales por las calles⁸, contribuyendo con eso a su progresiva desaparición. En otras palabras, cambios experimentados a nivel de creencias, prácticas y costumbres, van de la mano con la modernización de los pueblos⁹.

En este apartado, y como indicador de los cambios ocurridos, se podría tomar en cuenta en su enunciado el lenguaje de los mismos informantes. "Aquí se ha visto mucha cochinidad...", "antes aquí eran patrullas de monos diablos. Aquí, cuando yo vine, se recogían cuarenta ceguas,...", "antes era peor, por las noches, cuando uno venía con sus tragos lo perseguían esas mujeres cochinas", "toda carajada sale por aquí, este lugar es cochino. Pero antes era peor, salían chanchas

2J6 Transformación de la visión mítica y tradicional.

paridas", "cuando yo estaba pequeño me contó mi abuelo..."¹⁰. De una manera reiterada y con diferentes recursos expresivos, la experiencia de las apariciones nocturnas mágicas se las ubica en el pasado. Son raros, a juzgar por el reporte de Milagros Palma, los testimonios del presente. El solo enunciado evidencia una ruptura, que cada día parece hacerse mayor.

DEL UNIVERSO CÓSMICO O ENCANTADO A LA NATURALEZA Y A LA REALIDAD NO CÓSMICAS.

En la vida y pensamiento populares campesinos, realidades como el sol, la luna, los vientos, las montañas, los volcanes, las lagunas, y otros accidentes de la naturaleza, ocupan un lugar especial, porque los siente estrechamente relacionados sobre todo con su vida misma y la de sus campos. Así, de los volcanes, tan numerosos en Nicaragua, y de las montañas fluyen fuerzas que llaman aires, que enferman a las gentes, sobre todo cuando éstas están agitadas y aceleradas. Igualmente, el sol, la luna, y sus eclipses, tienen efectos nefastos sobre las personas. El sol "pega" enfermedades, especialmente a niños tiernos y mujeres encinta. Las mujeres deberán esconderse del sol durante el embarazo, porque si no el niño podría nacer con "el labio comido" o labio leporino. Igualmente, hay la creencia de que la mirada penetrante de personas agitadas y aceleradas, sobre todo de otras mujeres encinta, "pega el sol" a niños y mujeres embarazadas¹¹. Se trata de la creencia tan extendida del "mal de ojo"¹². Contra estos males las soluciones son mágicas: como colocarse parches en las sienes, cubrirse las mujeres con un trapo rojo, o envolver al niño en la camisa de la persona agitada que le causó el mal, en fin, ocultarse de eclipses y de miradas de personas.

Los aires asociados a los volcanes, montañas, lagunas y lechos de ríos, recuerdan cuando estos lugares eran considerados moradas de las divinidades que enviaban las lluvias y los vientos. Además, eran estrechamente relacionados a las orientaciones cósmicas del naciente y del poniente, del norte y del sur. Orientaciones que aún son evocadas sobre todo en prácticas mágicas. Sobre esos cuatro esquinas descansaba el mundo, y en referencia a ellas se organizaba el tiempo y todas las fuerzas¹³. Las cuatro orientaciones cósmicas eran representadas por la cruz. De esta visión cósmica y religiosa quedan las asociaciones míticas que hemos señalado, con sus prácticas, así como la fuerza mágica del nuevo símbolo de la cruz cristiana, que se superpuso y sustituyó a la cruz precolombina como símbolo cósmico¹⁴. Un universo en eclosión, que ya hace tiempo perdió su unidad.

Del sol, divinidad del día en el universo precolombino, que llegó a tener un lugar tan importante en ese universo¹⁵, lo que hoy subsiste son creencias míticas como las apuntadas. La luna, por el contrario, ha conocido mejor suerte, sin duda por su relación más estrecha con la agricultura. Se cree que sus fases influencian en forma determinante la agricultura, la vida de animales y plantas, y aun de las personas. Hay que tener en cuenta que la agricultura, como otras manifestaciones de la naturaleza, es cíclica, y este ritmo cíclico es medido según las fases de la luna¹⁶. Además, cambiante como es, sus posiciones y los halos que la suelen rodear son fuente de augurios y presagios, y frecuentemente ha sido divinizada. Todo ello ha contribuido a que la luna sea relacionada con la magia, lo femenino, la fertilidad de plantas, animales y personas, y con los muertos.

Pero Milagros Palma, en su trabajo aquí tan frecuentemente citado, nos aporta un informe¹⁷ que testimonia de los cambios que en este ámbito vienen ocurriendo. El informante es un viejo campesino de un lugar bien ale-

jado, un pueblecito de la isla de Orrelope. en el Lago de IMicaragua. Según él, tenía tres años cuando comenzó a salir al campo con sj papá, y de él aprendió a ver la luna. Asf, "cuando vemos que la luna está inclinada hacia el sur, nosotros decimos que el sur va a pegar. Todo eso se debe ver antes de acostarse". Efectivamente, en su relato muestra ser un buen obser-vador y, así, ser capaz de caracterizar, según los meses en que ocurren y la orientación que traen, las lluvias y los vientos, junto con los fenómenos que traen consigo: destrozos, plagas de mosquitos o bendición."Mi papa me enseñaba todo lo de los vientos, porque si no uno no puede meterse a sembrar. Eso es cosa seria". Pero advierte que últimamente ha habido cambios: según él, los vientos se atrasan y las lluvias se han adelantado. Consecuentemente, "es necesario adelantar la siembra, ya no se puede hacer como, en los otros años... Es la única manera de obtener buena cosecha".

"Todas las noches hay que mirar un rato al cielo ", y él lo hace, su práctica de observación y su interpretación aún adhieren a elementos cósmicos, pero sus constataciones y conclusiones son cada vez más del orden empírico y progresivamente independientes de aquéllos. La luna misma pareciera ser tomada como un indicador empírico, al que se asocia el tiempo que va a hacer, las lluvias y los vientos que van a venir. Lo determinante en la práctica de la agricultura en este viejo campesino es lo que de hecho ocurre, la experiencia concreta, el adelanto o el retraso de vientos y lluvias, y de su naturaleza concreta. Estos elementos son analizados en sí, independientemente de un contexto cósmico y, sobre todo, mítico; y analizados en su relación de causa-efecto con la agricultura. Estamos ya, pues, en un universo en el que ja observación del presente recorta las visiones cósmico-religiosas del pasado, la eficacia se impone al rito, y el presente al pasado: "ya no se puede hacer como en los otros años".De un universo-cosmos se va pasando a un universo-naturaleza.^

En la cultura popular tradicional en Nicaragua, al igual que en otras muchas sociedades, las gentes se refieren a la existencia de lugares y personajes "encantados", y a experiencias de "encantamiento" de animales y personas. Esto es, además de un universo cósmico, existen mundos encantados. En la representación popular éstos son estrechamente relacionados con el diablo, del cual consideran que es obra. Podríamos decir, pues, que forma parte del mundo inferior. Pero, a diferencia de los mundos superior e inferior, se trata de mundos que son sustancialmente aparentes y temporales, no eternos, donde imperan la ubicuidad y la metamorfosis, y todo termina con el fin del mundo, revelándose así su naturaleza de eternidad falsa^^. Lo importante a retener aquí es la oferta y rechazo ante estos mundos encantados. Oferta y rechazo que dramatizan el choque de dos visiones del mundo, de dos ethos, de dos concepciones del tiempo.

En el imaginario popular, los mundos encantados son la expresión de la imagen idealizada del paraíso terrenal. En ellos se encuentra todo lo que el hombre puede desear e imaginar, en toda abundancia y en perfecta armonía. Ahí el hombre puede encontrar todo lo que él ha ambicionado en este mundo, y le ha sido imposible de obtener. Se trata de una naturaleza idealizada, al alcance del deseo, y que no demanda de trabajo. Pero para ser dueños de esos mundos, para poder gozar de ellos, una cosa se impone: hacer un pacto con el diablo, quien verdaderamente cumplirá con su parte, pero que a la muerte del pactante vendrá a por él para convertirlo en animaP°, en un ser más de sus mundos encantados, llevando su alma - al infierno. Porque las realidades encantadas, como los encantamientos, son obra del diablo y de sus intermediarios.

La existencia de mundos encantados significa la oposición tiempo/eternidad, pero sobre todo apariencia/realidad. Sólo el demonio puede tener capacidad e interés en confundir órdenes y niveles de la realidad, en

crear realidades aparentes. Y ello, al precio de la degradación de la realidad misma: el hombre convertido en animal, y en un mundo de pura apariencia. Un lugar de no-cjitura. de no-sociedad, un rño-lugar. En consecuencia, a pesar de la atracción sentida, el hombre -en este caso, los informantes nicaragüenses- rechaza la propuesta. Al tiempo que terminará un día, prefiere el tiempo que no termina, la eternidad; ai más acá, prefiere el más allá; a la vida fácil y sin esfuerzos de una vida aparente, prefiere la ascesis y la dureza de la vida de aquí, que por su misma dificultad se convierte para él en garantía de ser una vida verdadera.

Milagros Palma habla a este propósito de "indiferencia hacia lo temporal"^^ Creemos más bien que se trata de una forma nueva de redimensionar y valorar lo temporal, al ubicarlo en una concepción nueva del tiempo. Porque, sin duda alguna, el hombre que rechaza los encantos lo que muestra ante todo es una concepción nueva del tiempo y del espacio: el aquí y el ahora en función de una eternidad plenamente feliz que no termina. Se trata de la representación judeo-cristiana del tiempo, que se expresa en una línea^^.

Y apuntábamos que se refleja también un ethos. Este es evidente con respecto a la riqueza. Frente a la emergencia de una concepción nueva, traída también por los conquistadores, en la que la riqueza es un bien buscado por sí mismo y en provecho individual, que utiliza y subordina a ios demás en función personal, y que pone precio a todo^^, los testigos de la tradición oral siguen considerando la adquisición de riquezas como una actividad más en el interior de toda la comunidad, y en función de ella; sometida por lo tanto a la moral tradicional de la comunidad. La riqueza tiene un valor de uso, y este uso es frecuentemente ritual, y siempre comunitario.

Por ello, en su concepción religiosa, el nuevo tipo de riqueza no puede ser más que producto, de uno u otro

modo, de un pacto con el diablo. Y ios pactantes se verán condenados, a su muerte, a andar errantes en torno a sus tesoros escondidos, y a dar limosnas a gente pobre, como le sucede a Arrechavala en León ^*.

4. EL ÁMBITO DE LAS FIESTAS PATRONALES.

Hay una relación tan íntima entre fiesta y vida de un grupo, entre fiesta y comunidad, que aquélla puede ser tomada como una narración celebrativa de éstas, como su gran expresión simbólica. Así, tas relaciones constitutivas del grupo o comunidad, como sus relaciones a la naturaleza, de sus miembros entre sí y con otras comunidades, y a su mundo cósmico y religioso en el caso de nuestras sociedades, se hacen presentes y se ven expresadas en la fiesta. Hay que atenerse, pues, a que los cambios en estas relaciones se reflejen en la celebración de las fiestas.

Por otra parte, en sociedades como la nicaragüense, si hay algo tradicional son las fiestas: "el día que no salga la procesión, ese día se acaba el mundo"^^. Y sin embargo, ello no quiere decir que se dé una tradición sin cambios. Irónicamente, quizás sea en la celebración de las fiestas donde sea más fácil observarlo, así como percibir en qué dirección los cambios registrados apuntan. Una vez más, los cambios que nosotros privilegiamos aquí son los que pueden ser indicadores de cambios en la visión del mundo.

4.1. SANTOS PATRONOS Y COMUNIDAD: REPRESENTACIÓN DE LAS RELACIONES.

En los sectores populares campesinos nicaragüenses la fiesta por excelencia es la fiesta patronal en cada comunidad. La fiesta de la Inmaculada Concepción o de "La Purísima", la única que conoce una dimensión nació-

nal, tiene otro carácter: es una fiesta de la familia, del barrio, y ahora también de las instituciones civiles y estatales, abierta y compartida con todo el que quiera entrar a la casa o institución donde se celebra. Y lo esencial en la fiesta patronal es el santo patrono mismo y la alianza de por vida que con él tiene la comunidad.

Este hecho se asienta sobre creencias y prácticas precolombinas[®]. Las comunidades prehispánicas mantenían vínculos singulares con sus divinidades tutelares locales, con los dioses y espíritus protectores de los volcanes, montañas, lagunas, ríos y fuentes de sus alrededores[^]. Ellas vinculaban su emplazamiento en un lugar a la voluntad de una fuerza protectora, con la que la comunidad concluía un pacto, lo que, conforme señala Gruzinski[^], parece ser una constante del pasado mesoamericano. El calendario mismo de fiestas patronales pareciera obedecer a su superposición sobre el calendario de fiestas prehispánicas, que a su vez es un calendario agrícola, en el que alternan los períodos de lluvias y de sequías. En fin, en casos hasta la escogencia de tal santo patrono corresponde con las características de la divinidad tutelar anterior, que se busca suplantar[^]. Pero, si la fiesta patronal echa sus raíces en el pasado prehispánico, en su conjunto se trata de producto colonial.

En el caso de la sociedad nicaragüense, como por lo demás en el resto de las sociedades meso-americanas, la adopción de un santo como patrono de la comunidad forma parte de una nueva concepción del espacio y del tiempo[^], elementos que denotan la apropiación de una nueva visión del mundo. Se trata del hecho fundacional por el cual se inscribe la comunidad en el tiempo lineal de la era cristiana, o Tiempo de la Santísima Trinidad, como dice Gruzinski, y en el eje vertical que va de ésta al hombre. La comunidad tal como se reconoce a sí misma ahora tiene su origen en el mismo patrono. Se comprenderá, pues, la relación tan estrecha y particular entre ambos. La iniciativa de la escogencia del patrono ha sido de los "padres", de los "fundadores" de la comunidad.

de hecho de los notables de ese entonces. El patrono es el intercesor por excelencia de la comunidad, su gloria, su blasón, y el nuevo señor del pueblo, porque, por una verdadera transferencia el santo viene a ser el propietario de las tierras de la comunidad. Mas aún, el santo es la garantía divina de la existencia e identidad social de la comunidad.

Para ello no importa que el santo, a diferencia de las primeras fuerzas y dioses protectores, haya venido más tarde y de lejos. A este respecto, los diferentes relatos de "apariciones", así como las reinterpretaciones que sufre su biografía, constituyen excelentes medios de apropiación del imaginario simbólico cristiano[^]. Así se subraya igualmente su trascendencia y su proximidad.

Es fácil imaginar el carácter cósmico, comunitario, público, ritualista, jerarquizado, extrovertido y lúdico, que en esta nueva visión del mundo estructuraba la fiesta patronal en la Colonia[^]. De este pasado se conservan rasgos todavía abundantes y profundos. Ante todo, su ritmo cíclico-histórico. La fiesta es el acontecimiento que marca la vida anual de la comunidad. Pero también su carácter público y popular[^]: los protagonistas de la fiesta son el santo y las multitudes[^], y su espacio la comunidad entera, con sus plazas y calles[^].

Motivados personalmente por los favores obtenidos, devotos y "promesantes" convergerán en el espacio y en el tiempo comunitarios por excelencia de la fiesta. Estos individuos no se pueden inscribir sino como miembros de la comunidad. Las relaciones serán a la vez de respeto devoto y de identificación en lo humano, la misma imagen invitando a ello: "la imagen de San Juan da la impresión de un humano lleno de poderes divinos". El santo, imagen, "aparecida" o providencialmente destinada a la comunidad, será respetada como la cosa más sagrada[^], hasta el punto de que no puede ser retocada aunque se deteriore. Protector especial de la comunidad y de las gentes, se le hacen "demandas" y promesas.

porque " él concede todo lo que se le pide con fervor". Dos cosas se le piden principa l mente: saljd, y lluvias para las cosechas"^. Las gentes son conscientes de deberle muchos milagros y favores, no pocos creerán que le deben la vida. En correspondencia, muchas promesas hechas, como la relación misma, serán "de por vida".

Por otra parte, el trato con el santo será profundamente humano y de confianza. Se le atribuirá una vida igual a la de la comunidad, en cierto casos hasta en los vicios. San Jerónimo en Masaya y San Silvestre en Catalina, tendrán fama de haber sido hombres que llevaron casi hasta el final una vida corrompida. El santo tendrá los mismos gustos y sentimientos que sus devotos y promesantes. Se ejecutan danzas, carnavales y juegos, porque a él le gusta: "estos bailes son de Guachán, porque a él le gustan", "el santo quiere ver sangre". Cuando se le hace una promesa temporal, por varios años, al final se le dará uno más "de feria", esto es, de regalo. Las apelaciones serán cariñosamente populares: "Chombo" y "Chombito" (San Jerónimo), "Guachán" (San Sebastián), "Santiaguito", "Santo Dominguito". Las relaciones del patrono de una comunidad con los de las comunidades vecinas, símbolo de las relaciones entre éstas, serán igualmente familiares. Un día durante las fiestas tendrán lugar los "encuentros", "visitas" o "topes" entre los santos patronos vecinos en los límites de los pueblos^®. Así, San Sebastián de Diriamba visitará "su hermano Santiaguito" de Jinotepe y a San Marcos, "su amigo inseparable".

Pero ciertos rasgos, que no pueden reducirse a los que venimos de reseñar aquí, revelan su presencia también, aunque ésta sea muy discreta en los testimonios recogidos por Milagros Palma. De modo general se observa que las fiestas no son ya comunitarias en el sentido estricto que cabe dar al término"*®, como lo fueron en la Colonia. Son multitudinarias, y estas multitudes se nutren fundamentalmente de los sectores

populares, pero no son comunitarias. El sujeto de las mismas no es la comunidad sino la multitud, la masa de devotos y promesantes, con mayordomos, "padrinos" de bailes, y ahora comités "ad hoc". La jerarquización antigua se diluye o da lugar a otras nuevas, como en el caso de los comités. De igual modo, lo que antes tenía un carácter ritual ahora aparece como fijado en el tiempo y fetichizado.

De modo más particular, en algunos de los testimonios recogidos por Milagros Palma se observan rasgos de una racionalidad que cuestiona creencias y costumbres heredadas, así como el deslizamiento de una devoción nueva, más individual, lineal y subjetiva. Tal racionalidad la vemos actuando cuando algunas manifestaciones son calificadas de "indiadas"^, o cuando entre el santo patronal y Dios la convicción personal se decide por éste como el único Señor^\\

La devoción nueva la descubrimos en la aparición de nuevos referentes: la vida diaria, el trabajo, las ventas, el relativo bienestar económico alcanzado y el reconocimiento social, como un favor ininterrumpido del santo ^^. De ahí a una religiosidad individual de salvación, y al acento sobre el comportamiento ético-moral por parte del devoto, sólo hay un paso muy corto". Se trata de una dramatización, pero esta vez en el espacio interior.

Efectivamente, ya no es el espacio público lo que esencialmente cuenta, sino el espacio interior de cada quien, sus relaciones con Dios e interpersonales con los otros, y el tiempo, el tiempo de su vida de aquí inscrito en el del final del mundo. La realización de sus promesas harán converger al promesante en los tiempos y espacios comunitarios, pero cada vez necesita menos de verse inscrito en el corazón de la comunidad.

En el caso de los testimonios recogidos por Milagros Palma, lo que calificamos de elementos de nueva de^ *-ción creemos que no hay que separarlo de los medios de

vida de los informantes. En efecto, pertenecen a individuos de una comunidad dependiente en una parte del trabajo artesanal de la cerámica, y por lo tanto de los ingresos debidos a la venta de su trabajo. La visión económico-comercial de su realidad es manifiesta en los informantes.

4.2. LAS DANZAS A LOS SANTOS Y EL PASO DEL TIEMPO.

En Nicaragua hablar de fiestas patronales y de santos es hablar de bailes y de danzas que se ejecutan en su honor durante las fiestas. Tanto son y tanta importancia tienen en las fiestas religiosas nicaragüenses.

De nuevo aquí, la costumbre de las danzas es de origen precolombino, así como algunos de los elementos que aún se conservan: uso de máscaras y amuletos, en la danza de los "negros" de Santiago en Managua, objetos como los espejos en algunas danzas, personajes como "el viejo" y "la vieja", y motivos mismos como en la danza de "sompopos" en la isla de Ometepe, o la de los "motetes" de San Roque en El Viejo. Pero la mayor parte de los bailes tiene su origen después de la Conquista, como lo delata la función catequética cristiana de los unos, y la temática de la conquista misma y de la identidad mestiza de los otros. Entre los primeros destacan los diferentes bailes de "negros", que reproducen la lucha de moros y cristianos llevada por los españoles. Entre los bailes de identidad mestiza cabe citar las "inditas" y "mejicanos", "La Gigantona y El paje", pero sobre todo "El Güegüense" o "Macho Ratón", danza-drama que representa el ascenso social de los mestizos como nueva clase social. En este drama un comerciante rico mestizo, apoyándose en su riqueza, solicita y obtiene para su hijo la mano de la hija del Gobernador, representante de los criollos venidos a menos. En fin, hay otra serie de bailes coloniales y posteriores como son los diferentes "toros-venados". En

su origen éstos representaron el enfrentamiento de los dos poderes, el indígena (venado) y el español (toro), pero actualmente conocidos en su forma de carnaval de disfraces, en el que es frecuente la crítica social.

Pues bien, los cambios registrados en estas prácticas tan tradicionales son igualmente significativos. Hay bailes que ya han desaparecido o acaban de dejar de ser representados, como sucede con el famoso "El Güegüense". De otros han caído en el olvido partes enteras, sobre todo en lo que se refiere a los diálogos o parlamentos que tenían entre sí los diferentes personajes, es el caso de las danzas de negros. Los "toros-venados", no sin crisis, es la representación que en su forma de carnaval más se renueva, incorporando la actualidad a su crítica social. Lo que queda de los demás bailes permanece como fetichizado.

Los ancianos informantes no dejan de aludir a estas pérdidas y vacíos. ¿Reacción espontánea de la generación de los mayores? Indudablemente, pero que tiene lugar en una sociedad que cambia. Y he aquí algunos indicadores: las tropas de danzantes se reducen y, por esta sola razón, los bailes se simplifican en personajes; van desapareciendo ancianos y personas que se daban la función de seguir sacando los bailes. Costear las comidas de los promesantes-danzantes resulta actualmente una carga económica difícil para "padrinos" o "dueños" de bailes, y en consecuencia éstos disminuyen. En fin, "los jóvenes de ahora han perdido el interés. Ahora no quieren hacer eso, les da pena". En resumen, estamos ante otro tipo de sociedad como concepción y organización de relaciones sociales, y ante otra mentalidad.

De esta crisis no está libre ni el carnaval del "toro-venado". Como carnaval en un principio remedaba los personajes ordinarios del pueblo, campesinos, artesanos, comerciantes, sin ningún otro artificio. De ahí el gusto en ese entonces por disfrazarse con las ropas más bien

rotas y sucias, y con los instrumentos propios del trabajo. Se reproducía la vida social popular de entonces. En Monimbó, Masaya, la organización estaba a cargo de una junta de ancianos, con sus respectivas mayordomías. Posteriormente fue obra de familias y gentes particulares que, como promesa, sacaban su "torovenado", a partir de los años sesenta fueron tomados por el sector de las comerciantas del mercado local y miembros de profesiones liberales, y actualmente por un comité o junta de fiestas ligada a la junta política local.

Es en el auge económico experimentado en los años sesenta, que los "toros-venados" se modernizan y se convierten en campo de competencia folclórica fomentada por concursos y premios a los mejores disfraces y carrozas. Al lado de los personajes míticos de la "cegua", la "carreta nagua", la "quirina", el diablo, el tigre y la vieja, y otros, aparecen toda una serie de personajes nuevos: prostitutas, hijas de la alta sociedad, curas, religiosas, guerrilleras. Hay que tener en cuenta que en este carnaval son los hombres que se disfrazan de mujer. Más se moderniza el "toro-venado", más lejos va quedando la promesa al Santo como origen de la participación en el mismo. Como un desarrollo tardío hay que ubicar también las "negras", hombres disfrazados de mujeres de la alta sociedad, vistiendo con lujo, de motivación totalmente profana, espectáculo y concurso, donde la promesa ya no existe.

La acción frecuente de una promesa es dar comida y bebida en las fiestas a los otros promesantes y devotos. De hecho no hay fiestas sin comida. Ello supone un gran sacrificio por parte de las mujeres que se comprometen a ello. Es bien sabido cómo es una forma en la sociedad tradicional de redistribución social de la riqueza. A cambio es grande también el prestigio social que se adquiere. De ahí que gentes más acomodadas hayan apadrinado bailes y promesas de danzantes. Pues bien, en los testimonios de ciertos comerciantes esta promesa no va sin interés material económico, porque todo lo que se

posee y se pueda llegar a poseer se considera como milagro del santo por la relación de devoción individual que se tiene con él. En el fondo, y de una manera sutil, no es tanto la redistribución de bienes lo que se persigue como una acumulación personal socialmente condicionada. Por otra parte, si el regalar comida y bebida en la fiesta es aún frecuente en pueblos y localidades de departamentos, ya éste no es el caso en Managua. En las fiestas de Santo Domingo "todo se vende", no hay tropas de danzantes, sino promesantes aislados, "vacas", "negros", "indios", una masa de miles de devotos, y la comida y la bebida es el negocio de muchos pequeños comerciantes ambulantes, junto con recuerdos del santo, baratijas y chucherías.

5. LÓGICAS DE ESTAS TRANSFORMACIONES.

Lo que hemos visto no es todo pero sí una parte significativa del pensamiento de los sectores populares en lo que tiene de mítico y tradicional. Es bien representativo, pues, de lo que hemos definido en nuestro trabajo como una visión cósmico-religiosa central del mundo. Dios está allá arriba, el hombre aquí abajo, hay incluso un mundo invertido del de arriba o superior, que es el mundo inferior, mundo del diablo, hay un comienzo y un presente que se prolonga más que un fin. Esto último es bien característico de la concepción tradicional popular del tiempo. Entre el arriba y el abajo hay una jerarquización de seres, y la relación es dependencia. Ello se traducirá en una religión de protección. En esta religión los santos, lo hemos visto, son intermediarios y protectores poderosos.

En esta estructura del mundo tradicional popular, la distinción de mundos que hemos llamado "macrocosmos" (mundo superior e inferior), "microcosmos" o mundo de la realidad cotidiana, y "mesocosmos" o mundo de espíritus y encantos, es clara, pero su

coexistencia y comunicación es frecuente. Son mundos, creencias y prácticas que gozan de la evidencia y de la experiencia. No hay pues ninguna contradicción en que puedan coexistir bajo la estructura común elementos bien diferentes. "Yo creo en Dios y en la gente cochina, porque una cochina arruinó a mi hijo. Creo en las dos cosas."^^. Los ejemplos podrían multiplicarse.

Además, siempre hablando de la visión del mundo tradicional popular, apenas se puede distinguir en ella todavía el orden del ser del orden moral, y el orden intencional y subjetivo de los dos anteriores. Es decir esta no clara distinción de órdenes se suma a la posible coexistencia de mundos anterior, y a ellos se debe, por ejemplo, que la riqueza sea considerada el producto de un pacto con el diablo, que los santos puedan vengarse si no se les cumplen las promesas, que enfermedades, sequías y plagas puedan ser un castigo de Dios, o que personas puedan provocar mal con su intención y con su mirada.

Es una realidad compleja, donde, según nuestra hipótesis de partida, es el tipo de sociedad, esto es, de relaciones sociales construidas para vivir, y la inserción específica de los individuos en ella a través del acceso a los recursos de que la sociedad dispone, lo que va a explicar en última instancia las diferentes formas de visiones del mundo, la complejidad y dinámica de éstas. Pero una realidad compleja, no sólo por lo que se refiere a sus elementos y formas originados en el pasado y con particularidades reproducidos aun en la actualidad, sino también por los elementos y lógicas nuevas que se le imponen, y que la visión del mundo abraza también ya sea bajo una forma de ruptura o de continuidad con el pasado.

En esta perspectiva una o diferentes lógicas modernas se les observa ya presentes, aunque sea en forma elemental, en esta muestra de cultura tradicional analizada, y que nada asegura que sean lineales y evolutivas sin

más. En primer lugar, ya lo vimos, aun los dominios donde impera el pensamiento mítico y las prácticas mágicas, como son los de la brujería y curandería, no pueden desconocer la modernidad como nueva fuente de referentes, así como un día tomaron también los símbolos y objetos cristianos. Sin embargo estamos frente a dominios que, tanto por la demanda de que son objeto como por tener condiciones propias de reproducción, aun pueden reproducirse en la modernidad, esto es, en formas de producción capitalistas. Sin perder de vista la falta de "vocaciones" para tal tipo de actores sociales en los jóvenes. En esta misma línea hay que dejar también constancia del retroceso que experimentan las "apariciones" nocturnas del pasado. Esto se debe no solamente al cambio de condiciones materiales, sino, y más aún, a la emergencia de un nuevo tipo de relaciones sociales, en las que la función de control social que desempeñaban ese tipo de representaciones y prácticas es innecesaria, quedando relegada como cosas del pasado.

La riqueza ya no es "satanizada", no es representada como un pacto con el diablo, sino como el favor de la devoción a un santo y fruto del propio trabajo. Por aquí queda abierta la vía, por un lado, para el mérito propio y una ética de corte individual, la fe en Dios como único Señor y una religión de salvación personal; y por el otro, a una posibilidad de separación del campo económico del campo religioso. La sed de gane y superación económica ya está ahí inoculada. En esta concepción el eje temporal ya no se detiene en un presente que se prolonga, sino que se proyecta claramente hasta un fin del mundo y un más allá.

Señalemos, en fin, la aparición de una racionalidad religiosa que, frente a la tradición recibida, se pregunta por el poder de los santos, la relación de éstos con Dios, poniendo a trabajar la propia capacidad argumentativa de crítica y no temiendo comparecer ante convicciones religiosas personales nuevas, no tradicionales.

En resumen, aun dentro de la tradición cultural popular más tradicional y mítica, estamos ante signos de otras posibles actitudes que no sea la mítico-mágica v tradicional religiosa, ante la naturaleza como recurso y como paisaje, ante la sociedad y ante el propio mundo religioso. A este respecto quizá el signo más elocuente de todos sea ese paso que aún se está dando del individuo referido siempre obligatoriamente a su comunidad al individuo referido a sí mismo.

Datos aportados como los de Milagros Palma no nos hacen cambiar de planteamiento. Porque, como hemos visto, lejos de cuestionar nuestras hipótesis, las confirma. Pero no cabe duda que nos ayudan a no olvidar la capacidad de persistencia de elementos míticos y de visiones tradicionales del mundo, ver cuáles son las representaciones y prácticas que más se reproducen o se recrean y en qué condiciones sociales.

Por lo demás, el origen de representaciones sociales y prácticas nos ha remitido por momentos a contextos sociales reales del pasado histórico de la sociedad nicaragüense. Tal origen es más fácil de comprender a la luz del seguimiento histórico que hicimos en el Cap. 2 de las visiones del mundo en las formaciones sociales históricas nicaragüenses.

NOTAS

1. Milagros **PALMA, Dimensión mytfiique de la tradition órale du Nicaragua**, tesis doctoral de tercer ciclo, Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1978; **Por los senderos míticos de Nicaragua**, Editorial Nueva Nicaragua-Ediciones Monimbó, Managua, 1984, que comprende dos capítulos de la tesis anterior; **Revolución tranquila de santos, diablos y diablitos. Diario de procesiones, bailes y teatro callejero en Nicaragua**, Editorial Nueva América, Bogotá, 1988, que, igualmente, comprende partes de la tesis citada; y **Nicaragua: Once mil vírgenes. Imaginario mítico-religioso del pensamiento mestizo nicaragüense**, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1988. No dejamos de tener presentes otros autores y obras, como Enrique PENA HERNÁNDEZ, **Folklore de Nicaragua**, Editorial Unión, Masaya, Nicaragua, 1968; Pablo Antonio CUADRA y Francisco PÉREZ ESTRADA, **Muestrario del folklore nicaragüense**. Colección Cultural Banco de América, Managua, 1978; Pablo Antonio CUADRA, **El nicaragüense**. Ediciones el Pez y la Serpiente, 10 ed., Managua, 1981. Estos últimos trabajos que citamos tienen, en general, la limitante de estar concebidos y realizados en una perspectiva culturalista, y los aportes, valiosos en observaciones e informaciones, de la obra de Enrique Peña, son ampliamente asumidos por Milagros Palma quien muestra tenerla delante de ella.
2. Cfr. **Por los senderos míticos de Nicaragua**, p. 11; **Nicaragua: Once mil vírgenes**, p. 13. Aquí dirá que el estudio realizado en la tesis le permitió mostrar que la cultura popular se ha perpetuado en la tradición oral. En otras palabras, la cultura popular es tomada como sinónimo de los pensamientos mítico y tradicional.

Se trata de la creencia de la transformación de ciertas mujeres en seres y animales de horrible aspecto, y de su aparición a los hombres que merodean por la noche, tomando o en aventuras amorosas, para asustarlos. La cegua, por ejemplo, tiene la apariencia de una mujer espantosa, con el pelo desgredado como si fuera una loca, los ojos encendidos y con dientes que parecen granos de maíz. Cfr. **Por los senderos míticos de Nicaragua**, p. 26. Este espanto femenino de la noche es bien conocido en todo Centroamérica y en el sureste de México, es el Ixtabay de los

yucatecas y el Xpakinté en las tierras altas de Chiapas, espíritus malos que toman apariencia temenina para privar de la razón a los hombres atraídos por sus encantos. Cfr. Henri FAVRE, *Mythes et croyences des Mayes*, en André AKOUN (dir.), *Mythes et croyences du monde entier*, t.III, Edit. Lidis-Brepols, París 1985, p. 333.

Por los senderos míticos de Nicaragua, p.31. Y con todo, si damos crédito al cronista Gonzalo FERNAMDEZ DE OVIEDO, que tan bien conoció Nicaragua, brujos y brujas, a los que se les atribuía el poder de transformarse en animales, eran temidos por los daños que causaban. En su famosa obra, *Historia General y Natural de las Indias*, varias veces refiere el temor y quejas de un cacique, en 1529, en una plaza del cacique de Tegoatega, seguro de que un brujo le había arrebatado su hijo durante la noche. Ver: FPCBA, *Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo*, Serie cronistas n.3. Colección Cultural Banco de América, Managua 1976, pp. 38-41, 457-459.

La posición de estos evangelizadores "extirpadores" queda bien expresada en la de uno de ellos, Diego Duran: "Los indios no encontrarán a Dios mientras no se haya arrancado las raíces y hasta la menor sospecha de la antigua religión". *Introducción* a su obra, *Historia de las Indias de la Nueva España y de las Islas de Tierra Firme*; citado en, Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique*, p. 208. Sobre los "extirpadores" en México y Perú, cfr. Carmen BERNAND y Serge GRUZINSKI, *De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*, todo el capítulo 5, *Extirpations*, pp. 146-194.

Sobre esta temática del pacto con el diablo ver Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentales Usation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, pp. 233, 257, 288. El concepto de pacto con el diablo se le encuentra generalizado a partir del siglo XVII, íntimamente unido con el tema de la idolatría. Ambos son llevados por la cultura española.

Es elocuente la siguiente apreciación de Milagros Palma: "Sin embargo, la guerra encarnizada contra esos misteriosos personajes nocturnos - se refiere también aquí a las apariciones- los ha ido diezmando poco a poco y sus huellas se han ido borrando; y los que han logrado sobrevivir parecen personajes anacrónicos, mas bien reliquias exóticas del pasado, que, extrañamente, viven aún

como en los tiempos de su apogeo ancestral". Por los senderos míticos de Nicaragua, p. 46.

8. Cfr. Por los senderos míticos de Nicaragua, pp. 42, 53, 59-66. La confusión e identificación entre brujo y adivino ocurre actualmente en otros contextos populares latinoamericanos, como es el caso en Iquitos (Perú), ver: Matti KAMPPINEN, *Cognitive Systems and Cultural Models of Hlness. A study of Two Mestizo Peasant Comntunities of the Peruvian Amazon*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 1989
9. Cfr. Op. cit., p. 56-57.
10. Op. cit., p. 51-52.
11. Op. cit., p. 60-61.
12. Cfr. Op. cit., p. 60. "Con arrogancia dio a entender que su poder no lo había adquirido a través de estudios. Los libros no sirven para eso. Su vocación surgió un día, después de una misteriosa revelación".
13. Op. cit., p. 61. "Era un libro en el cual estaba escrito el nombre del escogido...". La Biblia como libro de autoridad revelada y del saber por antonomasia puede no ser ajena en el presente caso al referente "libro".
14. Op. cit., pp. 67 Y 69.
15. Op. cit., p. 62.
16. Enfatizamos bien como visión del mundo. Porque como práctica puntual, demandada y ofertada, bien puede seguir recreándose indefinidamente en las sociedades modernas, en determinados tipos de personas. Sería de un profetismo ingenuo pronosticar que las prácticas mágicas van a desaparecer.
17. Op. cit., p. 46.
18. Ibidem

19. Tal es el testimonio de ancianos de Catarina **cuando** recuerdan que antes el pueblo era un caserío con techos de **paja**: 'Era pobre, **ahora** le gente vive en prosperidad. Antes no había luz, no había agua, no había nada. La gente trabajaba el barro, se hacían ollas y comales como en San Juan. Desde hace unos diez años el pueblo ha adelantado. Antes sólo camlinitos había. Ahora viven los que tienen su territa, su agricultura, su beneficio. **Ahora** todo es moderno". Milagros PALMA, *La revolución tranquila de santos, diablos y diablitos*, p. 165.
20. **Por los senderos míticos de Nicaragua**, pp. 21, 24, 35, 39.
21. En cuanto a las mujeres embarazadas otra creencia es la de que una mujer enemiga puede "amarrarle los meses", causándole daño si sabe los meses que tiene de embarazo. Milagros PALMA, *Revolución tranquila...*, p. 73-74. Podría tratarse aquí de un vestigio de la práctica precolombina de "ligar los años". Se trataba de una práctica de trascendental importancia. El tiempo de los aztecas conocía un ciclo de cincuenta y dos años, al final del cual los dioses podían retirar su compromiso y dejar que el mundo se desintegrara. La "ligadura de los años" permitía el comienzo de un nuevo ciclo. Ello se lograba con el rito que hacía surgir el fuego nuevo. Cfr. Christian DUVERGER, *Le Mexique central: passé précolombien*, en André AKOUN (dir.), **Mythes et croyances du monde entier**, t.III, Lidis-Brepols, París 1985, p. 306.
22. Si damos crédito a FERNANDEZ DE OVIEDO (cfr. FPCBA, *Op. cit.* pp.350-351), "el mal de ojo" ya era una práctica conocida antes de la llegada de los españoles: "¿Es verdad que hay entre vosotros el que mirando algunas personas a otras, las matan?.- Sí; mucha verdad es que a los niños aojan é algunas veces se mueren dello". Pero se trata igualmente de una creencia hispánica, que no podría menos de reforzar la anterior.
23. *Op. cit.*, pp. 90-95.
24. *Op. cit.*, pp. 90-102. El símbolo de la nueva cruz, la cristiana, por simbolizar en sí la nueva religión, por su uso y omnipresencia, es quizá el indicador más significativo y elocuente de la eclosión del universo mítico y cósmico anterior. Es muy probable que, objeto principal de transacción, se revalorice aún más en la función mágica que ya le acuerdan evangelizadores y conquistadores, a expensas de su función portadora de una nueva concepción del mundo, del tiempo y del espacio. Pero lo que en esta transacción se pierde, es recuperado en su función de legitimación de la nueva religión. La aceptación de su dimensión mágica conllevará pronto la aceptación de una nueva visión del mundo, del tiempo, de la historia. Una visión lineal, y no ya circular, con todas sus consecuencias.
25. *Op. cit.*, pp. 85-86. Sobre el pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos, así como sobre la religión de los aztecas, ver Jacques SOUSTELLE, **L'univers des Aztèques**, Hermann, París, 1979; y **La vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole**, Hachette, 1955; Miguel LEON-PORTILLA, **La pensée aztèque**, Seuil, París, 1985.
26. La representación del tiempo bajo esta forma cíclica lunar es típica de las sociedades de parentesco, que aún no han hecho la experiencia de una actividad de larga duración, como la agricultura, y que por lo tanto no conocen aún una economía agrícola. Tal es la hipótesis de François HOUTART y Geneviève LEMERCINIER, **De la perception de la durée à la construction du temps**, communication faite au Colloque: **Le Temps et le Sacre**, Instituto di Studi Sociali, Firenze, 22-24 de mayo, 1986; publicado en Centre de Recherches Socio-Religieuses, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, pp.3-4. Sobre la representación del tiempo en la cultura azteca y maya, cfr. Tzvetan TODOROV, **La conquête de l'Amérique**, p. 89-90.
27. **Por los senderos míticos de Nicaragua**, pp. 81-82.
28. Y ello ocurre sin solución de continuidad. Tenemos aquí un bello ejemplo de cómo se pueden integrar en una visión del mundo elementos mítico-cósmicos con elementos que indican nuevos objetivos de observación. Muchas veces la transición cultural se realiza en la continuidad.
29. Además de la distinción entre mundo superior y mundo inferior, para caracterizar una visión mítico-cósmica del mundo, sería útil en el presente caso introducir la distinción que establece Claude RIVIERE, en su artículo *Les pèlerinages dans l'Afrique*

traditéonneüe. Social Compass 36². 1989, 245-261, entre macrocosmos, microcosmos y mesocosmos, y que él aplica al África tradicional. El macrocosmos es el universo fundamentaí y envolvente, lugar del orden y del significado, opuesto al caos que existía antes de él. En este macrocosmos se inscribiría nuestra distinción de mundos, superior e inferior. El microcosmos, es el lugar de la existencia social cotidiana, realidad transitoria. Y el mesocosmos, es el lugar de los dobles, de los espmtus invisibles y de las fuerzas fantásmicas; en él tienen lugar la ubicuidad y las metamorfosis, la confusión de órdenes e imitación de la realidad, que desafían nuestra concepción del tiempo y del espacio. En otras palabras, el mesocosmos es el lugar de los "encantos" y de los "mundos encantados". El que en el caso de Centroamérica este mundo se liaya visto "diabolizado", puede ser indicador de su encuadramiento dentro del universo cósmico-cristiano.

30. El animal en el que, a juzgar por los testimonios, más frecuentemente el pactante del diablo se ve convertido, es una vaca, un novillo, o un caballo. Es decir, se trata de bienes que durante siglos lian constituido las riquezas de las haciendas, y expresión por lo tanto de la riqueza que anhela poseer un campesino pobre.
31. Cfr. Op. cit., p. 114.
32. Se pueden ver frecuentes referencias a esta nueva concepción lineal del tiempo traída por los españoles, y su contraste con la concepción cíclica circular, en Tzvetan TODOROV, La conquête de l'Amérique. Ver, por ejemplo, p. 89 y ss. La concepción y representación del tiempo, a través de los factores que contribuyen a ello, será un hilo conductor de Serge GRUZINSKI, en su excelente estudio La colonisation de rimaginaire. *Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, Gallimard, París, 1988.
33. Tzvetan TODOROV, La conquête de l'Amérique, p. 148: "El deseo de enriquecerse no es ciertamente nuevo, la pasión por el oro no tiene nada de específicamente moderna. Lo que lo es un poco es someter todos los demás valores a aquél,... para el conquistador es claro que todo puede ser obtenido por el dinero. Esta homogeneización de valores por el dinero es un hecho nuevo y anuncia la mentalidad moderna, igualitarista y

economista". Es de observar que esta concepción nueva de la riqueza es la que emerge y se expresa en "El Güegüense o macho ratón", dramatización danzada nicaragüense. Representa el ascenso de una nueva clase social, el mestizo. Un comerciante rico mestizo solicita, haciendo ver su riqueza, y obtiene para su hijo la mano de Suche Malinche, hija del gobernador. Ver Milagros PALMA, *Revolución tranquila....*, pp.217-225.

34. Por ios senderos míticos de Nicaragua, p. 142.
35. Nicaragua: Once mil vírgenes, p. 27.
36. Sobre el sistema religioso iberoamericano como un sistema sincrético, puede verse el excelente trabajo de Manuel M. MARZAL, El sincretismo iberoamericano. *Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cuzcoh los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2a ed. 1988. El autor ha escogido estos grupos por ser los más representativos de la resistencia cultural de los indios y negros a la evangelización realizada por españoles y portugueses, conservando tenazmente muchos elementos de sus propios sistemas religiosos. Y sin embargo el estudio muestra muy bien cómo hubo cambios tanto a nivel de las creencias y de los ritos, como de las formas de organización y de la ética. Ver sobre todo el Cap. VII, *El sincretismo andino, maya y africano*, pp. 175-193. En todo caso, transformaciones y persistencias son explicadas por la transformación o persistencia de condiciones sociales de vida.
37. Serge GRUZINSKI, La colonisation de l'imaginaire, p.164.
38. Op. cit., p. 164.
39. Por los senderos míticos de Nicaragua, pp. 87-89.
40. Serge GRUZINSKI, La colonisation de l'imaginaire, p. 159 y ss.
41. Milagros Palma expresa la hipótesis-convicción de que la "fiebre de apariciones" es una creación o invento de la Iglesia para introducir sus divinidades en el universo religioso indígena, y

ubica este "fenómeno a comienzos de la colonia, sin aportar pruebas. Según Gruzinski se trataría fundamentalmente de un mecanismo del que se apropiaron bien pronto las comunidades indígenas y del que supieron hacer uso para sus intereses, entre otros, como se muestra en los documentos redactados en lengua indígena en la segunda mitad del siglo XVII llamados Títulos Primordiales (GRUZINSKI p. 139 y s.) para fundamentar y garantizar su existencia de **pueblos**, con los terrenos que les pertenecen por fundación.

42. En esta realidad configurada en el siglo **XVIII** toma pie Pedro Morandé para caracterizar el ethos cultural latinoamericano como "latinoamericano, mestizo y ritual". Pedro MORANDE, *Cultura y modernización en América Latina*, p. 162. Una página antes afirma "este ritualismo es quien da la hegemonía a la síntesis cultural latinoamericana realizada por el mestizo, ya que su síntesis fue siempre ritual"
43. Para todo este párrafo, ver la información abundante recogida por Milagros PALMA en **Revolución** tranquila...
44. La presencia del sacerdote, como representante de la institución religiosa de la Iglesia, se reduce a la celebración de la misa, en todo lo demás las gentes son soberanas.
45. Se ha dicho que la fe nicaragüense es "procesionariPablo Antonio CUADRA, *El nicaragüense*, Edic. El Pez y La Serpiente, 10a ed., Managua 1981, p. 72). Es cierto que el ritmo del pueblo en estas fiestas parece procesional, que el santo es "traído" y "llevado", que el pueblo camina en masa y anda kilómetros. Pero, a diferencia de Europa, y aún de pueblos centroamericanos como Costa Rica, la práctica de peregrinación es débil si se la compara con la práctica y participación de la fiesta patronal. Sobre el eje del tiempo simbolizado en el eje espacial de aquella, predomina la fusión de espacios. De hecho, aunque el santo durante el año tenga su templo, para la fiesta será sacado y puesto bajo una "enramada", o cobijo provisional hecho de ramas, como se hacía antiguamente a los caciques, y luego llevado multitudinariamente en procesión, en medio de músicas, danzas y cohetes. No se requiere de espacio y tiempo especiales, sino el tiempo cíclico de la fiesta de cada año y el espacio, el espacio de toda la comunidad. Es un encuentro de la comunidad, en su extensión y en su profundidad, en su horizon-

talidad y verticalidad, con su santo patrono. Por otra parte, aunque se conoce la existencia de muchas peregrinaciones en tierras de México en vísperas de la Conquista, parecen presentar características bien diferentes de las peregrinaciones europeas. Mientras que aquí se trata de un viaje individual, en México se trata siempre de una empresa colectiva. En todo caso, si se piensa en peregrinaciones a centros alejados del lugar de residencia de las comunidades, por las limitaciones impuestas por las mismas condiciones materiales y sociales, éstas parecían estar reservadas a una élite social, a nobles, sacerdotes y comerciantes, que estaban en capacidad de pagarse una escolta de guardias, de cargueros y sirvientes. Sobre este punto, ver: George KUBLER, *Pélerinages précolombiens en Amérique Centrale*, Diogéne, 125(1984) 14-28.

46. Ya esto era sentido así en el siglo XVII. Serge GRUZINSKI lo expresa en una frase: "La imagen es el santo, o mas bien el santo es el santo". *La colonisation de l'imaginaire*, p. 325. Por lo que respecta a la celebración de la fiesta patronal en los pueblos como fiesta anual, con sus características, se remonta al siglo XVII, pero se va a generalizar en el siglo XVIII. (*Ibid.*, p.324). En este parágrafo hay que tener presente el rol que jugó la imagen en general, pero específicamente la imagen religiosa y sagrada, en la colonización del imaginario desde el primer momento de la Conquista. Cfr. Serge GRUZINSKI, *La guerre des images. De Christophe Colom á "Blade Runner" (1492-2019)*, Fayard, París, 1990
47. Milagros PALMA, *Revolución tranquila...*: "Desde entonces el santo no ha dejado de hacer milagros curando enfermedades y dando buenas cosechas y buenas ventas" (p. 70). "Yo doy de comer el día de Santiago desde una enfermedad de mi hija. Los doctores no podían curarla, entonces recurrí "al doctor que cura sin medicinas", San Jerónimo, él me sacó de este apuro..."(p.37).
48. Se trata de encuentros recíprocos realizados entre dos pueblos con la participación de sus habitantes y líderes naturales, religiosos y políticos de ambas comunidades con el propósito de reafirmar los lazos de vecindad y amistad. Es una práctica introducida por los españoles y muy extendida en los pueblos de América Latina. Los nombres pueden variar. Así e Honduras lo llaman "paisanazgo", "guancasco" y "convite

Cfr. Mario ARDON MEJIA, *Heírgiosidad popufar: e! "paisanazgo" entre Cjojcna y Lapaterique (Honduras)*, IMesoamérica. 13, junio 1987, pp. 125-151.

49. Aquí oponemos decididamente comiinidad a masa popular, y comunitario a multitudinario. En el primer caso, el sujeto que se expresa es toda la comunidad, conforme a su visibilizaci<3n en estratos y roles. En el segundo, es solo una parte de la comunidad la que se expresa aglutinada en creencias y prácticas que les son comunes. Se trata de una distinción típico-ideal, con una base histórico-diacrónica. En el sentido que, en el pasado colonial por ejemplo, era la comunidad como totalidad estratificada y jerarquizada, pueblo, instituciones y autoridades, civiles y religiosas, la que se expresaba en la acción oficial de la fiesta. Decimos oficial, porque hay pruebas de que la expresión festiva popular no se reducía a ese momento. Pero actualmente, coincidiendo con el capitalismo más desarrollado, las fiestas pierden cada vez más su naturaleza comunitaria en el sentido expresado, para ser, según los casos, fiestas locales populares, institucionales, y cívico-nacionales.
50. Revolución tranquila..., p. 56.
51. "Los diriambeños somos devotos de "Guachán", él ha hecho muchos milagros en el pueblo. No sé si es él que me tiene vivo, pero yo creo que es Dios. Dios es único en el mundo... A mí no me gusta mucho este asunto de "Guachán", porque se gasta demasiada plata... Los santos son como los abogados. Uno apela a un abogado porque él tiene permiso para hacer el trabajo. Eso es igualito al trabajo de un abogado. Si un abogado no tiene pase, no hace bien el asunto. No se lo permiten. Así pasa con los santos. Si "Papa-Chus" no le da pasada, no hay milagro, no hay nada. Están cerradas las relaciones. Ese Señor sabe todo, él esta escuchando lo que platicamos...". Revolución tranquila..., p. 202.
52. La revolución tranquila...:"Para qué quiero más, si ya tengo mi casita de piedra, compramos un pedacito. Vendimos una ternera. Todo lo que tengo se lo debo al santo. Tengo cafecito, plátanos y nada me falta..." (p.69). "El trabajo se vende gracias a sus milagros. Por eso se les tiene que pedir su misericordia, porque si se espera que venga el maná del cielo, nunca llegará"(p.72). "Con esa fe todo sale bien y no se sufre

mucho..."(p. 73). En las pp. 59-74 pueden verse testimonios que reflejan modelos culturales bien complejos, en el sentido que comprenden representaciones y prácticas de las visiones mítico-mágica y tradicional, e inicialmente de una visión moderna.

53. "Allá todo queda escrito, para que el último día el Señor pueda pedir cuentas. ¿Qué frutas llevaste? ¿Cuántas cabezas ofrendaste? ¿Qué hiciste en tu vida? ¿Cuántos gallos diste en mi nombre? ¿Cuántas veces bailaste? Todo lo que se hace en la tierra él lo va anotando en el cielo. El va anotando todo, los favores concedidos y las ofrendas recibidas...". Revolución tranquila..., p. 69.
54. "El negocito se vigila mientras se hace el oficio de la casa... Los sábados algunas pasan el día entero frente al fogón preparando nacatamales para la venta. Muchas dicen que no hay razón para vivir sin sus centavos, esperando que el hombre le dé a uno una limosna, la que tiene deseo de ganar, gana sin descuidar los oficios del hogar...". Revolución tranquila..., p. 62.
55. Para una información sobre las fiestas y danzas en Nicaragua remitimos una vez más al lector a los trabajos tantas veces citados por nosotros de Milagros Palma.
56. El baile de los "motetes" actualmente tiene una forma lúdica y consiste en lanzarse unas personas a otras, al mismo tiempo que se danza, especialmente entre jóvenes de diferente sexo, paquetes sorpresa, conteniendo algún pequeño animal que asusta. También puede ser la ocasión para manifestar agradecimiento a alguna persona notable por sus servicios a la comunidad . Cfr. Milagros PALMA, Revolución tranquila..., p. 101-104. Precisamente en El Viejo, anteriormente Tocoatega, Gonzalo Fernández de Oviedo presenció un areyto o danza, en la que unos jóvenes danzaban delante del cacique tratando de esquivar los golpes de unas cañas que éste les lanzaba. Según el cacique, "eran mancebos, é por su plager andaban como en aguinaldo a pedir cacao a los señores é caciques que lo tenían, é aquellos se lo daban, como él avia hecho". FPCBA, op. cit., pp.431-433.

57. Estos bailes de negros se danzan actualniente en las -fiestas de San Pedro en Diriá, de Santiago en Nindin', y otros lugares. También tienen un origen catequético los bailes de mantudas o de diablos en las fiestas de Santiago en Jinotepe, Santa Lucía en Subtiava y San Pascual Bailón en Chinandega; así como el baile de "El Gigante y El Gigantillo" en la fiesta de San Sebastián en Diriamba, que representa la lucha de David contra Goliat, ver Milagros PALMA, *La revolución tranquila...*, passim. Este tipo de danzas parecen desarrollarse en los pueblos al final del siglo XVII, al menos por lo que respecta a México. Cfr. Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'iniaginaire*, p. 307.
58. El "toro-venado" está muy extendido en el área conquistada y colonizada por los españoles. En la cordillera de los Andes es conocida como el "toro-cóndor", y la representación del enfrentamiento de sociedades y poderes es entre el toro y el cóndor. Ver Milagros PALMA, *Nicaragua: Once mil vírgenes*, pp.32-41.
59. *Revolución tranquila...*, p. 196.
60. *Op. cit.*, pp. 77, 199, 222.
61. *Op. cit.*, pp. 178 y s.
62. *Op. cit.*, pp. 108, 199, 217.
63. *Op. cit.*, p. 181.
64. *Op. cit.*, pp. 114-115.
65. *Op. cit.*, pp. 112-113.
66. El libro, *Nicaragua: Once mil vírgenes*, es un análisis, desde un punto de vista feminista, que hace Milagros PALMA de los personajes representados a finales de los setenta y comienzos de los ochenta en Masaya.
67. *Op. cit.*, p. 117.

68. Aunque, hablando de los cargos en las fiestas y de la obligación consecuente de gastos, hay autores como Frank Cancian, que discuten la función de nivelación económica, y se preguntan si no tendrán una función de estratificación. Frank CANCIAN, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, INI, México, 1976; citado por Manuel M. MARZAL, *El sincretismo iberoamericano*, p. 61.
69. *Op. cit.*, pp. 63-69 y 109-111.
70. *Op. cit.*, p. 100.
71. "Eso es un milagro de él. El es representante de Dios, que está allá arriba. Empezó a llover desde ayer que comenzamos la fiesta, y ahora ya ve, ya salió el santo y otra vez el agua". Milagros PALMA, *Revolución tranquila...*, p. 52.
72. Milagros PALMA, *Revolución tranquila...*, p. 84. "El curandero dijo que eso no era enfermedad natural, porque no era dolor de canilla, ni de pie o de cabeza o de cualquier parte del cuerpo. Es decir de las que Dios manda. Era pura cochinateda de mujeres cochinas, que están en la carrera de la corrupción", decía la misma informante (p. 83).

TERCERA PARTE:

***VISIONES DEL MUNDO Y
FUNCIONES SOCIALES,***

Comprobadas en buena parte las hipótesis descriptivas que formulamos en el comienzo -pluralidad de visiones del mundo, heterogeneidad de las mismas-, apenas si nuestro análisis teórico acaba de empezar. Queda ahora, en efecto, preguntarse por la significación social de las constataciones hechas: cuál es su realidad social propiamente tal, cómo se explica sociológicamente hablando, qué consecuencias sociales tiene; y así responder a las hipótesis que quieren ser interpretativas y explicativas: la relación entre visiones del mundo y condiciones sociales, más precisamente, entre visiones del mundo y relaciones sociales en una situación de transición social.

Estas preguntas muestran bien cómo los datos empíricos, incluso si hasta un cierto grado ya son elocuentes -debido al hecho de la selección y tratamiento de que han sido objeto- no hablan por sí mismos ni, menos aún, tienen alcance teórico. De ahí la necesidad de, siempre a partir de la realidad detectada, proceder sistemáticamente a un análisis e interpretación teóricos. Tal es el objeto de esta tercera parte. Para ello nos proponemos: 1) fundamentar en forma más sistemática nuestras categorías de análisis y nuestro modelo, y mostrar su riqueza analítica; 2) analizar e interpretar en términos de transición de una visión del mundo religiosa a una visión analítica la realidad detectada; 3) analizar sus consecuencias de transformación por lo que se refiere a las funciones sociales de tales visiones; 4) y, a título de conclusión, plantear los aportes que de nuestro trabajo se desprenden, así como las consideraciones teóricas y epistemológicas que permite.

*VISIÓN RELIGIOSA DEL MUNDO
Y RACIONALIDAD ANALÍTICA
COMO CATEGORÍAS DE ANÁLISIS*

Para entender mejor el análisis e interpretación que seguirán, pero sobre todo para mejor medir las posibilidades y limitaciones analíticas de las categorías y planteamientos que utilizamos, se hace necesario explicitar aquí estos últimos antes de seguir procediendo adelante. Concretamente, se impone que precisemos el sentido y status de las dos categorías claves que utilizamos, y, antes aún, del concepto mismo de visión del mundo, las realidades sociales a que refieren como paradigmas de conocimiento y orientación, la formación, dinámica y lógica de éstos, y, en fin, esclarecer la relación existente entre religión y racionalidad analítica como visiones del mundo y otras racionalidades.

En la fundamentación de nuestras categorías nosotros recurrimos, como se verá, a los aportes valiosos de varios autores. En tales aportes se introducen conceptos que nosotros nos proponemos ir precisando en la medida que vayan apareciendo.

**1. VISION DEL MUNDO COMO
CATEGORÍA DE ANÁLISIS.**

En el uso que nosotros hacemos del concepto visión del mundo, éste presenta una relación muy estrecha con el concepto de **representación social** tal como ha sido elaborado por Moscovici y sus seguidores\ hasta el punto de que muchos de los aspectos de éste le son aplicables a aquél como a continuación vamos a hacer.

sin que por ello se identifiquen. Ya que la visión del mundo, tal como nosotros la asumimos aquí, es la matriz donde tienen lugar las representaciones sociales.

1.1. VISIÓN DEL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN SOCIAL.

1.1.1, *Naturaleza y funciones sociales.*

Como actividad del conocimiento, tanto la representación social como la visión del mundo tienen varias particularidades antropológicas y sociológicamente bien importantes. En primer lugar, a diferencia de otras actividades de conocimiento como la percepción y la imagen, no se da en ellas separación o ruptura entre el universo exterior e interior del grupo o colectividad, entre sujeto y objeto. Lo que permite abordar la visión del mundo como indicador de ambas realidades.

En segundo lugar, como la representación social, la visión del mundo tiene ante todo una función **operativa**, que en este caso en concreto es la de contribuir "a los procesos formadores y a los procesos de orientación de conductas y de comunicaciones sociales" ^, sin los cuales la vida social en el mundo sería totalmente imposible. Lo que permite comprender mejor la naturaleza social y estructural que le caracteriza.

Subrayemos de paso que tal función social es específica de estas actividades mentales, de la representación social y de la visión del mundo. Otras que les son próximas en tal función, la ideología, el mito, la utopía, e incluso la ciencia y la técnica, pueden contribuir y de hecho contribuyen a formar conductas, pero, como enfatiza Moscovici, no es el objetivo esencial de ellas. Y, en todo caso, tales actividades suponen como matriz las representaciones sociales y las visiones del mundo. De manera que por relación a éstas se pueden considerar

sub-productos. Tal es el caso del sentido común y del **ethos** entendido en el sentido weberiano, como mentalidad o "espíritu" que mueve y anima la acción de actores y formaciones sociales ^.

Tercera característica común, representación social y visión del mundo son actividades y construcciones mentales, pero siempre formando parte del todo que es la construcción social, siempre en función de los problemas y desafíos que al individuo y a la colectividad plantea la realidad en todas sus dimensiones, históricas, ideológicas, culturales, sociales, económicas. Relativamente autónomas con respecto a estas últimas, teniendo sus leyes propias que las rigen, finalmente son determinadas por ellas.

Por la función radical que les es propia, representación social y visión del mundo son productos y procesos mentales eminentemente **sociales** y complejamente sistémicos. El señalamiento de estas dimensiones, así como de las características anteriores, es necesario hacerlo para descubrir la pertinencia de las representaciones sociales, y a fortiori de las visiones del mundo, como categorías de análisis. Una pertinencia que no es tan fácil de suponer en un principio, dado el carácter culturalista y polisémico que presenta el uso sobre todo del término visión del mundo.

Lo social en la representación y visión del mundo no refiere en primer término a su extensión ni siquiera al modo de ser producidas, extensión y modo de producción siempre colectivos, esto es, sociales, sino, y ante todo, a la función social que tienen, como subraya Moscovici*. Nosotros diríamos que son sociales por estar ante todo y sobre todo **en función** de lo social. Función múltiple de, por un lado, captar, analizar, interpretar, reducir, sistematizar la realidad, y por el otro, darle sentido, posibilitar la comunicación, orientar comportamientos, crear modelos de acción, dar forma a las relaciones sociales, etc.. Tales funciones van siendo

posibles a lo largo de un complicado proceso de formación de las propias representaciones, con sus diferentes fases, desde la primera en que se construye un "modelo figurativo" o "núcleo imaginante" de la realidad, hasta la que provee al sujeto de un modelo de acción, pasando por la dotación de un modelo de categorización[^]. El producto final es "un sistema coherente y jerarquizado, organizado en torno al núcleo imaginante, es una visión del mundo"[®], dotado de una serie de útiles, entre ellos de un lenguaje específico o "lenguaje temático"[^].

Función tan compleja, y tal es el interés aquí de subrayar la complejidad, no puede ser objeto del trabajo intelectual de un grupo especializado, sino el resultado de la reflexión e interacción de toda una colectividad mucho más amplia y difusa, la colectividad inserta en el mismo tipo de relaciones sociales, en la misma forma de vida. Es aquí, en este punto preciso de confluencia, donde forma colectiva de producción de la visión del mundo y función social se unen inextricablemente, y donde viene expresada la relación necesaria que existe entre visión del mundo y formas de vida y de sociedad donde los grupos están insertos.

1.1.2. *Estructura interna y dinámica.*

Simultáneamente, decíamos, representación social y visión del mundo son dos realidades complejamente sistémicas, tanto se les considere como producto que como proceso, como en parte ya ha quedado señalado. Es obvio, casi tautológico. No hay realidad social que sea simple, que no sea estructural. Mucho menos tratándose de realidades que están a la base, por su función social, de la construcción de lo social. El mismo lenguaje, observa oportunamente Moscovici, no tiene por función primera la de comunicar, sino la de ser instrumento de explicitación de las relaciones humanas y de la realidad social[^]. Enfatizamos que como producto, tanto la representación social como la visión del mundo, presentan la forma de un sistema simbólico organizado y estructura-

do, esto es, compuesto de elementos en relación jerarquizada entre sí y de estructuras.

Sintetizando lo dicho hasta aquí, podríamos decir con Abric que lo que, efectivamente, caracteriza una representación, así como la visión del mundo, son los tres aspectos fundamentales siguientes: presentar un **núcleo central**, ser un conjunto de **conocimientos** (informaciones y creencias) y **actitudes** organizado en torno a este núcleo central, y operar como un **sistema de categorización**, con todos los procesos de analogía, inferencia, anticipación y compensación que la categorización implica[^].

Efectivamente, la representación social y la visión del mundo están integradas por una doble serie de elementos, conocimientos y actitudes, organizados entre sí conforme al peso que toman al interior del universo mental. Así, hay **elementos centrales**, porque de ellos dependen los demás, y que pueden tratarse, indistintamente, de conocimientos y de actitudes. A estas últimas Moscovici las llama "cíe de voüte", indicando así su rol normativo y evaluativo con respecto a las mismas informaciones. En todo caso, nunca se trata de un simple reflejo de la realidad, por el contrario, no importa qué representación social, y a fortiori una visión del mundo, va a implicar siempre la realidad del objeto, la subjetividad de quien la vehicula, y el sistema social en la que se inscribe la relación sujeto-objeto, los "tres mundos" de los que habla Habermas adaptando una triple distinción de mundos en Popper[°].

Más precisamente, el conjunto de elementos, conocimientos y actitudes, centrales forman un núcleo central. Llamamos así, con Abric, al "conjunto de elementos que dan a una representación su significación y su coherencia"[°]. En este núcleo central es importante aún distinguir dos dimensiones, que lo son también de la representación y de la visión del mundo: a) una **dimensión funcional**, que mira al conocimiento directo de los

elementos en orden a su eficacia en la acción, y b) una dimensión normativa, que atiende a los juicios, valoraciones y opiniones admitidos por el grupo o colectividad¹.

A esta misma distinción corresponden las categorías, que remiten a la estructura radical del conocimiento humano, de significatividad 1a. y 2a. en Mariano Corbí, sobre las cuales introduce la distinción a nivel del posible vínculo valorativo² que puede establecerse entre sujeto y objeto, y que él llama axiología 1a y axiología 2a³. Para Corbí la significatividad y la axiología 1a, son también funcionales, esto es, en cuanto que el conocimiento y la vinculación con los objetos en cuanto símbolos-útil o instrumento están en función de permitir la vida física del hombre. En relación a esta función primera, "la significatividad y axiología 2a, son no funcionales, son gratuitas, suponen la toma de distancia con respecto al objeto, al útil, y aportan la aprehensión de éste en una dimensión nueva, la dimensión de lo culturalmente significativo, valioso y normativo. En otras palabras esta segunda función es normativa.

Pese a su formulación abstracta, sobre todo en Corbí, la distinción remite a constataciones bien concretas. En efecto, en todo tipo de conocimiento, incluido el mítico, es detectable un conocimiento práctico, instrumental, cotidiano, sin ninguna otra carga de significación o valor. En las representaciones culturales de los sectores populares nicaragüenses esta forma de conocimiento aparece como un saber práctico, común a los diferentes modelos detectables, tradicionales, modernos o intermedios, y por lo mismo autónomo con respecto a éstos. Este saber viene constituido por los aspectos de la vida material y social cotidiana: falta de piezas de recambio, de equipo, de medicamentos, bajos salarios, delincuencia. Volveremos de nuevo sobre esta distinción de funciones y categorías.

Por estas dos dimensiones que lo componen, el análisis del núcleo central se revela muy importante para conocer la relación de la colectividad o grupo con la naturaleza como medio de vida y con la sociedad que forma o en la que se inserta. La visión del mundo es así indicador de las relaciones del hombre a su medio natural y social. Por otra parte, como veremos, la distinción que venimos de recoger se va a revelar decisiva en el análisis de los diferentes tipos paradigmáticos de visiones del mundo. Gracias a ella va a ser relativamente fácil distinguir un tipo de visión del otro según que el universo estructural y semántico en que se expresan sean axiológicos o no. En todo caso, las distinciones precedentes nos previenen del diferente peso de los diferentes elementos, de su múltiple rol unificador, estabilizador, generador y transformador, según los casos, de que, en fin, los hay más ricos y centrales que otros.

Por su naturaleza, el núcleo central tenderá a permanecer en un equilibrio relativamente estable⁴. No pudiendo no dejar de reflejar los cambios percibidos en el entorno natural y social, tratará de asimilarlos según una lógica de restablecimiento del equilibrio anterior. Ello explicará que se proceda transformando elementos periféricos y poniendo en cuestión el menor número de elementos posibles. Hasta que las transformaciones ocurridas en el medio natural y social afectan de tal manera elementos hasta entonces centrales, que éstos se ven afectados en su significación o en sus relaciones estructurales, pudiendo llegar a transformarse el propio núcleo central. Tal es lo que ocurre cuando se ha pasado de una visión del mundo a otra. Entonces la lógica del restablecimiento del equilibrio se puede cambiar en la lógica de la búsqueda de un equilibrio o sistema nuevo.

Pero con frecuencia no sucede así, sino que se da una ampliación del núcleo central o una reinterpretación de elementos sin que cambie la profunda estructura del núcleo. Es conocida la capacidad casi infinita de mitificación y remitificación del pensamiento mítico, su capaci-

dad para asimilar en su estructura los nuevos elementos. No es menor la capacidad del paradigma del pensamiento tradicional ni de la racionalidad moderna. Así se explica que se asimilen más fácilmente elementos nuevos -el virus en el campo de la salud, por ejemplo, como se ha podido constatar en investigaciones realizadas en los sectores populares de Nicaragua- sin que se cambie de estructura de pensamiento Dios o la naturaleza misteriosa como causa de la enfermedad.

De todas maneras no hay que olvidar que las transformaciones vienen demandadas por la necesidad de acción, en el sentido lato de esta expresión, y es tal necesidad la que va a fijar el alcance y profundidad de las mismas, pudiendo coexistir muy bien un núcleo central, sub-universos y elementos centrales de éstos, diferentes del núcleo central pero que, desde un criterio de la operatividad o de la acción, no son incompatibles con él. Es la realidad de los sincretismos de todo tipo bien detectables en todas las formaciones sociales y en todas las épocas. Así, pueden coexistir en un mismo individuo un cierto grado de racionalidad analítica aplicada en una serie de dominios, incluidos el social y el político, con creencias míticas y comportamientos mágicos, como el mal de ojo y la creencia en hechizos; una misma persona puede creer en Dios y en los hechizos. Lo religioso, la salud, ciertas creencias míticas y actitudes mágicas son otros tantos dominios a constituir los sub-universos de los que hablábamos, al interior, por ejemplo, de un núcleo central más moderno. Es ese núcleo central, **paradigmático** y axial, al que nosotros consideramos como visión del mundo, compatible y coexistente, pues, con otros elementos y estructuras **periféricos** respecto de él.

Ahora bien, ¿cómo poder detectar los elementos que son centrales en las visiones del mundo? Con un criterio operativo nosotros consideramos elementos centrales en las visiones del mundo aquellos sin los cuales se desarticula la estructura de la visión, bien sea porque transfor-

man las significación de los elementos, ya sea porque transforman las relaciones que los unen. En todo caso, para nosotros siempre estarán ligados a transformaciones en las condiciones históricas, culturales, sociales, económicas de su producción y de su elaboración. En efecto, nosotros partimos de la hipótesis -a verificar y demostrar- de la correspondencia entre las coordenadas de las visiones del mundo como paradigmas y los modos de vida fundamentales de los grupos humanos.

1.1.3. *Determinación social.*

Ya lo hemos dicho, la visión del mundo como representación social viene determinada por las condiciones sociales en función de las cuales y como parte de ellas se produce. Ello arranca de su propia función social. Una de esas condiciones es la construcción de las propias relaciones sociales, del tipo de sociedad, de acuerdo al plexo de retos, posibilidades y limitaciones existentes. Por ello, más concretamente, la visión del mundo vendrá determinada por la estructura de la sociedad en la que aquélla se desarrolla. Es nuestra hipótesis, que en nada niega la intervención y aporte personal de los individuos, al contrario, los supone e integra^{^^}.

Asentada esta hipótesis general, conviene tener conciencia de cuáles serán los procesos que sigue esta determinación. A título heurístico, nosotros retenemos las proposiciones formuladas por Moscovici^{^^}. En primer lugar, una visión del mundo, como la representación social, no expresa la situación de la sociedad únicamente tal que ella es, sino tal cual ella está **haciéndose**. En segundo lugar, hay que ver la relación entre visiones del mundo y tipos de formaciones socio-económicas como una relación entre organizaciones que tienen, en parte, leyes propias cada una. En otras palabras, hay una relativa autonomía en el campo y en la dinámica de las visiones del mundo con respecto a la formaciones sociales. En tercer lugar, hay que tener en cuenta que la sociedad no es una totalidad homogénea evolucionando

uniformemente en todos los planos[®]. Esto es cierto sobre todo de las sociedades complejas, sobre todo de las sociedades modernas. En tales casos las visiones del mundo serán heterogéneas, tanto en cuanto a los elementos informativos y de actitudes que las integran como en cuanto a sus relaciones, e igualmente en cuanto a los ritmos de transformación y a la manera de ensamblarse unos elementos y valores con otros.

Lo anterior obliga a pensar en determinaciones **centrales** y determinaciones **laterales**, como hace igualmente Moscovici con respecto a las representaciones sociales[^]. Una determinación central de la visión del mundo es la que viene ejercida por los factores más estructurales de la sociedad como un todo. Ello se refleja en la estructura propiamente tal de la visión del mundo, en ésta como paradigma mental y actitudinal. Es lo que hace se pueda constatar una correspondencia particular entre visiones del mundo y tipos de formaciones sociales. Una determinación lateral es la que depende de elementos que aún no son constrictivos para el grupo o colectividad, y que se muestra en variaciones posibles al interior de un mismo paradigma de visión del mundo.

1.2. LO ESPECIFICO DE LA VISION DEL MUNDO.

Lo que hasta aquí hemos hecho es mostrar la aplicabilidad de muchas de las características de la representación social a la visión del mundo. Es normal que posean características comunes, puesto que en los dos casos se trata de representaciones, y verdaderamente sociales. Pero decíamos que no por ello se identifican. ¿Cuál es la diferencia?

Visión del mundo y representaciones sociales son dos realidades diferentes, y la relación entre ambas es dialéctica, en el sentido de que son representaciones sociales de cierto tipo, las socialmente más fundamentales y fundamentantes, las que en un primer momento constituyen la visión del mundo, y es ésta, una vez

constituida o instituida, la que como matriz y molde facilita la elaboración en un segundo momento de las representaciones sociales. La visión del mundo no se da sin representaciones sociales, pero tampoco éstas sin ella. La visión del mundo es si se quiere el **núcleo central y más duro**, el **principio organizador[^]**, de las demás representaciones sociales; es el plexo más coherente, orgánico y estable de conocimientos y de actitudes frente a toda la realidad, subjetiva, objetiva y social.

La visión del mundo se constituye en este núcleo central por la necesidad de facilitar, construyendo y socializando, las relaciones más fundamentales para un grupo o colectividad con su realidad. La función social propia a toda representación social, la de contribuir a los procesos formadores y a los procesos de orientación de conductas y de comunicaciones sociales, le compete por antonomasia a la visión del mundo. Más aún, le compete ya no sólo contribuir sino **facilitar**.

Es por esta razón que la visión del mundo está investida de un carácter más social y sistémico que el resto de representaciones sociales. Es por ello también que presenta una estructura más estable y permanente. Está investida del valor de la evidencia y adquiere el peso de aparecer más real que la realidad misma. Se comporta como una "segunda naturaleza" o como la verdadera realidad[^].

Mientras la mayoría de representaciones sociales pueden cambiar frecuentemente, y de hecho muchas cambian, la visión del mundo se transforma radicalmente pocas veces. Aunque ello no quiere decir que no sufra cambios, al contrario. Pero la visión del mundo no es cosa de ser inventada cada día ni cambia al ritmo de modas. Como veremos, son contados los paradigmas de las visiones del mundo que inductivamente, a partir de los modelos y configuraciones concretas históricas, se pueden reconstruir. Los que más abundan son estos

Últimos, los modelos o esquemas, y desde luego las configuraciones concretas de visiones del mundo.

Sin visión del mundo no existe comunicación social propiamente hablando, y cualquier representación radicalmente fuera de ella sería tan subjetiva que resultaría asocial, indicador evidente de que no se comparte la misma visión del mundo, la misma realidad. Es el caso bien conocido de ciertas enfermedades mentales. Es igualmente la experiencia que tiene lugar cuando dos visiones del mundo son radicalmente opuestas y chocan brutalmente. Tal, los primeros momentos de la Conquista española de las sociedades precolombinas. Caso apropiado para hacernos descubrir que, si, aun y con todo, algún modo de comunicación era posible, es porque en los hombres no sólo hay visiones del mundo sino, igualmente, **pre-visión del mundo**. Pre-visión y pre-comprensión del mundo, digamos de paso, que no se darían sin el lenguaje. Lo que sugiere el rol transcendente del lenguaje en la construcción de lo social y de lo real^^

Es, por lo mismo, en la visión del mundo donde conocimientos y actitudes, dimensión funcional y dimensión normativa se encuentran especialmente unidas y mutuamente implicadas. Es también a este nivel donde la determinación social es más central que en ninguna otra representación social, de manera que a determinado tipo de formación social corresponde determinado tipo de visión del mundo. Son las relaciones sociales a la naturaleza y las que constituyen la sociedad las que determinan la estructura de la visión del mundo. Sin olvidar que es en el nivel de ciertos elementos de la visión del mundo donde la autonomía de las representaciones se amplifica. Así, por ejemplo, hay lo que podríamos llamar **universos de significación o de sentido**, sub-universos representacionales y actitudinales que buscan dar sentido al hombre, a ciertas dimensiones suyas como búsqueda de sí mismo, experiencia mística, relación con lo Otro, y otras más, que sin dejar de llevar en sí las huellas

culturales de su sociedad, pueden sobrevivir a la visión del mundo en que se elaboraron. Entre estos sub-universos podrían considerarse manifestaciones como el arte.

La visión del mundo tal como hasta ahora la hemos concebido tiene características muy comunes con el concepto fenomenológico de "el mundo de la vida" de Alfred Schütz^^. Como "el mundo de la vida diaria" o "mundo de sentido común", la visión del mundo es la comprensión del mundo anterior a nosotros, porque es social y nos acoge, donde nosotros nos socializamos, instrumento con el que nosotros actuamos en el mundo, con una "realidad eminente" que se impone, la de resolver eficazmente las necesidades de cada día. Tematizada, como que se desdobra quedando una especie de copia atrás de la reflexión, no desaparece. La diferencia está en que la visión del mundo es para nosotros, y en ello estamos siguiendo a Habermas, un producto y un proceso de conocimiento que abarca tres mundos, el de la interioridad del propio sujeto, el mundo natural y objetivo y el mundo social, tres mundos que suponen el fondo del mundo de la vida. La visión del mundo así entendida no se identifica pues con el concepto de Schütz.

Por otra parte, nosotros utilizamos el concepto de visión del mundo en tanto que categoría sociológica de análisis de una realidad social ya constituida en forma de configuraciones de visiones del mundo, que el enfoque fenomenológico, como es el de Schütz, no puede explicar como realidad social histórica. Por partir de donde parte, de la constitución del mundo de la vida, con centro en el yo, en la experiencia del individuo, el enfoque fenomenológico se revela un camino adecuado para analizar éste en sí mismo o como una abstracción, pero no para conocer los mundos de la vida sociales, históricos, concretos^*.

Nosotros hemos hablado de visión del mundo como producto y como proceso, esto es, como las configura-

ciones concretas de conocimientos y actitudes, las solas que existen empíricamente, y como formación de tales configuraciones con su estructura de núcleo central y su dinámica de transformación. Hemos hablado menos de la visión del mundo como instrumento mental, como medio y marco de conocimiento, como paradigma^{^^}. Mantendremos este triple uso, especificando según el contexto de que se trate. Pero de manera prioritaria es a este último uso al que nos referimos, a la visión del mundo como paradigma de conocimiento.

Es en este sentido que nosotros hablamos de visión del mundo en su forma más abstracta, esto es, como forma paradigmática que en toda época y en todo tipo de sociedad adopta necesariamente el pensamiento humano y social.

Por lo que se refiere a las múltiples funciones sociales de la visión del mundo como paradigma, para nuestro análisis detendremos tres, que de algún modo resumen todas las demás: la función social de conocimiento (de representación, significación y actitud), de identidad, y de orientación para la acción.

Resumiendo, por visión del mundo nosotros entendemos un tipo particular de representaciones sociales, las que corresponden al núcleo axial de una formación social. La visión del mundo existe como configuraciones representativas y de significación, reducibles a ciertos tipos de modelos o esquemas y, en el grado más abstracto, a un paradigma estructural de conocimiento común a todo un tipo de formación social. La visión del mundo presenta la estructura de un núcleo central axial dinámico, compatible con la presencia de elementos periféricos, que sin embargo pueden ser centrales con respecto a dominios particulares. Ello se explica por las diferentes determinaciones sociales, que vienen de las condiciones de vida del grupo o colectividad. Finalmente, la visión del mundo como paradigma mental y actitudinal cumple tres funciones sociales: la de hacer posible el

conocimiento, la de permitir construir la identidad, y la de orientar y normar la acción.

2. RELIGIÓN Y RACIONALIDAD COMO VISIONES DEL MUNDO.

A partir del concepto que hemos obtenido de visión del mundo, podemos elaborar y precisar ahora los conceptos de visión religiosa central del mundo y de racionalidad analítica como categorías de análisis, objetivo de este capítulo.

2.1. TIPOS DE VISION DEL MUNDO Y SU CARACTERIZACIÓN.

2.1.1. *Visiones del mundo y formaciones sociales.*

Visión central religiosa del mundo y racionalidad analítica son entendidas aquí como dos de los tres tipos estructurales y paradigmáticos a los que pueden ser reducidas las configuraciones de visiones del mundo históricamente conocidas^{^^}. El otro tipo de paradigma es la visión mítica del mundo. Diferentes autores como Piaget, Parsons, Habermas, Corbí, coinciden en señalar una triple categorización, con diferencias de preocupación, de terminología y de procedimiento entre ellos" Algunos, como Parsons y Habermas, no parecieran estar libres de los supuestos y consecuencias evolucionistas que se les imputan a sus planteamientos.

Estos tres tipos de paradigmas mentales o visiones del mundo se corresponderían con tres grandes tipos de formaciones sociales: la formación social de las llamadas sociedades "primitivas", de las sociedades llamadas tradicionales o precapitalistas, y la formación social de

las sociedades modernas, capitalistas y postcapitalistas^{^^}. Pero artes de caracterizarías, no estaría mal tomar conciencia de dos riesgos mayores.

En primer lugar, el peligro real de, al mantener esta categorización, adscribir a un cierto evolucionismo. A este respecto nosotros asumimos la tipología como un instrumento de clasificación y de análisis de las visiones del mundo históricamente existentes, no como un postulado evolucionista. Nada, ni en el hombre-individuo ni en la visión del mundo, hace suponer que hay como una especie de germen llamado a desarrollarse siguiendo diferentes estadios ni por este orden. Mucho menos hay criterios para hablar de visiones superiores a otras. Entre ellas, como dice Kuhn, se da **inconmensurabilidad**. Con todo, el rechazo del postulado evolucionista no puede implicar que se desconozca la correspondencia existente entre condiciones sociales de vida y visión del mundo. Es la transformación de aquéllas la que da cuenta de la transformación de éstas. Una transformación fortuita en su origen mismo, como fortuita es la transformación del paradigma^{^^}. Ni una ni otra poseen un comando interno o externo que les dirija.

En segundo lugar, hay un riesgo en que la tipología asumida resulte una rejilla de análisis excesivamente amplia[^], sólo mantenible al precio de reconocer la existencia de variaciones estructurales al interior de cada tipo de visión del mundo.

El segundo riesgo es igualmente bien cierto. Pero se trata de diferentes niveles de consideración y abstracción: uno, el de la visión del mundo como paradigma, correspondiente a un determinado tipo de formación social, y otro, el de los diferentes modelos o tipos posibles al interior de un mismo paradigma, y que serán tantos -ésta es nuestra hipótesis- cuantas sean las formas sociales de vida realmente diferentes. Lo importante es no confundirlos. La utilidad en mantener la distinción de niveles está en no confundir un cambio

estructural, por importante que sea, al interior de una matriz o paradigma de conocimiento, con la transformación estructural del paradigma como tal^{P\} Porque, obviamente, la importancia y consecuencias sociales de tales transformaciones no son del mismo orden. Ello no niega la utilidad y conveniencia de elaborar sub-tipos al interior de los primeros, que remitirán a condiciones de vida no radicalmente diferentes pero que sí presentan cierto grado de especificidad.

Por las razones apuntadas, sí, nosotros no estaríamos de acuerdo, por considerarla excesivamente simplificadas y reductores en el caso de nuestro objeto de estudio, con introducir las categorías binarias de pensamiento que corresponderían a la diferenciación binaria de sociedades "frías", sociedades "calientes" de Levi-Strauss^{^^}, y sociedades "abiertas", sociedades "cerradas" de Popper^{^^}. Una tal diferenciación sólo reconoce las sociedades tribales, que serían las sociedades frías y cerradas, del resto, que serían sociedades cálidas, abiertas, críticas.

2.1.2. Caracterización de las visiones del mundo.

Con frecuencia, la manera de caracterizar los tres grandes tipos del pensamiento es muy descriptiva, sobre todo cuando se contrapone la cultura tradicional a la cultura moderna. En tales descripciones la nota de lo "ascriptivo" como contrapuesta a la competencia, de la acción "prescriptiva" como contrapuesta a la acción "electiva", de lo "holístico" y jerárquico como contrapuesto a lo individual e igualitario, están siempre presentes^{^^}. En muchos casos, la fuente de tales descripciones suele ser Parsons, con su propuesta de las cinco dimensiones de base aplicables al análisis de la acción social y de los roles^{^^}. Aunque él realiza una caracterización más sistemática y sistémica que muchos de sus seguidores.

Las limitaciones de lo descriptivo son, como siempre, el que los conceptos utilizados obedecen arte todo a los rasgos empíricos detectados, resultando así pobres para su utilización en el análisis que busca elementos más estructurales, determinantes y abstractos. Un buen ejemplo de tal uso en la sociología de América Latina se encuentra en Germani con su concepto de "secularización", que para él constituye el principio dinámico y centro universal del complejo cultural "industrial moderno"^^

Nosotros, interesados en los tipos paradigmáticos de visiones del mundo como categorías de análisis, particularmente de la visión central religiosa y de la racionalidad analítica, encontramos como los más pertinentes los siguientes criterios utilizados por Habermas y Corbí^^. Los criterios de Habermas se sitúan a nivel de la aprehensión de los elementos y de las estructuras, y los de Corbí a nivel de la función de significación y de orientación en la acción. Tales elementos los presentamos de una manera estilizada, como tipos estructurales, en los que no hay que ver las configuraciones empíricas tal como aparecen históricamente.

**a) HABERMAS:
Algunos elementos y estructuras
de las visiones del mundo.**

Habermas, partiendo de una doble pareja de conceptos recíprocos, los tres mundos -mundo subjetivo, objetivo y social-, y las tres pretensiones de validez - de verdad, de rectitud, y de veracidad-, caracteriza la visión mítica por la ausencia de tales distinciones^@. Articulado el pensamiento mítico positivamente sobre las referencias de las relaciones sociales **párenteles**, y las referencias objetivas **empíricas**, mundo subjetivo, objetivo y social forman una unidad con tres dimensiones en continua interpenetración. De aquí derivan todas las características típicas bien conocidas del mito, entre otras la que a

nosotros se nos antoja como una confusión indebida de planos y órdenes. Subrayemos que en un tal paradigma es imposible la elaboración de una imagen del mundo, en el sentido estricto. Y señalemos que tal pensamiento como núcleo central coincide con sociedades que conocen un débil desarrollo de fuerzas productivas, pero sobre todo en las que las relaciones sociales dominantes son las de parentesco. Tiempo y espacio, como el resto de la realidad, se conciben concéntricamente a partir del propio grupo o sociedad como centro. Se trata, verdaderamente, de una sociedad sociocéntrica.

Por el contrario, en las formaciones sociales tradicionales o precapitalistas, la imagen o visión central del mundo supone la distinción de los tres mundos y de las respectivas pretensiones de validez, sin que llegue a darse separación entre éstas. Los criterios de lo verdadero y de lo debido se superponen y determinan. El derecho, por ejemplo, es un derecho natural, deriva de un principio universal para todos. Los principios centrales de la nueva concepción, y las realidades ópticas a que refieren, están por encima de los tres mundos y determinan toda la realidad. El nuevo paradigma de pensamiento se basa sobre una gran capacidad de abstracción y formalización de conceptos y de actitudes, de universalización y generalización de contenidos. Su producto toma la forma típica de imagen o visión central del mundo. El tiempo y el espacio adquieren sentido y orden en formas de extensión y duración al interior de ese mundo. Supone la formalización de la tradición, y el ejercicio de la reflexión y de la crítica. Un instrumento mental al servicio de elaboraciones tan abstractas se corresponde con sociedades complejas, como las grandes civilizaciones, que se asientan sobre un manejo más abstracto de sus recursos y sobre unas relaciones sociales igualmente más abstractas. Se trata de sociedades estratificadas socialmente, donde los miembros se definen por su status, y sobre todo por un poder central en forma de Estado. En lo económico son sociedades tributarias.

En fin, la racionalidad moderna se basa sobre la distinción formal de los tres conceptos de mundo y sobre una separación de la razón teórica y de la razón práctica, de los criterios de verdad, deber, autenticidad y belleza. Mundos, campos de la actividad humana y criterios de validez se han autonomizado, Cada uno de ellos tiene validez en su orden, ningún principio se puede imponer como normativo del otro. No hay pues una visión central del mundo sino una racionalidad aplicada a cada campo y dominio según la especificidad de éstos. Así por ejemplo el derecho, que regula las relaciones jurídicas, es un derecho positivo y convencional. Lo que más se parece ahora a las visiones del mundo en las sociedades tradicionales son las visiones de sentido, que no es lo mismo, y por otra parte se multiplican. Como tipo de pensamiento es el más abstracto de todos y corresponde a las sociedades modernas, capitalistas y postcapitalistas, en las que las relaciones sociales con el medio como recursos y entre sí son también las más abstractas. Incluso hay campos enteros, como el económico y el político, regulados por criterios específicos como son el dinero y el poder.

Los elementos apuntados muestran la dimensión analítica de las visiones del mundo. Se trata de tipos de visiones estructuralmente diferentes en el núcleo central que las caracteriza, de verdaderos paradigmas de conocimiento y de actitudes. Como conceptos analíticos son aplicables a todos los posibles modelos y configuraciones concretas que las visiones adopten y, lo que es sociológicamente muy importante, son indicadores de determinados tipos de formaciones sociales como formas fundamentales de vida.

Hay que añadir solamente, para explicar la lógica del paso, cuando se da, de un paradigma de visión del mundo al otro, el concepto de **decentración** de las imágenes del mundo que Habermas toma de Piaget¹¹ -a este concepto habrá que añadir, como lo haremos luego, el de **desaxiologización** de Corbí-. Dado el carácter

sociocéntrico de la visión del mundo mítica, el carácter central de las imágenes del mundo en las sociedades tradicionales, y la autonomía de mundos y de criterios de validez en la racionalidad moderna, la lógica que se descubre entre ellas es la de decentración gradual de las imágenes o visiones del mundo, en el sentido que se va de una visión sociocéntrica a una visión decentrada de la sociedad que se integra y de la propia realidad.

b) CORBÍ:
Funciones de significación y axiológica de las visiones del mundo.

Mariano Corbí, es, en nuestro conocimiento, quien con mayor precisión y pertinencia antropológica hasta ahora ha caracterizado lo que él llama "configuraciones axiológicas humanas", y que, a nivel de paradigmas, coinciden con nuestros tipos de visiones del mundo.

Para ello distingue en el conocimiento dos dimensiones o funciones de significación y dos dimensiones de valor o axiológicas, que llama respectivamente **significatividad 1a. y 2a., axiologías 1a. y 2a.**¹². La significatividad 1a y la axiología 1a son directamente funcionales a la vida física del grupo, las 2as se asientan sobre las 1as, asegurando significaciones y valores que trascienden la necesidad de asegurar la vida física y materialmente; son más profundas y englobantes¹³. Pongamos algunos ejemplos tomados del material de nuestras entrevistas. El terremoto es percibido ante todo como una catástrofe telúrica, pero también como un castigo o una advertencia divinos. De igual modo, la enfermedad es sentida como una anormalidad corpórea y anímica, pero también como el efecto de un mal de ojo o de un hechizo. Otro ejemplo todavía, afirmar como lo hacen los científicos que todavía se están formando estrellas en el universo es considerado como un conocimiento fuera del alcance humano y locura moral, por cuanto supone querer saber y ser como Dios.

En los tres ejemplos, las segundas representaciones, castigo o advertencia, mal de ojo o hechizo, pretensión de conocer y ser como Dios, así como las valoraciones que vehicular!, no se dan sin las primeras, catástrofe telúrica y anoriralidad orgánica, conocimiento más allá del alcance humano. Lo importante, como se ve en los ejemplos citados, es que la axiología 2a sólo es posible en la medida en que se apoya en la axiología la."^". En otras palabras, la axiología 2a depende del modo de significatividad que se da en la relación primera sujeto-objeto. Lo que en términos sociológicos implica decir que los modelos axiológicos fundamentales, digamos los modelos de visiones del mundo, se originan en los ejes fundamentales de la vida de los grupos. Ello significa, por ejemplo, que cuando se registra la transformación radical de un paradigma de visión del mundo es porque se ha dado una transformación también radical en el modo de vida en el grupo o sociedad en cuestión.

Tomando pues en cuenta de esta manera la dimensión axiológica de los elementos y relaciones que forman las configuraciones axiológicas o visiones del mundo, se puede establecer la siguiente caracterización analítica: "Los modelos míticos y formaciones que en ellos se apoyan están formados por elementos axiológicos en relaciones axiológicas. Los paradigmas científicos y las construcciones que en ellos se apoyan están formados por elementos no axiológicos en relaciones no axiológicas. La conjunción de elementos y relaciones axiológicas y de elementos y relaciones no axiológicas en un mismo modelo o estructura capaz de ordenar un campo semántico constituye la manera de ser propia de las formaciones de estructura ideológica""^". Con esta última expresión, muy próxima a la que utiliza Piaget, quien habla de "ideologías de todo género""*", el autor se refiere a lo que nosotros entendemos por imagen o visión central del mundo en las formaciones sociales tradicionales.

La utilidad de una tal caracterización vamos a verla a continuación, al detenernos un poco en el análisis de la diferencia entre visión central religiosa del mundo y

racionalidad técnica o, como se expresa Corbí, entre la racionalidad de la "tecne", en el sentido original griego, y la racionalidad científico-técnica.

2.2. LAS RACIONALIDADES DE LA VISION RELIGIOSA DEL MUNDO Y DE LA RACIONALIDAD ANALITICA."^^

A estas alturas de nuestra exposición es obvio que, como manera fundamental de operar y funcionar, esto es, como lógica secuencial abstracta, los tres tipos de pensamiento son a igual título racionales o, mejor dicho, razonables""^". Esta es una cuestión que ya no se plantea. Al calificarlos por igual a los tres de paradigmas, los estamos considerando en el mismo rango en tanto que instrumentos mentales de conocimiento. Con más razón que los paradigmas científicos, los paradigmas de las visiones del mundo son inconmesurables entre sí. Pero de lo que se trata aquí es de mostrar, más allá de una lógica y una función primera que les es común, el nivel y naturaleza de sus diferencias, de modo que nos puedan servir como categorías de análisis específicas. A este respecto, y por razones de nuestro objeto de estudio, será en las diferencias de racionalidad entre la visión religiosa del mundo y la racionalidad analítica donde más nos detendremos.

2.2.1. Racionalidad de la visión religiosa del mundo.

A la luz del criterio axiológico se puede mostrar el carácter peculiar de la racionalidad de la visión religiosa del mundo, y su equidistancia tanto respecto de la racionalidad de la visión mítica como de la racionalidad analítica.

El mito es un fenómeno social fundamentalmente axiológico, esto es, implica una captación de la realidad y un comportamiento valorices. Lo vital, lo parental y lo empírico se imponen como la única significatividad

posible. Toda la realidad, elementos, relaciones, comportamientos, es concebida a semejanza de la naturaleza humana y de los estímulos vitales que le son propios. De ahí que la transferencia de sentido que se realiza de unos campos a otros, como de la naturaleza a la cultura y viceversa, son siempre de significatividad. No se conoce otra relación posible entre las cosas, no es concebible otra forma de vivir, sobrevivir y actuar. Todo está cargado de significatividad y de valor, y sólo se puede comprender la realidad y actuar correctamente si se comprende la significatividad y valor de cada cosa, de cada relación. Aunque existe también en el mito un cierto ámbito de lo cotidiano meramente funcional, no axiológico, en donde existirá la posibilidad, si las condiciones para ello se dan, de pasar a relaciones no axiológicas con la realidad.

La significatividad de los diferentes modelos o esquemas míticos le viene de los fundamentales modos de vida del grupo, más específicamente aún, de las "series operativas axiales"[^], esto es, de las condiciones sociales y productivas centrales de la vida del grupo.

Cuando la comprensión de las relaciones, acciones y cosas es separada de su significatividad y de su valor empíricos, nace la racionalidad^{***}. Una racionalidad axiológica, pero que para conocer ya no tiene necesidad de transferir cargas significativas y valóricas sino relaciones de proporción y medida, "razones". Una manera mucho más abstracta de conocer y de posicionarse ante la realidad.

Y es que el nuevo paradigma mental responde a otros modos de vida que los del pensamiento mítico. La nueva racionalidad emerge en las sociedades agricultores de riego, en las que emprenden grandes trabajos públicos y en la "polis" griega. Tipos de sociedades que, más allá de sus evidentes diferencias, tienen en común una misma experiencia radical de la realidad como "constuable", como "factible", ligada originalmente a los

grandes trabajos hidráulicos y públicos, a la organización social y al tipo de autoridad que demandaban, en el primer caso, al trabajo artesanal, y a la organización social de la "polis" en el segundo. Las nuevas configuraciones toman la forma de imágenes o visiones del mundo. Es precisamente en este tipo de formaciones sociales con una alta diferenciación social y un poder central en forma de Estado donde nacen las imágenes del mundo. En las primeras tomarán una expresión religiosa teocéntrica, en las segundas una expresión cosmocéntrica, en unas la racionalidad se articula como una visión religiosa, en las otras como la racionalidad de la "tecne", pero una y otra expresión e imagen del mundo será central.

El nuevo instrumento mental, integrando como el paradigma mítico elementos relacionados entre sí y que forman estructuras, se basa sin embargo en el descubrimiento y la aplicación de una relación nueva entre los elementos: éstos se relacionan entre sí conforme a proporción y medida, conforme a "razón". Lo que relaciona las cosas y permite relacionarlas no es ya su significación o valor de alguna manera empíricamente detectables, sino la proporción que existe entre ellas, como entre las secuencias de operaciones, como entre éstas y los resultados. Y lo que ahora se transfiere de un campo a otro es esa relación. Relación que está inscrita en las cosas, en las operaciones. El mundo de la nueva racionalidad ya no es hueco o etéreo, como el del mito, sino macizo, lleno de entidad, lleno de jerarquía y de orden.

En la cumbre del universo hay un dios que lo creó, o en sí mismo el universo está ordenado. En todo caso se trata de un cosmos. Existir en él es obedecer al dios creador soberano, que con su poder llega hasta el ser más ínfimo, u obedecer el orden mismo del cosmos, que rige todo^{*@}. Hay jerarquía y orden en el universo entero porque éste ha sido creado por dios o, porque en todo caso, está creado conforme un orden. Pero una vez

creado el universo es dejado a sí mismo, a su orden y a sus leyes.

Con respecto al pensamiento mítico la nueva manera de pensar es profundamente desaxiológizada, como lo muestra ya la separación a la base de elementos y valores. Pero es que, además, sobre esta base, la interiorización del nuevo proceso de racionalidad no supone integración a un cuerpo de valores y, por tanto, tampoco supone integración a un entorno social. Se produce así una escisión entre lo parental y lo social, entre sujeto y rol. Podríamos decir que se produce una intimización o autonomización del sujeto con respecto al todo social y, con ello, una distancia del individuo no solamente del todo social, sino, además y consecuentemente, del todo axiológico y mítico^o. La integración social no descansa ya en el rol del individuo sino en su status o en su operatividad, en lo que laboralmente hace, o en lo que hace **tout court**.

Desaxiológizado de esta manera el entorno natural, cultural y social, el hombre para orientarse en la acción deberá él mismo establecerse objetivos, fines y valores. Ello lo logrará en la medida en que sea sujeto racional y no mítico, en la medida en que racionalice conforme a principios y leyes su actuar, naciendo así la ética. En la racionalidad de la "tecne" surgirá además la noción de naturaleza y ley natural. La naturaleza no es más que la transposición del sujeto como principio operativo estructurado e independiente de sus condiciones empíricas a un principio abstracto válido para toda sociedad. "La noción de naturaleza designa al individuo humano como principio operativo estructurado según razón"[\] La estructura básica es siempre la experiencia de la realidad como objetivo y factible, la realidad como factibilidad. Frente a una factibilidad humana habrá una naturaleza humana. Frente a una factibilidad sobrehumana, una naturaleza sobrehumana. La ley natural es la regularidad de la factibilidad del cosmos.

Es de esta manera que la nueva racionalidad, tanto en su modelo teocéntrico como cosmocéntrico, es portadora de una axiología que impregna los elementos y relaciones en sí mismos no axiológicos, resultando visiones del mundo profundamente cargadas de valor, profundamente axiológicas. En este sentido la impresión que se tiene de las visiones del mundo en las sociedades tradicionales como profundamente axiológicas es verdadera, incluso si a la vez constituyen un pensar sumamente racional y abstracto, profano podríamos decir, en relación al pensamiento mítico. El carácter axiológico que, con todo, tienen en común pensamiento mítico y visión religiosa o cosmocéntrica del mundo se explica porque ambos contienen el mismo esquema relacional! "emisión-recepción"^{^^}, fuente de relaciones axiológicas. Indiquemos de paso que esta sub-estructura relacional común a la racionalidad mítica y a la visión religiosa del mundo es uno de los factores que explica la posible y real coexistencia de elementos y relaciones de ambas.

Este esquema de base supone el sujeto-emisor y la realidad-receptor, y una relación entre ambos ontológica y axiológica^{^^}. El sujeto emite una forma que la materia recibe mediante una serie operativa. Esta relación ya está presente en el mito, así son concebidas por ejemplo las relaciones sexuales. Sólo que en el mito las relaciones no son separadas de sus significados, mientras que en las visiones del mundo sí y las relaciones emisión-recepción son tematizadas, formalizadas y generalizadas. Todo está poblado de formas, todo es emitido y recibido conforme a proporción y razón, todo resulta normado y valioso. El universo es la gran forma que abarca todo, a esta forma corresponde la visión del mundo, y su carga axiológica está llamada a ser y estar omnipresente.

Señalemos, únicamente de paso, cómo en las visiones del mundo teocéntricas y cosmocéntricas la posición de iniciativa y dominio del hombre frente a la naturaleza se acrecienta, sobre todo con el desarrollo científico e instrumental. Porque se refuerza el sentido ontológico-

jerárquico de emisor con respecto a un receptor. Es así que Descartes pudo hablar de "el hombre señor y dueño de la naturaleza".

Subrayemos, para terminar este párrafo, que en versión teocéntrico-judeo-cristiana éste es el tipo dominante de visión religiosa del mundo que españoles y portugueses llevan a las sociedades precolombinas y en las que las colonizarán, después del primer choque brutal y apocalíptico.

2.2.2. Racionalidad de la racionalidad analítica.

Si las "racionalidades" mítica y de las visiones centrales del mundo son axiológicas en la forma en que queda expuesto, la racionalidad analítica moderna ya no lo es. Esta es la gran diferencia que existe entre ellas. La razón de fondo es que esta última postula una racionalidad que no comporta lo que hemos caracterizado con la categorías de "emisión-recepción". Ha aparecido la máquina, dando lugar a unas condiciones laborales, culturales y sociales nuevas, e imponiendo una nueva relación matricial de la realidad.

¿Cuál es esta nueva relación? El mundo de las visiones teocéntricas o de la "tecne" era un mundo de cualidades y relaciones de cualidades, esto es, axiológico. El artesano veía en sus instrumentos, en sus operaciones y resultados, prolongaciones cualitativas de sí mismo. Aunque ya en él el objeto trabajado es portador de una doble dimensión: puede ser considerado como producto de la habilidad o como un producto de utilidad sin más, y como tal intercambiable con otro producto útil, apropiable y explotable. Es lo que harán comerciantes y los que detentan el poder, abriéndose por el comercio y la apropiación un camino de desaxiologización. En todo caso, en la relación "artesanal" a la naturaleza, a lo social y aún a lo metasocial la relación de sujeto a objeto es siempre cualitativa, reduciéndose finalmente a una

relación sujeto-sujeto, porque la realidad como factible es siempre la obra de un sujeto.

Con la aparición de la máquina -tal es la hipótesis que nosotros tomamos de Corbié*, la relación estructural básica se va a transformar radicalmente. Los instrumentos, las máquinas, no son prolongaciones complementarias para el sujeto, sino sustituciones de la relación sujeto-objeto. Porque lo que las máquinas transponen ya no es una relación significante sujeto-objeto, sino una estructura material a otra. De manera que son las estructuras materiales mismas las que se convierten en fuerzas de trabajo. La habilidad operativa de la etapa científica no reside en el sujeto. Son habilidades de operaciones de la materia sobre la materia; de un sistema sobre otro. Resultado de ello, ya no estamos ante un objeto más complejizado o ampliado pero siempre referido a un sujeto, sino ante instrumentos y procesos operativos autónomos del sujeto.

En este proceso de desaxiologización, en un primer momento el conocimiento se ha "de-centrado", se ha distanciado de su propia configuración de visión del mundo, y de estar al servicio de ella, para construir otras visiones en general a partir del propio hombre. Así, en un segundo momento, el conocimiento se ha podido ir configurando de una manera sistémica e instrumental, hasta concebirse a sí mismo como tal. La relación nueva que la racionalidad analítica moderna descubre y aplica es una relación de sistemas, de procesualidades, que cubre todos los dominios, comprendido el de la cultura. La relación misma sujeto-objeto en la medida en que es producto de la ciencia, nace como útil, y no portadora de significatividad para el sujeto. La nueva relación, en su soporte material y cultural, no es axiológica. La lengua, la ciencia, el hombre mismo como sujeto son procesos sistemáticos en relación interactiva con otros. Tal es el nuevo mundo, conjunto de sistemas y procesos en interacción.

Pero es el hombre, no puede olvidarse verdad tan elemental, quien es poseedor del saber-hacer moderno. ¿Cómo es que se posiciona él, sujeto en principio consumidor de axiología, ante su mundo desaxiologizado? Es un hecho que el hombre como sede del saber-hacer y como estructura de deseos está escindido[®]. Si el saber-hacer ya no es fuente de valores, será en una relación acentuada sujeto-sujeto, esto es, en la comunicación, donde obtendrá la axiología necesaria, así como en el repliegue sobre su intimidad y su sentido.

Así podrían explicarse diferentes corrientes actuales, en medio de una sociedad que ya no puede concebirse como mundo bajo una autoridad, sino como un sistema de varios niveles, todos ellos interdependientes.

Hay que señalar, finalmente, que sobre la relación de la nueva estructura básica ni el hombre puede ser ya pensando como dueño y señor de la naturaleza, ni la autoridad en la sociedad como dominadora de sus miembros. La relación "emisión-recepción" ya no existe[®], tampoco pues la de un sujeto impregnando una materia (naturaleza, sociedad) de una forma. La sociedad sólo va a ser pensable como un sistema de varios niveles todos ellos interdependientes. Los señores sociales ya no son los creadores de la sociedad ni los detentadores de una habilidad creadora, sino los expertos en un determinado tipo de sistema, el político. En fin, la relación del hombre con la naturaleza y con su entorno en general sólo podrá ser pensada como una relación de solidaridad e interdependencia entre sistemas humanos y sistemas no humanos.

En conclusión, al final de este rápido recorrido, las categorías de visión religiosa central del mundo y racionalidad analítica, como por lo demás también la categoría de pensamiento mítico, parecieran mostrarse adecuadamente pertinentes como categorías de análisis a utilizar en los modelos y configuraciones de representaciones sociales que produce el pensamiento. Y ello, tanto si se las mira en sus elementos integrantes y en sus estructu-

ras, como si se las considera en su función de significación y de valoración.

Más aún, y esto es muy importante, estas categorías, tal como las hemos mostrado y fundamentado, aparecen igualmente como valiosos indicadores de tipos de condiciones sociales, de las formas de vida de los grupos, de su relación a su entorno material, cultural y social. Dicho esto, hay que cuidarse mucho de no extrapolar a lo social concreto el alcance analítico de tales categorías. Ellas configuran una lógica analítico-interpretativa de la realidad, lógica que en modo alguno sustituye a esta última en su dinámica concreta^{^^}. En otras palabras, esta lógica, construcción típica y formal, es un instrumento para preguntar la realidad, siempre atípica, e ir más lejos.

Para una visualización del modelo heurístico así obtenido, ver la figura n° 1

3. VISION RELIGIOSA Y RACIONALIDAD ANALÍTICA EN RELACIÓN A OTRAS RACIONALIDADES.

Hasta aquí nos hemos podido referir a los tres tipos de visiones del mundo como a racionalidades iguales a la vez que radicalmente diferentes. Iguales si se las considera en el plano de las operaciones lógicas formales de conocimiento[®], diferentes si se las considera en el plano de los elementos y estructuras que las conforman así como de la significación que vehiculan. El sentido del diferente uso del término racional queda, pues, claro. Sin embargo una necesidad de aclaración persiste todavía: dado el origen weberiano de varios de nuestros conceptos -imagen o visión del mundo, racionalidad analítica moderna-, y el uso polisémico del concepto de racionalidad en Weber^{^^}, ¿cuál es la relación entre las racionalidades de las que nosotros venimos hablando, sobre todo de la racionalidad analítica, y las racionalidades de

las que habla Weber, o las racionalidades existentes sin más?

Podríamos avanzar como respuesta que la relación existente es la que se da, como apenas veníamos de recordarlo, entre lógicas racionales que vienen representadas por los diferentes paradigmas de conocimiento y los procesos racionales que tienen lugar y trabajan al interior de esas lógicas, e incluso entre ellas y más allá de ellas, como es el caso cuando cabalgan entre ambas o las sobrepasan dando lugar a lógicas nuevas. Pero veamos cómo tal relación se desprende de las categorías que Weber utiliza¹.

Las distinciones de racionalidades que hace Weber, como las que introduce siempre el investigador, están hechas en función de los objetivos que persigue en su investigación. En el presente caso están en función de lo social interpretado como resultado de un accionar humano con sentido. En esta línea de preocupación, aunque atento a descubrir y señalar lo racional en todas partes y bajo todas sus formas, que pueden ser muy diferentes y contradictorias entre sí², Weber se va a concentrar en los fundamentos práctico-morales de la institucionalización de lo que él llama la acción racional con arreglo a fines, clave de su complejo concepto de racionalidad. A la misma preocupación obedece la distinción que él hace de dos procesos de racionalización: un proceso de racionalización religiosa en términos de "desencantamiento" del mundo, y un proceso de racionalización social. Por el primero va a explicar la emergencia histórica de las estructuras de conciencia modernas, y por el segundo, la materialización de éstas en instituciones sociales, el objetivo "práctico" que le interesa. Es la "racionalidad práctica", la racionalidad que determina y explica acciones de sentido la que le interesa.

Es con la orientación dicha y en el análisis de ambos procesos que Weber va ir distinguiendo y haciendo uso de diferentes conceptos de racionalidad. Ante todo, una

racionalidad de tipo técnico o "técnica racional", entendiendo por ésta todo empleo regulado de medios en cualquier orden que sea: ascesis moral, meditación religiosa, educación, etc³. Se trata de una "racionalización de medios", aunque sea en un sentido lato, y de "acciones racionales con arreglo a fines", o de una **racionalidad con arreglo a fines**. Ahora bien, no sólo los medios y el modo de utilizarlos pueden ser más o menos racionales, esto es, más o menos eficaces con respecto a un fin, sino los fines mismos propuestos pueden ser más o menos racionales, estar objetivamente mejor o peor elegidos, dado un contexto de valores y de condiciones. Se puede distinguir así, al interior de la racionalidad con arreglo a fines, la **racionalidad instrumental** (de los medios en orden a un fin) y la **racionalidad en la elección** o **racionalidad conforme a valores** (de los fines supuestos unos determinados valores y condiciones del entorno)⁴.

Tomando como criterio de distinción la participación previsor, ordenadora y planificadora del sujeto en la decisión de la acción, Weber introduce otra distinción más, entre **racionalidad formal** y **racionalidad material**⁵. La primera implica que el agente sea consciente de sus preferencias, precise los valores que les subyacen, compruebe su consistencia, los critique, etc. Es, pues, al conjunto de racionalidad instrumental y racionalidad electiva que Weber llama racionalidad formal. La racionalidad material es la que subyace a las preferencias conscientes, y se mide conforme a valores vehiculados acriticamente y conforme a fines materiales. De nuevo aquí Weber se interesa por los valores que pueden ser abstraídos, generalizados, y de esta manera convertirse en principios regidores de formas de vida, es decir, en racionalidad normativa⁶.

Resumiendo, siempre en relación a su interés por la racionalidad práctica, Weber distingue tres tipos de comportamiento racional, según que se tome en cuenta la utilización de medios, la elección de fines y la orientación de valores, que revelan tres tipos de racionalidad

práctica: racionalidad instrumental, racionalidad electiva Y racionalidad normativa^^.

A las acciones conforme a las dos primeras racionalidades Weber las llama "racionales con arreglo a fines", V las acciones conforme a la racionalidad normativa, "racionales con arreglo a valores". Es importante subrayar aquí que un aspecto no implica necesariamente el otro, que uno y otro pueden variar independientemente. Cuando ambos tipos de racionalidad coinciden, y en ellas son socializadas en profundidad un grupo social, asistimos a lo que Weber llama un **modo metodice-racional de vida**. Fue lo que ocurrió en la ética protestante caivinista^^.

En fin, habría que recordar que la racionalidad práctica no comprende toda la racionalidad posible. Además de ella existe toda la racionalidad teórica. Es la que Weber estudia como un proceso de racionalización religiosa^®. Se trata de la racionalización de las imágenes del mundo. A medida que este proceso se profundiza, se diferencian como "esferas de valor", respectivamente, la ciencia y los aspectos cognitivo-instrumentales, la moral y el derecho y los aspectos de comportamiento individual y social, el arte y la subjetividad con todos sus aspectos expresivos; esto es, aparecen las nuevas estructuras de conciencia que van a dar lugar a la concepción moderna y desencantada del mundo. La diferenciación entre esferas de valor implica igualmente un desarrollo interno a cada una de ellas. Este, en el caso del derecho por ejemplo, puede ser visualizado como la trayectoria que va de un derecho revelado al derecho positivo moderno, pasando por los derechos tradicional y natural.

Basta lo dicho hasta aquí para ver confirmada la aserción que avanzábamos. En efecto, las distinciones de diferentes racionalidades introducidas por Weber sólo cobran sentido en la medida en que se las ve como mecanismos al interior de procesos bien precisos, como son el proceso de racionalización religiosa y de racionalización

social. El concepto mismo de racionalidad con arreglo a fines, la distinción al interior de ésta entre racionalidad instrumental y racionalidad electiva, la distinción entre racionalidad material y formal, suponen la existencia de un paradigma de pensamiento que permita tales distinciones. En el sentido estricto esto es imposible en el paradigma mítico. Aquí no tiene sentido, es impensable, la distinción de medios, fines y valores. Las distinciones de Weber sólo tienen sentido en el paradigma de la imágenes del mundo y de la racionalidad moderna. Las racionalidades, pues, de que habla Weber, no niegan la racionalidad paradigmática de la que hablamos nosotros, menos aún la diferenciación entre la racionalización que tiene lugar al interior de las imágenes del mundo y la racionalización actualmente dominante.

La limitación de Weber es concluir que el primer proceso de racionalización conduce casi unívocamente al segundo y no ver para la actualidad otra racionalidad que la instrumental. Habermas ha mostrado que éste fue el impase de la Escuela de Francfort en su teoría de la "razón crítica"®^ . Movido por la necesidad de superarlo, descubre la existencia de otras racionalidades, como la que está en juego en la acción comunicativa. Una acción que, cumpliendo con las condiciones de la racionalidad como son las pretensiones de validez, está orientada al entendimiento y no al dominio y control instrumentad". Lo que nos permite concluir que no existe una sino varias racionalidades, y nos obliga a precisar lo que nosotros entendemos por racionalidad analítica moderna.

Por racionalidad analítica moderna nosotros entendemos la racionalidad instrumental desplegándose tanto en el campo cultural, de la ciencia y de la técnica sobre todo, como en los campos económico, social y político. Es ésta racionalidad como paradigma actual la que es estructuralmente incompatible con la religión en tanto que visión central del mundo, esto es, con la religión como paradigma de conocimiento, como explicadora de la realidad'V Pero no es incompatible con otras funcio-

nes sociales de la religión, como la de producción de sentido. La racionalidad analítica instrumental, aunque dominante en muchos aspectos de la vida cotidiana, no es la única. Otras racionalidades son posibles y existen. Como veíamos más arriba, el hombre como sujeto del saber-hacer y como estructura de deseos está escindido. Aquél está dirigido por la racionalidad analítica instrumental, y no totalmente; éste queda libre para dirigirse por otras racionalidades.

Aí final del recorrido que venimos de hacer, los conceptos de visión central religiosa del mundo y de racionalidad analítica nos aparecen no sólo como categorías pertinentes de análisis, sino incluso como un modelo analítico.

Como hemos visto, a partir de tales conceptos, y junto con el del visión mítica del mundo, es posible analizar todas las configuraciones concretas de visiones del mundo, sus modelos y los paradigmas propiamente tales. Partiendo de lo que las tres tienen en común, una estructura de elementos y relaciones a modo de núcleo central en orden a facilitar procesos formadores y orientadores de conductas y comunicaciones, se pueden analizar sus diferencias estructurales y de significación, así como las de sus posibles modelos. En otras palabras, con tales categorías como instrumento son analizables las configuraciones concretas, sus posibles modelos y el paradigma en el que unas y otros se inscriben. Es todo el universo de las visiones del mundo, en sus estructuras permanentes y cambiantes, el que resulta analizable.

Por otra parte, las visiones del mundo, como configuraciones axiales de conocimiento y significación, se corresponden con formas axiales de vida, es decir, de las que son indicadoras. Por formas axiales de vida nosotros entendemos las formas que socialmente inciden de una manera fundamental y real en la vida social de los individuos. Esto es válido hablando no sólo a nivel de los tres paradigmas y de los tres tipos de formaciones sociales a los que corresponden, sino igualmente a nivel

de las posibles variaciones estructurales o modelos al interior de un paradigma dominante y de las formas sociales de vida que integran un tipo de formación social^P. Hay correspondencia entre formas de vida social y visiones del mundo (ver Figura n°.1). La correspondencia juega en las dos direcciones, pudiendo cada una en la autonomía de su funcionamiento ser indicadora de la otra. Tenemos así un modelo heurístico para de esta manera poder comenzar a aproximarnos con cierto método a una realidad, siempre real, siempre más allá del modelo, esquivada y diferente.

NOTAS

1. El concepto de representación social se encuentra en Durkheim como "representación colectiva" (cfr. Emile DURKHEIM, *Représentations collectives*, publicado en la Revue de **Métaphysique et de Morale**, t.VI, mayo 1898, y reproducido en **Sociologie et Philosophie**, P.U.F., París 1951, pp. 1-48). El primer análisis teórico del concepto se debe a Serge MOSCOVICI al comienzo de los sesenta en su obra **La psychanalyse, son image et son public**. *Etude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, P.U.F., París 1961. Una buena síntesis del análisis teórico alcanzado hasta hoy puede verse en Jean-Claude ABRIC, *Coopération, compétition et représentations sociales*, DelVal, Fribourg (Suisse), 1987. Para una balance y desarrollo de la aplicación del concepto ver Denise JODELET (dir.), **Les représentations sociales**, P.U.F., París 1989, con abundante bibliografía al respecto. Esta última obra incluye la contribución de Moscovici, *Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire*, pp. 62-86.
2. Serge MOSCOVICI, **La psychanalyse**, p. 307.
3. El concepto de ideología en el sentido descriptivo en que lo utilizamos frecuentemente hoy, como la **Weltanschauung** característica de una sociedad particular en un momento determinado de su historia, corresponde, efectivamente, a lo que de una manera descriptiva y amplia se entiende por concepción o visión del mundo. Pero no así si ambos conceptos se toman en sentido crítico, más estricto y propio. En tal caso por ideología se entiende el conocimiento no científico y pre-científico, o las doctrinas destinadas a justificar intereses y situaciones sociales. El hecho es que al interior de una misma visión del mundo como paradigma de conocimiento caben diferentes ideologías, así como la coexistencia de un pensamiento científico y no científico o pre-científico. ¿No se dan en un mismo individuo, y en relación no ya a dominios diversos sino incluso a un mismo dominio, diferentes grados de científicidad? Una vez más no hay que olvidar la función operativa de las visiones del mundo, que no significa ni implica una función de coherencia intelectual sin concesiones ni intersticios posibles.

De manera parecida se suele hablar de la visión del mundo de un autor, de un grupo, de una generación, refiriéndose al universo más o menos ordenado y coherente de sus ideas y concepciones. Es claro que este uso corriente y válido en sí del término visión del mundo se sitúa igualmente a un nivel descriptivo e inmediato, muy diferente del uso analítico e interpretativo que hacemos nosotros. En cuanto al sentido común éste es contrapuesto, como lo hace Gramsci, al conocimiento crítico, sea éste filosófico o científico. Sin embargo, la visión del mundo como paradigma de conocimiento comprende ciencia y sentido común. En otras palabras, la visión del mundo no es exclusiva del sentido común. Las mayores construcciones científicas y las más cotidianas representaciones del sentido común pueden ser obras de la misma visión matricial del mundo. Así ha ocurrido en el pensamiento mítico, en el pensamiento tradicional, y así ocurre también en el pensamiento moderno.

En fin, el concepto más próximo de toda la familia al concepto de visión del mundo es el concepto weberiano de **ethos**. Este supone una visión del mundo como estructura de representaciones, creencias y actitudes, según las cuales los portadores de esa estructura, sociedades y actores, presentan un tipo de actitud y de comportamiento determinado que se puede tipificar. Es la mentalidad o "espíritu" que anima y explica una determinada manera de actuar. Así Weber habla sobre todo, como es de sobra sabido, del ethos o "espíritu" característico del capitalismo moderno, pero igualmente del "espíritu" de la economía "tradicionalista" y de sus empresarios, de la mentalidad judaica del capitalismo "aventurero" o capitalismo del paria (La ética protestante y el espíritu del capitalismo, pp.67 y 231). Ya en un nivel menos interpretativo y más analítico, el concepto de **ethos de posición** de Jean Remy (Jean REMY et al., *Produire et reproduire?* I., Editions Vie Ouvrière, Bruselas 1978, pp. 311 y ss.), vincula, como el término lo indica, la disposición durable a actuar en los agentes a su posición de tales en los diferentes campos que constituyen lo social, resultando así ser un principio organizador de prácticas. Nosotros vemos en el concepto de ethos de posición el concepto correlato de lo que nosotros llamaremos modelos de visión del mundo.

4. Op. cit., pp. 305 y 306.

5. Serge MOSCOVICI, op. cit., pp. 295-350. Un buen resumen del esquema explicativo de Moscouici en la dinámica de la constitución de la representación puede verse en Jean-Claude ABRIC, op. cit., pp. 65-68.
6. Jean-Claude ABRIC, op., cit., p. 67.
7. Serge MOSCOVICI, op. cit., p. 333.
8. Ibid., p. 333.
9. Op. cit., pp. 68-73.
10. Jürgen HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa, T.I/ Racionalidad de la acción y racionalización social, p. 80 y ss.. Popper habla de mundo físico, del mundo de nuestras experiencias conscientes, y del mundo de los contenidos lógicos de libros, bibliotecas, ordenadores y continentes semejantes, Karl R. POPPER, *La connaissance objective*, Editions Complexe, 1978, p. 85; *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indeterminisme*. Hermano, París 1984, pp. 94-100; Konrad LORENZ y Karl POPPER, *L'avenir est ouvert* (Textos del Simposium Popper en Viena), Flammarion, París, 1990, pp. 91 -119. La categorización coincide en ser triple, pero abarca contenidos diferentes. Ver a este respecto Jürgen HABERMAS, op. cit., pp. 11 2-1 22.
11. Op. cit., p. 68.
12. Jean-Claude ABRIC, op. cit., p. 69.
13. El valor del objeto lo entendemos aquí como lo entiende Mead: "el carácter del objeto en el grado en que determina la acción de uno hacia él". George H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 53, nota 4 de pie de página.
14. Mariano CORBI, Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. *La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, pp. 119-126. La misma doble función es

- reconocida por Kuhn en los paradigmas. Thomas S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, pp. 173-174.
15. "Las actitudes fundamentales son, presumiblemente, aquellas que sólo son cambiadas gradualmente, y ningún individuo puede reorganizar toda la sociedad". George H. MEAD, op. cit., p. 207.
 16. Para la relación individuo y sociedad, falso problema de la sociología del pasado siglo, ver George H. MEAD, op. cit., pp. 190 y ss.
 17. Serge Moscovici, *La psychanalyse*, pp. 341-342.
 18. Touraine dirá en su terminología que una sociedad concreta es mezcla de diferentes tipos de historicidad. Alain TOURAINE, *Production de la société*, p. 210 (cfr. también p. 277). Hay que recordar que tampoco el hombre como individuo es homogéneo. Cfr. Abel JEANNIERE, *Qu'est-ce que la modernité?*, ETUDES, noviembre 1990, p. 501.
 19. Op. cit., pp. 347-348.
 20. Jean-Claude ABRIC, *L'étude expérimentale des représentations sociales*, en Denise JODELET (dir.). *Les représentations sociales*, P.U.F., París 1989, pp. 197-201; Claude FLAMENT, *Structure et dynamique des représentations sociales*, Ibidem, pp. 207-210.
 21. Serge MOSCOVICI, Op. cit., p. 331; Paul WATZLAWICK, *La réalité de la réalité. Confusion, désinformation, communication*, Seuil, París 1978, p. 137-138.
 22. Sobre la relación tan estrecha existente entre lenguaje, visión del mundo y formas de vida, ver Jürgen HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid 1988, pp. 203 y ss.
 23. Alfred SCHÜTZ, *El problema de la realidad social*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, pp. 91-93, 135 y ss.; Alfred SCHÜTZ y Thomas LUCKMANN, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu editores, Buenos Aires 1977, passim. "El mundo de la vida" es un concepto que Habermas asume en su

teoría de la acción comunicativa y lo completa con el de sistema. Teoría de la acción comunicativa, T.ii. pp.161-280. Ver igualmente su última obra. Pensamiento postmetafísico. pp. 67-107. En cuanto a la función sociológica de la obra de Schütz, François-André ISAMBERT, en una nota crítica, *Alfred Schütz entre Weber et Husserl*, Revue Française de Sociologie, XXX, 1988, 299-319, muestra que Schütz trató de completar la sociología de Weber con el análisis fenomenológico tomado de Husserl.

24. Jürgen HABERMAS, La lógica de las ciencias sociales, pp. 198 V 222. Cfr. también. Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980, pp. 43-50.
25. Hasta ahora hemos usado esta expresión en la forma que ha sido divulgada, a partir de la aparición de la obra bien conocida de Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas. En efecto, nosotros hemos entendido por paradigma la modelización que trabaja el conocimiento como conjunto de creencias teóricas y metodológicas, de informaciones, actitudes y valores. Léida esta obra, nos hemos visto confirmados en la definición de las visiones del mundo como paradigmas de conocimiento, y ha llegado el momento, si no es ya demasiado tarde, de que reconozcamos, la significativa aplicabilidad, guardadas las proporciones, del planteamiento de Kuhn a nuestro tema, así como la diferencia de campos en que se plantea. Kuhn mismo fue consciente de su aplicabilidad a otros dominios (La estructura de las revoluciones científicas, F.C.E., México, 1971, pp. 316-317). En el dominio que es el nuestro las visiones del mundo aparecen como las matrices paradigmáticas de la práctica social científica. Lo que se diga, pues, de la naturaleza, estructura, comportamiento y funciones sociales de los paradigmas que conforman las ciencias, hay que decirlo y en su grado más radical de las visiones del mundo. Solamente, los campos de aplicación son diferentes. Como lo son el interés de Kuhn y el nuestro. Pero el útil es pertinentemente el mismo. Como vamos a tener ocasiones de hacer referencias más explícitas, nos contentamos ahora con señalar tres de las características más significativas: la primera es, en la línea de esa relación tan estrecha entre paradigma y visión, cómo el paradigma incide en la visión de la naturaleza y, por esto mismo, en los elementos que la integran. A diferentes paradigmas corresponden diferentes visiones y diferentes presencias captables de elementos

(Cfr. Cap. X, *Las revoluciones como cambios del concepto del mundo*, pp.176-211). La segunda refiere a la especificidad de la naturaleza o estructura del paradigma que se traduce en la inconmensurabilidad entre los mismos (p. 230). En tercer lugar, los paradigmas tienen o presentan dos funciones también, una cognitiva, y otra normativa (p. 173-174). Las tres son totalmente aplicables a las visiones del mundo como paradigmas. Terminemos esta nota recordando que Kuhn preferiría hablar de "matriz disciplinal" en vez de paradigma (p. 280).

26. Podría hacerse la misma constatación a propósito del rito, definible como paradigma y matriz de acciones y significaciones. Cfr. OLIVERIO, P. y OREL, T., *L'expérience rituelle*. Recherches de Science Religieuse, 78/3, 1990, 329-372.
27. Jean PIAGET, Introduction à l'épistémologie génétique. T./III, *La pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociologique*, P.U.F., París 1950, pp. 240 y ss.; Talcott PARSONS, *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*, Dunod, París 1973, y *Le système des sociétés modernes*, Dunod, París 1973; Jürgen HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu editores, Buenos Aires 1975, pp. 33-41; La reconstrucción del materialismo histórico, Taurus, Madrid 1981, pp. 117-129; Teoría de la acción comunicativa, T./L, Taurus, Madrid 1987, pp. 69-110; T./II., Taurus, Madrid 1987, pp. 215-280; Mariano CORBI, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, pp. 427-480 y 537-552. Desde un enfoque un tanto diferente, ver también, François CHATELET, *Pensées mythique, religieuse, idéologique*, en André AKOUN (dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, T.V: *Le monde occidental moderne*, p. pp. 490-501. A título comparativo por los puntos que hay en común, recordamos que Touraine distingue cuatro tipos societales: sociedad programada o post-industrial, sociedad industrial, sociedad mercantil y sociedad agraria, correspondiéndole a cada una un tipo de modelo cultural: científico, económico, estatal y religioso. Alain TOURAINE, *Production de la société*, pp. 117-128. Paul Vercouteren, quien también establece la correspondencia entre tipos de sociedad y modelos culturales, afirma que en la historia solamente se constatan tres tipos de relaciones de la sociedad a su entorno: la caza, la agricultura y la industria. Paul VERCAUTEREN, *Logique sociale et variations culturelles*. Syllabus

- (mimeo), del curso 1988-1989, Faculté des Sciences Economiques, Sociales et Politiques, Université Catholique de Louvain. En fin, la clasificación triádica que asumimos podría hacer pensar, por algunos de sus rasgos, en la triple clasificación epistémica de Foucault. La coincidencia es solamente aparente. Un ejemplo, en la episteme de la semejanza y de la analogía que caracteriza el saber en el Renacimiento nosotros distinguiríamos dos paradigmas de pensamiento, el mítico y el tradicional. Cfr. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, París, 1966, pp. 32-59.
28. Así Parsons distingue "tres niveles generales de evolución": primitivo, intermediario y moderno; con sus respectivos tipos de sociedad. Aunque al interior de las sociedades primitivas distinguirá entre las primitivas y las de tipo primitivo "avanzado". Igualmente, en el tercer nivel distinguirá dos sub-estadios: el arcaico y el "intermediario avanzado". Los criterios de diferenciación de los estadios serían: la institucionalización del lenguaje escrito en el paso del primer estadio al segundo, y de los códigos del orden normativo en la transición del segundo al tercero. Talcott PARSONS, *Sociétés*, pp. 34, 54, y 66. Habermas, aunque mantiene siempre la existencia de tres tipos de pensamiento, en varios lugares habla de cuatro formaciones sociales, sin que los niveles de diferenciación coincidan siempre. Así, en *Problemas de legitimación...*; p.33 la formación social anterior a las altas culturas, la tradicional, la capitalista y la postcapitalista. Y en *La reconstrucción del materialismo histórico*, pp. 90-94, habla más bien de sociedades arcaicas, civilizaciones primitivas, civilizaciones desarrolladas, y sociedades modernas.
29. Sobre la fortitud de los paradigmas científicos y de la ciencia, Thomas S. KUHN, op. cit., p. 219 y passim.
30. Robert N. Bellah, tomando como criterios lo simbólico, la acción, la organización donde la acción se inscribe, y sus implicaciones sociales, habla de cinco estadios en el campo específico de la religión: primitivo, arcaico, moderno temprano, y moderno. Pero, en el fondo, los cinco estadios se reducen a tres. Porque entre el primitivo y el arcaico la diferencia es grado, si podemos hablar así. Y en cuanto a la religión moderna primera, él mismo dice no estar seguro de si la diferencia es tan grande como en los otros. Robert N. BELLAH, *Religious evolution*, American Sociological Review, 29(junio 1964) 358-374; *Beyond Belief. Essays Religion*, Harper and Row, Nueva York, 1970, pp.20-50. Sin poder suscribir el concepto y enfoque de "estadios", tenemos que resaltar nuestra coincidencia con la caracterización que de los mismos hace el autor.
31. Un buen ejemplo de las variaciones de las que hablamos lo encontramos nosotros en el señalamiento que hace Octavio Paz a propósito del romanticismo. Subraya Paz que éste significó un gran cambio con respecto a la modernidad, fue su gran negación, para añadir inmediatamente con total justeza: "pero se trata de una negación moderna, quiero decir: una negación dentro de la modernidad" (*Poesie et modernité*. Le Debat, 56(sept.-oct. 1989), p.5. Es exacto. No hay dos visiones del mundo, sino una única visión del mundo. Otro ejemplo elocuente el mesianismo histórico o la concepción romántico-mesianica de la historia. La visión del mundo o corriente que encuentra Michael Lowy como denominador común de un grupo de intelectuales judíos de la Europa central a partir de mediados del siglo pasado, y que representa una nueva concepción de la historia y de la temporalidad (Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. *Une étude d'affinité élective*, P.U.F., París 1988). Tal novedad sigue siendo producto de la razón analítica moderna que se desearía superar. Para no citar ejemplos que abundan igualmente en los otros tipos de visiones del mundo. Referente a las posibles variaciones en el interior de la visión mítica del mundo ver: Antonio CORBI, op. cit., p. 136. En cuanto a la visión religiosa central del mundo puede verse una variación muy elocuente en los siglos III y IV d.J.C, en el área mediterránea, en el fenómeno que Peter Brown estudia en sus obras *Genèse de l'Antiquité tardive*, Gallimard, París 1983, cap.3, "La montee des amis de Dieu", pp. 113-160; y *La société et le sacre dans l'Antiquité tardive*, Seuil, París 1985. Una vez más, la percepción de la persona como nuevo lugar teológico de lo sagrado y divino, contraria a la percepción cósmica dominante en la época anterior, viene estrechamente ligada a las nuevas condiciones sociales y del poder.
32. Claude LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Ed. Plon, París 1962, p. 313.
33. Karl R. POPPER, *La société ouverte et ses ennemis, T.I.-L'ascendant de Platon*, Seuil, París 1979, pp.9, 142-43, y 167.

34. Por citar un representante entre otros de una producción tan amplia en este sentido, puede verse Louis DUVIONT, **Homo hierarchicus. le systhème des castes et ses implications.** Gallimard, París 1966; **Homo aequalis.I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique** Gallimard, París 1977; **Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,** Seuil, París 1983.
35. Gino GERMAM, **Politique, société et modernisation,** Duculot, Gembloux (Belgique) 1972, p. 88.
36. Op. **cit.**, p. 62-63. Germani se representa la "secularización" como un núcleo común formado por un conjunto de principios y condiciones -"necesarias pero insuficientes"-, para que la sociedad industrial moderna pueda surgir, mantenerse y desarrollarse. Esas condiciones y principios son: "un conocimiento científico, una tecnología y una estructura económica capaz en una medida cada vez más grande la dominación del hombre sobre la naturaleza, de realizar el empleo siempre creciente, en cantidad y en diversidad, de formas de energía de potencial elevado, y de maximizar la eficacia en la producción de bienes y servicios, es decir, la productividad del trabajo humano".
37. Aunque estamos de acuerdo con la advertencia de que la lógica del pensamiento mítico tiene secretos que nadie hoy puede pretender dominar. Cfr. Lambros, COULOUBARITSIS, *La notion de non-être dans l'histoire de la Zangue grecque archaïque,* **Revue de Théologie et de Philosophie,** 122, 1990/111, p. 333.
38. Jürgen HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa, T.I. pp. 112-122. Las pretensiones de validez no son otra cosa que el objetivo o función que en sí lleva inscritos toda forma de comunicación cuando se presenta en sus posibles dimensiones, preposicional, normativa-evaluativa y subjetivo-expresiva. Las pretensiones tienen un carácter universal (HABERMAS, op. **cit.**, p.69).
39. Jean PIAGET, **Introduction à l'épistémologie génétique,** pp. 198 y 240.
40. Mariano CORBI, Op. **cit.**, pp. 111-138.

41. **Ibid.**, pp. 28-33.
42. **Ibid.**, p. 123.
43. **Ibid.**, p. 537.
44. Jean PIAGET, Op. **cit.**, p. 241.
45. En la diferenciación que a continuación presentamos de los tres tipos de visiones del mundo seguimos, en lo fundamental, la triple diferenciación axiológica que presenta Mariano CORBI. Op. **cit.**, pp. 447-480, 522-552.
46. Igualmente podría sostenerse la tesis contraria: que todas las sociedades, como todas las formas de pensar, reproducen una dimensión mítica, en cuanto todas necesitan recurrir a un posible imaginario, pero subrayando que hay maneras específicamente diferentes de asegurar tal dimensión. Un autor como Hinkelammert así lo reconoce, aunque subraye ante todo la común dimensión mítica. "La sociedad occidental surge de una determinada manera de ocupar el espacio mítico del posible imaginario a partir del mundo real. Por eso es tan mítica como cualquier otra, pero específicamente diferente dentro de este marco común". Franz J. HINKELAMMERT, **Crítica a la razón utópica,** DEI, San José, C.R., 1984, pp. 212-213. Nosotros en nuestro trabajo tratamos de ver de qué diferencias específicas se trata.
47. Para Corbi la totalidad de las operaciones laborales de un grupo se divide en "**series operativas**" perfectamente delimitadas, de las cuales unas son "**axiales**" y otras "**periféricas**", según sean centrales o periféricas para la vida del grupo. Op. **cit.**, pp. 47 y 137. Y al interior de las primeras aún distingue "**momentos centrales**" y "**momentos periféricos**" de las mismas. A las series operativas axiales corresponden las configuraciones mitológicas, y a sus momentos centrales, los modelos o esquemas míticos.
48. En el caso de la sociedad griega es entonces cuando surge la posibilidad misma del concepto de no-ser, estableciéndose así el hecho del discurso filosófico como diferente del discurso del mito. Cfr. Jean RUDHARDT, *Dans que/le mesure et par que/les images les mythes grecs ont-ils symbolisé le néant?*, **Revue de**

- Théologie et de Philosophie*, 122, 1990/III, 303-312; Lambros COULOUBARITSIS, *La logique du mythe et la question de non-être*, *Revue de Théologie et Philosophie*, 122, 1990/III, 323-340.
49. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, *passim*; *Religion et société*, en André AKOUN (dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, T.V: *Le monde occidental moderne*, pp. 38-47; *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París 1989, cap. 1, pp. 13 y ss. Una experiencia y un concepto son claves en la concepción teocéntrica, la experiencia y el concepto de **dominio y dominación**. Sobre esto ver, Marcel GAUCHET, *Op. cit.*, pp. 35 y 37; y sobre todo Marie-France RENOUX-ZAGAME, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Genève, 1987, que reproduce en lo esencial la tesis de doctorado del autor en la Universidad de Derecho, Economía y Ciencias Sociales de París. La primera parte de esta obra está dedicada a la teología del dominio a partir de los siglos XII y XIII. El dominio es un atributo esencial de Dios.
50. Tal es el fenómeno que detecta el historiador ya citado, Peter Brown en la Antigüedad tardía del Mediterráneo. Ver las obras que hemos citado. En nuestros términos nosotros diríamos que lo que Peter Brown muestra es la emergencia (y por lo tanto la transición) de un nuevo modelo de visión de la relación entre lo divino y lo humano, el cielo y la tierra, en medio de una visión del mundo hasta entonces dominante, todavía fuertemente impregnada de elementos y significaciones míticas. En el medio de ambas concepciones hay cambios sociales importantes, la vida social en los núcleos de población es percibida de otra manera, igualmente el poder, y la actitud de los actores sociales dominantes ha cambiado si no ya los actores mismos.
51. CORBI, *op. cit.*, p. 447.
52. Refiere a la relación sujeto-objeto, presente en el pensamiento mítico y en el pensamiento tradicional, según la cual la realidad es percibida como recéptaculo de formas "emitidas" por el sujeto. Para el sujeto tal emisión es ontológica, es decir, afecta al ser de las cosas, crea la dependencia ontológica de éstas, y por lo tanto crea jerarquía. En otras palabras, es una relación axiológica. Cfr. CORBI, *Op. cit.*, pp. 446 y 448.

53. Esta correspondencia axiológica es en el fondo una correspondencia semántica entre realidad, materialidad, y su aprehensión por los sujetos. Es una correspondencia basada en una génesis y relación recíprocas, y que es la base del conocimiento simbólico en el sentido propio. Cfr. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Bordas, París, 1969, pp. 38-40 y 52. Cfr. también, del mismo autor: *L'imagination symbolique*, P.U.F., París, 4a. ed., 1984.
54. *Op. cit.*, 465 y ss.
55. CORBI, *Op. cit.*, p. 549.
56. En el fondo, esto significa la muerte, al menos epocal, del mitocosmos, tal como la estudia Jean Borella, en una perspectiva filosófica, partiendo desde Galileo hasta nuestros días, en que pareciera descubrirse una necesidad de regreso a lo simbólico. *La crise du symbolisme religieux*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1990.
57. Un estudio reciente sobre la mujer campesina nicaragüense a partir de historias de vida (CIERA, *La vida cotidiana de la mujer campesina*, Managua, 1989) llegaba a conclusiones que ejemplifican muy bien lo que nosotros entendemos por dinámicas y procesos sociales concretos. Citamos, solamente un ejemplo: según este estudio, en los ocho casos analizados la división del trabajo es mucho más tradicional donde está presente el hombre, y por el contrario, se observan cambios y tentativas de cambios donde la mujer es jefa de familia. Sobre la necesidad de distinguir siempre entre lógica y dinámica social, ver Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, T. I, p. 265-266; *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 12.
58. Con razón recuerda Couloubaritsis que tanto el **mythos** como el **logos** son **logos**, y que no hay paso del **mythos** al **logos**, sino más bien paso de un tipo de **logos** a otro, tipo de **logos**. *Op. cit.*, p. 331. Jean Borella dirá que la lógica es una tanto en el pensamiento mítico-simbólico como el pensamiento desmitificado que inaugura Galileo, pero no en función de la misma ontología de referencia. Jean BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1990, p. 252.

59. Weber frecuentemente habla de racionalización y racionalismo, a los que asocia los de intelectualización e intelectualismo, así como de racional, racionalista e intelectualista. Así, por ejemplo, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península, Barcelona, 5a. ed. 1979, p. 5-17, 48, 80, 162, 207, 257; *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid 1967, *passim*
60. Aquí asumimos la sistematización que hace Habermas en relación a las racionalidades prácticas weberianas, en *Teoría de la acción comunicativa* T. I p. 227 y ss. Una presentación más genérica, a modo de introducción a la obra de Weber, puede verse en Julien FREUND, *Sociología de Max Weber*, P.U.F., París 1966, pp. 15-28, 89-98; y Max Weber, P.U.F., París 1969, pp. 25-32 y 95-99.
61. Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Península, 5a. ed. Barcelona 1979, pp. 17, 48 (nota 8), 79-80; *La ética económica de las religiones universales*, en *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid 1984, p. 215.
62. *Economía y sociedad*, pp. 47-48.
63. *Ibidem*, pp. 20-21 y 33.
64. *Ibid.*, pp. 64-65, 603-621.
65. *Ibid.*, 25-26.
66. Esta trilogía de racionalidades prácticas no coincide, y con razón, con los cuatro tipos de acción social que reconoce Weber: 1) racional con arreglo a fines, 2) racional con arreglo a valores, 3) afectiva, y 4) tradicional (*Economía y Sociedad*, F.C.E., México, 6a. reimpr. 1983, p. 20). Porque, en sentido estricto, las acciones sociales de los dos últimos tipos no introducen la dimensión de la conciencia y de la opción entre diferentes fines, posibilidades, valores o medios, o como dice Weber, están en la frontera o más allá de lo que puede llamarse plenamente una acción con sentido.
67. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 162 y 207.

68. Se encontrarán frecuentes referencias a este proceso de racionalización religiosa en la *Introducción a La ética económica de las religiones universales*, en *Ensayos sobre sociología de la religión I*, pp. 193-222; *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*. *Ibid.*, pp. 437-466; Cap. V de *Economía y sociedad*, pp. 328-492; *El político y el científico*.
69. *Teoría de la acción comunicativa*, T. II, p. 527 y ss.; *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid 1989, pp. 135-162; El primer texto en que aborda tal impase y trata de superarlo es *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1984.
70. Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa* T. I, pp. 136-146.
71. Precisamos bien el aspecto en que, según nuestra hipótesis, son incompatibles la religión en tanto que visión religiosa del mundo y racionalidad analítica moderna. Porque es bien conocida la exageración al respecto en la teoría de la secularización tal como se desarrolló en los años sesenta, así como la paternidad weberiana de la que se reclamaba dicha teoría. La literatura es abundante, pero el tema de la secularización tal como fue planteado no nos interesa especialmente. Únicamente vamos a hacer referencia a dos artículos de Jean Séguy, por la invitación que suponen a no hacer una lectura unilineal y reductora de Weber. Según Séguy, Weber habría dejado en medio del pesimismo religioso que le inspiraban tanto sus análisis como el espectáculo intelectual de su época una puerta abierta al futuro: la de una posible situación nueva, cultural y religiosa. Cfr. Jean SEGUY, *Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber*, Arch. Se. soc. des Reí., 1986, 61/1 (enero-marzo), 127-138. En otro artículo posterior Séguy encuentra tres definiciones implícitas de religión en Weber, la tercera de las cuales sería una religión metafórica o analógica, en el sentido que supondría las mismas actitudes radicales que las religiones históricas pero dirigidas hacia objetos diferentes. Tal sería la religión de la modernidad actual, que entre otras cosas se caracterizaría por la metaforización de lo religioso. Cfr. *L'approche wébérienne des phénomènes religieux*, en R. CIPRIANI y M. MACIOTTI (dir.), *Omaggio a Ferraroti*, SIARES, Studi di ricerche, Roma 1985.

- 72, Las formas sociales **de vida** son **las** formas de vida social producto de los diferentes procesos de socialización por los que pasan los individuos, grupos y colectividades. Tienen mucha relación con las clases sociales, pero no coinciden necesariamente. Individuos de diferentes clases sociales pueden ser portadores del mismo modelo de visión del mundo, por ejemplo un patrono y un líder sindicalista. Aunque no presenten el mismo modelo cultural. Un análisis de los diferentes modelos de las visiones del mundo revaloriza los procesos reales de socialización y sus productos por encima de los procesos formales.

DE LA VISIÓN RELIGIOSA DEL MUNDO A LA VISIÓN RACIONAL ANALÍTICA

Precisadas y fundamentadas nuestras categorías de análisis principales y nuestro enfoque, podemos dar comienzo al análisis teórico de la realidad social representada por nuestro material empírico. Dos dimensiones o aspectos nos interesan principalmente: la verificación y orientación de una transición cultural y religiosa a nivel de las visiones del mundo, concretamente de una visión religiosa del mundo a una visión racional analítica del mundo (cap. 6), y su incidencia en las funciones sociales de conocimiento, identidad y orientación en la acción (cap. 7) que la sociedad se ha procurado con las visiones del mundo.

Por lo que respecta al objetivo del presente capítulo, comprobación y sentido de una transición cultural y religiosa, tres pasos al menos se impone ir dando para detectar la transición en la significación social de su particularidad, analizarla e interpretarla: 1°) Ver si la realidad representada en nuestros datos y a la que refieren es analizable e interpretable en términos de visiones del mundo, y de qué tipos concretos de visiones del mundo se trata. Como se ve, se trata de desarrollar el análisis en relación a sus dos puntos de referencia: uno más abstracto, que garantiza la categorización, y otro más concreto, que garantiza la significación específica de los elementos y relaciones a que refiere. 2°) Dado que partimos del supuesto metodológico, según el cual las visiones del mundo como configuraciones axiales de conocimiento y significación son indicadoras de formas sociales axiales de vida, es necesario que nos preguntemos y analicemos de qué tipos de formas sociales de vida lo son. 3°) Analizar específicamente si una dinámica cultural atraviesa las diferentes visiones del mundo y

entre ellas, en qué sentido, y de qué dinámica social más amplia forma parte y es indicadora.

En otras palabras, si las visiones del mundo son las orientaciones de conocimiento y actitud que los sujetos sociales tienen que darse en las formas sociales de vida en que viven, porque éstas constituyen su realidad, nuestro análisis debe implicar: las visiones del mundo existentes en los sectores populares de la sociedad nicaragüense, estos sectores populares como sujetos sociales que las producen, sus formas sociales de vida, y la dinámica cultural y social que atraviesa la formación social.

Nuestro modo de proceder es inductivo: de las visiones a las formas sociales de vida en su dinámica social, pasando por los sujetos sociales de las mismas, para buscar una explicación deductiva: de las formas sociales a los tipos de visiones del mundo.

Hasta aquí, podríamos decir, siempre que hemos hablado de visiones del mundo, bien sea para referirnos a ciertas configuraciones que presentaban nuestros datos, bien sea para referirnos a las categorías de análisis, en el fondo hemos estado hablando hipotéticamente: en la intuición y previsión de que tal aplicación fuera comprobada pertinente. Ha llegado el momento de ver si efectivamente lo es, y en qué grado.

1. PARADIGMAS Y TIPOS DE VISIONES DEL MUNDO EN LAS CLASES SUBALTERNAS NICARAGÜENSES

A la luz de las categorías presentadas en el capítulo precedente, las tres primeras configuraciones arrojadas por el análisis factorial de nuestros datos parecieran ser verdaderamente una expresión típico-ideal de las visiones

del mundo en los sectores populares nicaragüenses. Más aún, si tomamos como criterios la "decentración" y "desaxiologización", veremos que las que hemos llamado visión cósmico-objetiva y analítica-social, se inscriben en dos modelos de visión del mundo diferentes entre sí como paradigmas, y que la visión cósmico-subjetiva es una variante estructural o tipo de una visión del mundo que aún sigue siendo tradicional.

Una vez más, notemos que estamos ante construcciones típico-ideales, si bien logradas a partir de expresiones concretas. Cuando hablamos de tales tipos hablamos de elementos y de relaciones entre éstos que corresponden a la realidad, aún si no en la forma promediada, podríamos decir, en que han sido captados por el análisis factorial. Tal constatación basta para nuestro propósito, si bien aún dentro de cada uno de los tres tipos podrían detectarse subtipos y submodelos, reveladores de, entre otras cosas, una mezcla, coexistencia y continuidad más real de formas de pensar de lo que aparece en los modelos como tales.

A continuación, aunque brevemente, presentamos la forma peculiar en que cada tipo de visión del mundo detectado realiza la visión del mundo. Se trata de un análisis e interpretación nuestra, si bien a partir del análisis ya hecho del material empírico y en referencia a él.

1.1. TRES TIPOS IDEALES DE VISION DEL MUNDO EN LAS CLASES SUBALTERNAS NICARAGÜENSES.

1.1.1. En el modelo de la visión del mundo cósmico-objetiva la imagen o visión del mundo aparece centrada predominantemente en torno a lo divino o sacral concebido como una fuerza intencional. Jerarquizadamente por relación a esta fuerza suprema se sitúan dominios donde actúan fuerzas más o menos subordinadas: santos, espíritus, demonios, brujos, etc. Y en el cuerpo cósmico y empírico de la realidad, en la sucesión y régimen de la

creación como naturaleza, de la agricultura, de la propia vida humana y de la vida social -otros tantos lugares donde lo trascendente se manifiesta-, tal visión del mundo es analizable e interpretable. Verdaderamente, es una visión cósmica, pegada a lo empírico, cualquiera sea la forma que éste revista: sucesos, signos, palabras, gestos. Se trata de un tipo de visión del mundo con una fuerte tendencia a objetivar y reificar tanto lo natural como lo social y lo subjetivo.

La relación entre los diferentes dominios que constituyen la realidad será de una manera u otra objetivada. Pensemos en las promesas religiosas, en los sueños, o en el mal de ojo, realidades que pueblan el mundo subjetivo. De ahí la dificultad para tomar distancia de la propia visión del mundo y de sus contenidos. De ahí la dificultad de separar la visión de lo social de la visión de lo cósmico y de lo natural, y la tendencia, si no la necesidad, de naturalizar lo social. Detrás de lo social como existe, detrás de la diferencia de ricos y pobres, detrás de los hombres que tienen el poder político, también está la voluntad de Dios.

Esta visión del mundo, fuertemente centrada en lo cósmico-religioso y axiológica, es como la visión interpretativa y valorativa de la realidad. Lo que no impide la existencia de un dominio práctico no axiológico y autónomo, y que tiene que ver con aspectos inmediatos de la sobrevivencia física, como alimentación, trabajo, educación, vivienda, salud. En la medida en que las prácticas cotidianas en estos campos aparezcan problemáticas, se irá desarrollando todo un dominio pragmático, independiente de la visión del mundo interpretativa. En otras palabras, se desarrolla toda una racionalidad pragmática cada vez más amplia, común a otras visiones del mundo aun paradigmáticamente diferentes.

1.1.2. El tipo de visión tradicional del mundo que nosotros hemos calificado de cósmico-subjetiva presenta una imagen del mundo también centrada y axiológica.

pero de manera diferentemente significativa. En efecto, aquí no hay una objetivación de lo divino o sacral sino una subjetivación. Dios es concebido como un ser personal y no como una fuerza intencional, y un ser personal progresivamente benevolente, paternal, amoroso, en una relación de padre a hijos con los hombres. Aun si muchos siguen sosteniendo "sin Dios ni una hoja se mueve", se les hace difícil, si no imposible, de imaginarse como juez y castigador, y más difícil aún de representarse volviendo la naturaleza y la sociedad contra el hombre, por medio de sequías, enfermedades, terremotos, guerras. Dios se sigue revelando siempre, de manera evidente, en todas partes, y para todos - "Dios para mí es todo. Es mi caminar, es mi hablar, es mi vivir". No se puede concebir que existan ateos. Pero se trata de una evidencia subjetivamente sentida, encontrada y verificada en el corazón, en la afectividad, en el pensamiento, en la experiencia interior, más que en lo empírico de las cosas.

Al tratarse de una imagen del mundo subjetivamente centrada y axiológica, lo cósmico natural adquiere una progresiva autonomía. Terremotos, sequías, enfermedades, muertes, guerras, son fenómenos naturales y sociales, que tienen que darse o pueden explicarse. "Dios no tiene nada que ver con esas cosas".

Pero no sucede lo mismo en el campo de lo social. Aun si éste es autónomo, se concibe como un cosmos que debe ser ordenado por el hombre en referencia a ese centro explícito de Dios. De ahí el cuestionamiento por igual de una naturalización de la sociedad dividida en ricos y pobres como de su análisis en términos de lucha de clases. Como se ve, en este modelo no hay necesidad de representarse la naturaleza de una manera explícitamente central y axiológica, pero sí el hombre y la sociedad. Lo ético, como fuente del ser y del deber ser, juega aquí un rol imprescindible. El desencantamiento social aquí es absurdo, inconcebible e insufrible.

1.1.3. Con el tercer tipo, la visión analítico-social, podemos decir que salimos del paradigma de la visión tradicional religiosa del mundo, para entrar en un paradigma nuevo, el de la racionalidad analítica moderna, incluso si aún lo es en un grado incipiente. Lo más característico del presente tipo, por relación a los otros dos, es la ausencia radical de un centro cósmico-natural o religioso, objetivado o subjetivado, que se convierta en parámetro de conocimiento y de valor de la realidad. No hay ausencia del referente religioso: "Creo en Dios desde que nací, desde que yo podía hablar" ^, "allá en el fondo uno tiene sus cosillas todavía. No puedo decir, pues, que soy atea" ^ . Pero no es lo religioso el principio axial del análisis. En el mejor de los casos lo religioso sirve de motivación y confirmación: "... he vivido la fe más que nunca. Ahora he descubierto realmente lo que quiere Jesús de mí, que trabaje, que me identifique con el verdadero pueblo" ^ .

Aquí cada campo tiene su propia racionalidad y valoración, el mundo físico, el social y el propio mundo subjetivo de cada quien. Cuando hay una valoración metasocial, religiosa por ejemplo, ésta se sitúa a un nivel no competitivo, que se articula con la autonomía de un análisis racional. En el fondo hay que decir lo mismo de la valoración ético-revolucionaria.

En los portadores de este modelo la sociedad se "descentra" por respecto a su imagen, y aquéllos se distancian de su imagen, se tornan reflexivos y críticos. Diferentes imágenes de una misma sociedad son posibles ahora, y resultan competitivas. Aunque, propiamente hablando, no se trata en verdad de imágenes o visiones del mundo tal como empíricamente son detectables en una racionalidad tradicional. Son construcciones racionales, sistemas mentales e intelectuales, sometidos al imperativo de la racionalidad analítica, y por lo tanto del cuestionamiento y de la crítica, y no ya sometidos al imperativo de la fe o de la evidencia.

En fin, tres maneras o modos de percibir lo sagrado y divino, así como tres maneras de percibir la realidad en general y de posicionarse ante ella. Las dos primeras, siempre en relación a un principio central y universal, ya sea captado empírica y objetivamente - tipo de visión cósmico-objetiva-, ya sea captado en categorías de sentimiento y de experiencia - tipo de visión cósmico-subjetiva-, y la tercera, sin principio central propiamente tal, que se representa los diferentes dominios de la realidad como regidos por otras tantas leyes particulares a descubrir e interpretar analíticamente.

1.1.4. Sería igualmente fácil mostrar las mismas diferencias a partir del criterio, por ejemplo, de la ética religiosa, es decir, de las relaciones percibidas moralmente a partir de la visión religiosa. En el caso del tipo de visión cósmico-objetiva, las relaciones éticas aparecen en el marco de una relación de dependencia familiar, de reciprocidad mutua y de tradición, siempre objetivamente localizables y determinables. Es una especie de contrato con cláusulas empíricamente precisas: "Cuando mi madre murió, me dijo: cuando esté muerta, "grítela". Es una promesa que tengo y usted la va a terminar así" ^ . "Porque qué me valdría que pasase Santiaguito y yo cerrase la puerta. No puedo" ^ . En el tipo de visión cósmico-subjetiva lo ético religioso se inscribe en un cuadro subjetivo de relaciones de toda la vida: "A veces nosotros nos alejamos de Dios (...). Yo le pido directamente de lo que yo siento. Si tú quieres, ayúdame. Si tú quieres, si no, pues sea lo que sea. Por algo me lo pone" ^ . En fin, en el tipo de visión analítico-social, la ética religiosa es una ética que, independientemente de cuál sea su origen, religioso o no, se verifica en la relación con los otros, en la práctica; lo que supone, de un modo o de otro, una fundamentación analítica.

Además, es importante subrayar que es a partir del tipo cósmico-subjetivo que lo ético como esfera de valor comienza a tomar cierta autonomía.

Repetimos la advertencia que hiciéramos al principio de este epígrafe, aquí estamos hablando de tres modelos típico-ideales extraídos a partir de elementos empíricos, pero no de las configuraciones empíricas que vienen dadas por las visiones de los individuos, ni de las agrupaciones que pueden descubrirse entre éstos por relación al modelo típico-ideal en el que se inscriben como al interior de un modelo más general. La realidad, también aquí, es más plural, rica y variada, que los esquemas o modelos construidos, aunque lo sean a partir de ella.

Pero basta la constatación hecha de modelos típico-ideales para, en la medida en que éstos responden a configuraciones reales, probar un primer propósito de nuestra investigación: ver si en los sectores populares nicaragüenses, más allá de una pluralidad de modelos de discurso religioso, y como subyaciendo a los mismos, está teniendo lugar una variación cultural mayor, del tipo de una transformación estructural del paradigma de la visión del mundo. Y, efectivamente, podemos concluir tal es el caso. La visión analítico-social, por más incipiente que sea, se inscribe ya en el paradigma de la racionalidad analítica, paradigmáticamente diferente de los tipos de visiones del mundo tradicionales. Algunas de las repercusiones de tal transformación en el sujeto histórico que la realiza se adivinan ya. Pero ello será el tema del capítulo siguiente. Por ahora, regresemos todavía a nuestros tres tipos de visiones del mundo, particularmente al antagonismo social que les opone.

1.2. CARÁCTER ESTRUCTURAL DE LAS TRANSFORMACIONES EN LAS VISIONES DEL MUNDO.

La naturaleza estructural de las transformaciones en la visión del mundo se revela en el antagonismo que cruza todo el campo cultural polarizando los dos tipos extremos, y que no es reducible a la coyuntura político-cultural del momento.

1.2.1. Antagonismo entre tipos de visiones de/mundo.

Es importante la conclusión que acabamos de hacer, pero esto no es todo. Las diferentes investigaciones empíricas que nos sirven de base muestran un fuerte antagonismo social entre el tipo de visión tradicional y el tipo de visión analítica, que da pie para hablar de un "debate nacional". Poco importa si se trata de las representaciones en el campo de la salud, de la cultura urbana y campesina, de la religión, o de las visiones del mundo, en todos estos dominios se registra el mismo antagonismo, y se asiste al mismo debate. La lógica fundamental que atraviesa todo el campo de la cultura es la de la tensión antagónica entre estas dos formas de pensar. Hasta el punto de que el tipo o modelo modernizante aparece como un modelo de "rechazo" de su opuesto, el modelo tradicional.

En nuestro objeto de estudio, los diferentes tipos de visiones del mundo, el antagonismo es entre una visión tradicional aplicada a la sociedad, en su función de naturalización y legitimación de las diferencias sociales, y una visión analítica, en su función de cuestionamiento y crítica. El corazón del antagonismo está en una representación opuesta de lo social y de lo político. Nada extraño, pues, si a estas posiciones antagónicas va asociada una práctica política bien diferente: del lado tradicional, pasividad, desconfianza, rechazo; del lado analítico moderno, identificación con las políticas del Estado y gobierno o distanciamiento crítico, participación en las mismas o cuestionamiento, movilización y militancia a favor o en contra.

Varios aspectos importantes son a retener en este "debate". Verdaderamente es nacional, cruza toda la sociedad y todos los sectores populares. Ningún sector se sustrae a él. Es fácil verlo en las mismas actitudes de pasividad. Estas disimulan mal su carácter de incertidumbre, inquietud y miedo. "Yo tengo que aceptarlo, porque para dónde cojo. Como yo le dije a mi hijo: mira hijo.

estamos en el macho, tenemos qje jinetearlo". El debate toca las relaciones y prácticas sociales en los campos y dominios que tienen que ver con la sobrevivencia física y social: propiedad, trabajo, habitación, salud, educación. Es la posibilidad misma de la inserción en el nuevo tipo de sociedad que se intenta construir. Es un nuevo reconocimiento de derechos, una nueva distribución del poder la que está en marcha. En fin, es el Estado el gran actor de este proyecto transformador^{^^}, lo que no deja de tener un efecto ambivalente, débil y fuerte al mismo tiempo. Débil en cuanto viene comandado desde el campo político a los demás campos, y fuerte en cuanto que el Estado moderno puede afectar simultáneamente y en la misma dirección modernizadora las diferentes formas sociales de vida que encuentra.

El carácter antagónico y de debate que atraviesa el campo de las representaciones culturales en general, y de las visiones del mundo en particular, refleja, mejor que otro indicador cualquiera, cómo los diferentes tipos de visiones del mundo y la tensión entre ellos emergen en condiciones sociales bien precisas, como son las propias de una transformación que quiere ser revolucionaria, esto es, profunda y rápida. Es en función del desafío percibido de las nuevas condiciones sociales que el debate de las representaciones culturales se origina y el antagonismo se produce. No es que la oposición no haya existido entre un tipo de pensamiento tradicional y un tipo de pensamiento analítico moderno. Por el contrario, esta oposición existe desde muy atrás. Pero no asumía un carácter de lucha y de contienda.

De todas maneras, el carácter coyuntura! que se manifiesta en la oposición naturalización de la sociedad/rechazo analítico de tal naturalización hace que debamos preguntarnos por el verdadero alcance de tal oposición: ¿será ésta igualmente coyuntural?, ¿obedece- rá en nuestro caso nicaragüense al efecto ideológico de un Estado revolucionario?, y en todo caso, ¿no estaremos ante una sustitución de una fe en la eficacia de la

visión tradicional por una fe en lo racional y no propiamente ante la producción de una visión analítica de la realidad?

1.2.2. Visión racional del mundo, visión estructuralmente nueva.

Pareciera que una respuesta positiva a las preguntas planteadas invalidaría nuestra hipótesis de fondo que establece una transformación estructural en la visión del mundo de los sectores populares, y ello en correspondencia y función de nuevas condiciones sociales, de nuevas formas de vida. En el caso de una respuesta positiva las supuestas transformaciones serían cambios coyunturales, que únicamente siguen leyes de adaptación y acomodación en superficie.

Nuestra hipótesis implica transformaciones estructurales y se mantiene. El hecho de que los observadores puedan percibir en los actores sociales, y éstos subjetivamente en sí mismos, el atractivo de lo ideológico y de lo político, del prestigio de las nuevas instituciones del poder, y de la corriente de pensamiento dominante, como un factor de cambio coyuntural, no permite concluir que las transformaciones se reducen a este cambio.

Nada impide que las transformaciones en la forma de pensar y de posicionarse ante la realidad puedan en un principio aparecer vinculadas a prestigios y atractivos de doctrinas, ideologías, personajes, instituciones[^]. Es más, dado que en estas atracciones lo que está verdaderamente en juego es el poder, el poder simbólico y cultural en función del poder social real, es lo más normal que sea así. Lo anormal, lo asocial, es que el paso de un tipo de visión del mundo a otro se hiciera por una reflexión únicamente racional o metafísica. Esto por un lado, y por otro que los intereses y desafíos ideológicos y políticos que cubren este espacio de motivación, no

dejan de ser parte de las condiciones sociales nuevas en las que liay que orientarse y actuar.

Es la existencia de estas condiciones nuevas, es la transformación en la forma social de vida, la que comporta la transformación en la visión del mundo. Son los prestigios, los atractivos, el rol del Estado y de otros aparatos, partidos, sindicatos, iglesias, medios de comunicación, escuela, en la medida en que inciden realmente en las condiciones sociales de la vida, los que inciden también en la transformación de las visiones del mundo. Las visiones del mundo no se transforman por simples decretos ni por acciones solamente imaginarias o fantasmagóricas.

Por lo que refiere a la racionalidad como creencia, es cierto que se da en los sectores populares, pero ¿es exclusiva de ellos? Puede ser más propia de ellos cierto tipo de ingenuidad. Pero la creencia racional es propia de la racionalidad como paradigma de conocimiento, y no por ello es irracional, siempre al menos que se mantenga abierta a los cuestionamientos y crítica. Hay una creencia racional, como hay también una creencia mítica[^]* y una creencia tradicional. Cada paradigma de pensamiento comporta la creencia en su propia eficacia. La racionalidad es diferente de la verdad^{^^}. No es tanto un conjunto de ideas como la forma crítica de aprehenderlas. Bellah sospechaba hace años que esta actitud comenzaba ya a darse en los sectores populares[^]. Sin duda que tal es el caso en una parte de los sectores populares nicaragüenses.

Terminado este excursus sobre el carácter coyuntural o estructural de las transformaciones en las visiones del mundo en la sociedad nicaragüense, veamos quiénes son los actores sociales con visiones del mundo así opuestas y antagónicas, qué formas sociales de vida representan, y cuál es la correspondencia entre tipos de visiones del mundo y formas sociales de vida.

2. SUJETOS POPULARES Y FORMAS SOCIALES DE VIDA, CUADRO SOCIAL DE LOS DIFERENTES TIPOS DE VISIONES DEL MUNDO.

2.1. SUJETOS POPULARES Y CONDICIONES SOCIALES DE VIDA.

Nos interesamos aquí en los sujetos populares y sus condiciones sociales de vida como una manera de percibir las formas sociales que encarnan.

2.1.1. Si, como hemos dicho repetidas veces, los tipos ideales como tales de visiones del mundo no existen en la realidad, ello implica que tampoco podemos aspirar a encontrar actores sociales identificados en todo con tales tipos. A lo que podemos aspirar es a encontrar correspondencias. Y, en efecto, así ocurre en nuestro caso: al antagonismo de los tipos ideales de visiones del mundo corresponden sectores socialmente bien diferenciados. Nos remitimos a los datos expuestos en el Capítulo 3. Allí vimos, con una serie de precisiones significativas, cómo en general al tipo de visión del mundo más tradicional correspondían los sectores en condiciones de vida económica y social más precarias, sin escolaridad o en los niveles más bajos; los sectores populares en ascenso social y con los niveles de escolaridad más altos, estudios superiores y universitarios, al tipo de visión analítica, mientras que individuos procedentes de sectores intermedios entre los citados aparecen como los sujetos del tipo de visión del mundo ético-social.

Tales datos se encuentran abundantemente confirmados por las otras investigaciones citadas y tan próximas a nuestro objeto de estudio. Y no solamente confirmados sino significativamente precisados. En general, en los sectores urbanos se detecta una religión de rasgos privatizantes e individualistas, de salvación, en relación

al campo, donde se constata más una religión de protección. Los comerciantes aparecen entre los que se adhieren a *ín* modelo cultural tradicional-individualista. Las mujeres son más tradicionales que los hombres. Los jóvenes se muestran más ignorantes, dudosos o anémicos que otros sectores sociales. Recién alfabetizados y cooperativistas están más próximos al modelo tradicional en las representaciones de la salud. Los obreros industriales no se caracterizan por tener un modelo cultural propio. ¿Cómo interpretar todos estos datos?

En nuestro caso debe ser excluida una consideración atomizada y cuantitativa. Las variables, nivel de vida y de escolaridad, urbano/rural, y la vinculada con éstas, inserción en el proceso de distribución/proceso de producción, tipo de familia, sexo, edad, se revelan estar asociadas de manera significativa a los diferentes tipos de visiones del mundo, así como a la existencia de diferentes modelos culturales. Pero aisladamente tomadas no parecieran explicar las diferencias profundas en la forma de ver la realidad y de posicionarse ante ella. El "debate nacional", bien que con ciertas diferencias, atraviesa el campo y la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y adultos, obreros y estudiantes.

Tampoco tomadas en términos cuantitativos o de grados de la realidad que miden son satisfactoriamente explicativas las variables. Se vio entonces en el caso concreto de la variable escolaridad, variable fuertemente incidente. Se ha podido observar que, en general, es en el nivel de los estudios secundarios terminados donde se señala un retroceso significativo del modelo tradicional de representaciones culturales. Pero ello no ocurre de manera automática, y la manera de pensar tradicional en varios aspectos por parte de los que tienen estudios técnicos y superiores está ahí para probarlo. La escolaridad aparece como una condición necesaria pero en modo alguno suficiente.

De igual manera acabamos de ver que no es suficiente haber seguido un proceso rápido de alfabetización o haber entrado en relaciones de producción y de trabajo cooperativas, para pasar de un modelo cultural tradicional a un modelo modernizante. Para explicarse la persistencia de maneras de pensar, así como los cambios, hay que pensar en la fuerza moldeadora de los procesos fundamentales de socialización, que operan en profundidad y a ritmo más lento. En el mismo sentido pareciera que debe interpretarse la indeterminación relativa de los jóvenes en relación a los modelos tradicional y modernizante. Se trata de un sector todavía no suficientemente marcado por el proceso de socialización del trabajo en un sentido u en otro.

También debe ser excluida una valoración psicologista, tan frecuente, como si el grado de precariedad de vida o de control de adversidades pudiera explicar determinadamente un tipo de visión del mundo u otro. Tal explicación, como se ha dicho, se basa sobre todo en la proyección de nuestros sentimientos modernos, y habla más de nuestra visión de la realidad que de aquéllas que queremos explicar.

2.1.2. Estas observaciones nos llevan a preferir una interpretación global y social del conjunto de variables, sobre una interpretación atomizada y psicológica[^]. Y cuando procedemos así, ¿qué es lo que vemos? En el caso del tipo de visión tradicional-natural vemos que en lo fundamental se trata de variables que se corresponden con condiciones sociales de vida precapitalistas. Y esto se confirma cuando miramos simultáneamente a los individuos que le aparecen asociados. Estos pueden haber sido jornaleros, alquilar tierra o tenerla en propiedad, trabajar en una cooperativa de costura, ser buhoneros en la ciudad o vivir de algún tipo de venta doméstica, ser ama de casa en el campo o en la ciudad sin más calificación, o vivir dependiente de la familia, pero lo que todos presentan en común es un horizonte de subsistencia y de reproducción familiar. Es cierto que la precarie-

dad económica se deja sentir fuertemente en muchos de estos individuos, "porque ningún oficio tenerros"®, pero no en todos. Sin embargo todos viven como en una especie de autarquía familiar y social cotidiana, tal como lo expresan en su discurso.

Es un sector que vive como tangencial y marginal al sistema, ocupando los intersticios económica y socialmente más débiles de éste. El hecho de que ocupen el nivel económico más bajo de la población, no tengan escolaridad o ésta sea muy baja, y en general vivan en un régimen de familia ampliada, son reveladoras de tal situación, así como la pasividad política que los caracteriza. Desinteresados hasta donde les es posible del mundo exterior, apáticos e indiferentes frente al sistema dominante, solos e impotentes, se refugian en el espacio de la reproducción familiar y de actividades rutinarias no calificadas. Es el sector protagonista por excelencia de la religión de protección, poblada de rasgos mítico-cósmicos y de promesas.

2.1.3. Al otro extremo, las variables asociadas al tipo de visión analítico-social configuran un cuadro de integración en el sistema social dominante. Si hablamos en términos de individuos, encontramos individuos que son obreros calificados, independientes, estudiantes, técnicos, cooperativistas, maestros, funcionarios. La nota común a todos ellos es su inserción personal y directa en el sistema social global, ya sea en el proceso de producción o de distribución. En todo caso, su suerte va ligada a la reproducción racional de la globalidad del sistema. Vivir al margen ya no es posible socialmente sin un cierto suicidio. Al ser más frágil ante el sistema, porque se depende de éste para la reproducción personal y familiar, la adhesión a la racionalidad del sistema que asegura la sobrevivencia y la promoción es una necesidad.

El sistema social del que hablamos es un sistema moderno, esto es, que por naturaleza es crecientemente complejo, abstracto y se gestiona racionalmente. La

adhesión que crea en todos los que se insertan directamente en él es también racional. En este sistema se es fundamentalmente recurso calificado puesto en el mercado, e individuo-ciudadano, sujeto abstracto de derechos y deberes. Las relaciones sociales son fundamentalmente relaciones legales, que se enmarcan en una racionalidad jurídica. El sistema se fundamenta en sí mismo, en su racionalidad específica, y no en una visión o imagen religiosa del mundo. La religión como creencia y valor se fundamenta en la conciencia de cada quien, y no en una especie de imagen exterior del mundo, única y universal a todos.

En la medida en que la inserción en el sistema es más fuerte en la ciudad que en el campo, es lógico atenerse a ver predominar en aquélla los rasgos culturales individualizantes, tal como se ve en el dominio de la religión. Es también el caso de los comerciantes, sumidos como tales en relaciones económica regidas por el mecanismo del dinero, y por lo mismo desaxiologizadas por él.

2.1.4. Entre los dos tipos de sujetos sociales y sus respectivos tipos de visiones del mundo, existe un tercer tipo de sujeto social, en correspondencia con el tercer tipo de visión del mundo, el que hemos llamado cósmico-subjetivo. Es un sujeto que, definitivamente, no se ubica en los niveles más precarios de vida, sino en los que podemos calificar de suficiencia. Se trata de pequeños campesinos, artesanos, trabajadores de colectivos, cooperativistas, trabajadores calificados, comerciantes, transportistas, estudiantes, cuadros medios. Forman un amplio espectro ocupacional, pero en el que se observa una correspondencia general significativa: más calificados aparecen laboral y socialmente los individuos, mayor es el nivel de escolarización, más urbanos son, mayor participación política presentan, por ejemplo en sindicatos y en comités de barrios, más se aproximan del tipo de visión del mundo analítico-social.

Este sujeto social lo componen sectores que, a nivel de familia, si no ya a nivel individual, deben combinar, como estrategia de vida, diferentes formas sociales de trabajo a nivel de sus miembros, con las alianzas de tipo interpersonal que tal estrategia supone. Son sectores, pues, laboral y socialmente bien heterogéneos. Consecuentemente tendrán que ser a nivel de los elementos y relaciones con los que construyen su visión del mundo, Con todo, vemos que en el conjunto se perfila una correspondencia como la anteriormente anotada. De nuevo lo decisivo en ésta no parecen ser las variables separadas en sí, calificación laboral, escolaridad, participación política, etcétera, sino las formas sociales de vida de las que son un indicador y factor al mismo tiempo.

Conforme estamos viendo, a los tres tipos de visiones del mundo corresponden tres sujetos sociales diferentes. Pero ¿dónde específicamente hablando radica esta diferencia, en qué consiste? Como un inicio de respuesta ya hemos ido apuntando a cierto tipo de condiciones sociales. Pero ¿cuáles son más exactamente? Aunque hay ciertas correspondencias significativas, no es suficiente ser urbano para tener una visión analítica del mundo. De igual manera, quien es rural, e incluso desde un punto de vista formal puede ser definido por una forma precapitalista de trabajo, no por ello queda condenado sin más a tener una visión tradicional del mundo. ¿La educación formal o escolarizada? Llegada a un cierto nivel, en nuestro caso a nivel del final de estudios secundarios, aparece cuestionando elementos tradicionales, pero sin que siempre pueda sustituir los vacíos por una racionalidad analítica coherente. ¿Cuáles son, pues, las condiciones sociales que comportan visiones diferentes del mundo?

2.2. FORMAS SOCIALES AXIALES DE VIDA.

Para nosotros, a la luz de nuestro enfoque y de nuestras categorías de análisis, las condiciones sociales

que conllevan visiones diferentes del mundo son las formas sociales axiales de vida, es decir, las formas de producción y de relaciones sociales que verdaderamente y realmente inciden en la vida de los sujetos sociales y marcan a éstos.

Esta afirmación supone dos énfasis de nuestra parte. El primero, que no son las condiciones sociales aisladas las que son matrices de las visiones del mundo, sino las condiciones sociales que conforman lo que llamamos una forma social de vida, es decir, la forma social de relación con su entorno y entre sí que los hombres se dan para vivir. Son estas relaciones sociales las que las visiones del mundo con su función social de orientación y posición hacen posibles. El segundo énfasis quiere prevenir sobre el peligro de ver en cualquier diferencia entre formas sociales de vida el origen de una diferencia significativa a nivel de las visiones del mundo. No son las diferencias formales las que cuentan, las que demandan identidad y orientación, sino aquéllas que constituyen el eje de la propia vida, las que marcan diferencialmente los hombres en sus relaciones sociales.

En nuestro caso, podemos decir que son fundamentalmente tres los tipos de formas sociales que subyacen a los tres tipos, respectivamente, de visiones del mundo que hemos encontrado. Veamos tipo por tipo. Como una ayuda visual, puede verse en el cuadro que sigue (Cuadro n.º.2) la correspondencia entre formas sociales de vida y tipos de visiones del mundo, así como el carácter axiológico o no de ambas series de tipos.

2.2.1. *Forma social pre-capitalista, fuertemente axiológica.*

El primer tipo de forma social, el que se corresponde con la visión del mundo más tradicional, se caracteriza por ser el tipo de forma social más pre-capitalista, y consecuentemente, más fuertemente axiológico en sus

relaciones al entorno como medio de vida y en sus relaciones sociales.

El nivel de subsistencia, la ausencia de escolaridad o escolaridad muy débil y el hecho de ser una mano de obra no calificada ("no tenemos oficio"), hablan elocuentemente del tipo de relaciones de trabajo del sujeto social así representado. En relación a la sociedad en que se vive, los medios de producción de que se dispone son muy precarios, comenzando por el propio saber-hacer que es muy limitado, generalmente adquirido en el seno familiar y en la experiencia. Por diferentes razones, son pocos los recursos de vida de los que se puede disponer, fraccionados, discontinuos, no siempre al alcance de la mano. Los procesos de producción son más bien simples, con muy poca división del trabajo o con una división natural, rutinarios. La precariedad de la producción determina del mismo modo la precariedad experimentada en los procesos de distribución y consumo. La vida de trabajo tiene una cierta dimensión aleatoria. Hay que vivir al día. Los buhoneros constituyen un buen ejemplo. Los proyectos conocen un ciclo corto. Terminado éste hay que comenzar de nuevo.

Las relaciones sociales propiamente tales son también bien características. Son fuertemente párenteles. La familia ampliada y las alianzas personales de todo tipo constituyen la organización básica del trabajo y de la vida en general. Familia y trabajo, en función de apoyo mutuo, es el medio de socialización principal de quienes nacen en los sectores populares que viven en niveles de subsistencia. "Así nos fuimos criando nosotros, haciendo cosas de horno. Nosotros salíamos a vender a la calle. Desde que éramos pequeños. Cuando ya crecimos, ya nos tiramos al campo a trabajar" ^\ Y es aquí, en nuestra opinión, donde se refuerza la axiologización de las relaciones de esta forma social de vida.

Según vemos, las relaciones sociales están en función de las relaciones productivas, y lo que caracteriza a este

conjunto orgánico social es la relación inmediata y directa que suponen con el entorno como medio de vida y con lo social. La vida está dominada por el valor de uso. Se trata de una forma social de vida fundamentalmente pre-capitalista. Aquí lo real, natural y social, es percibido como el producto de una inversión personal de alguien, y por lo tanto fuertemente significativo y axiológico.

Enmarcadas en una visión cósmico-religiosa, buena parte de las relaciones productivas se presentan investidas de valor. Es bien típico en los campesinos. Pero creemos que ésta se ve aún reforzada por la valorización que tiene su origen en las relaciones sociales de parentesco dominantes. Estas son relaciones sociales personales intencionales, cargadas de significación y de valor. Ellas generan una reciprocidad entre las personas que en términos durkheimianos llamaríamos mecánica. El sujeto social que es portador de este rasgo dominante lo proyectará a las relaciones con otros. De ahí el carácter personal que asumen. De ahí que en las instituciones se vean ante todo personas. Y lo proyectará igualmente a sus relaciones con la naturaleza y a sus relaciones productivas.

Creemos que no son, pues, las notas de precariedad, de contingencia histórica, de inseguridad, de falta de control sobre la naturaleza, las que por sí mismas están a la base de la necesidad de una significación axiológica -aunque al interior de una tradición de visión cósmico-religiosa es así como son leídas-sino el tipo de relaciones sociales con el entorno de la vida y entre sí las que van a vehicular las cargas de sentido y de valor que caracterizan su visión del mundo.

Es la forma social de vida en lo que tiene de axial, en lo que marca al sujeto social, lo que es determinante del tipo de visión del mundo. Y lo axial aquí está no en lo que esta forma de vida tiene de precario, sino en lo que tiene de relación directa por parte de las unidades del

sujeto social mismo, como las familias, con los recursos que se necesitan para vivir, al interior de sí mismas y entre sí mismas.

Son muchos los rasgos que se derivan de tal tipo de relaciones. Señalemos solamente uno: el carácter contractual que asume la religión en esta forma social. La relación con la naturaleza es directa, o mejor aún, mediatizada solamente por la relación directa con los otros, pero no se desarrolla linealmente sino como siguiendo una ley de reiteraciones. Las acciones conocen un ciclo relativamente simple y de duración determinada. Como los ciclos de la naturaleza en la agricultura. Terminado el ciclo, otra acción comienza de nuevo. Lo que asegura la unión y continuidad entre ellas es la tradición, una especie de vínculo externo y el hecho de tratarse de la misma acción repetida. Es un proceso que asegura su continuidad por reiteraciones. Esto se reflejará en una religión cósmica, cíclica, ocasional, de encuentros contractuales y de promesas. La religión de protección, con lo que tiene de renovación de alianzas ocasionales, es una expresión de la religión contractual.

2.2.2. Forma social/de vida sub-capitalista, parcialmente axiológica.

En relación a la forma social de vida que venimos de ver, la que subyace al tipo de visión ético-social del mundo se caracteriza por no ser tan fuertemente axiológica. En el fondo bajo este tipo de forma social se registran las más diversas formas propiamente sub-capitalistas. No son formas puramente pre-capitalistas en el sentido de solamente tradicionales, pero tampoco lo son capitalistas. Son formas sólo en parte penetradas por la dinámica modernizante del capital en sus diferentes expresiones: laborales, sociales, culturales, etc.

El sujeto social de tal forma y visión del mundo propiamente hablando escapa a los niveles de subsistencia. Los individuos que integran tal sujeto poseen recur-

sos más calificados, ya sea de tierra o de trabajo, a nivel individual o familiar, y muchos de ellos poseen algún nivel de estudios. Constituyen una mano de obra, en el campo como en la ciudad, más calificada. Con frecuencia a nivel individual, y más generalmente a nivel de familia, combinan diferentes formas sociales de trabajo. Tal combinación ha sido estrategia de vida muy desarrollada durante los diez años de revolución que ha conocido el país[^]. Es obvio que la implementación de una tal estrategia revela una cierta capacidad social y cultural por parte de individuos y familias para enfrentar creativamente una situación de crisis.

Esta situación social refleja, un mayor grado de especialización y una división mayor del trabajo. Los individuos y familias no quedan encerrados en el proceso meramente productivo, sino que de muchas maneras viven interdependientemente de los procesos de distribución y de consumo. Aquí los procesos de vida son de una manera u otra más largos, más complejos y más abstractos. La racionalidad que demandan es mayor.

Las relaciones sociales que subyacen y permiten las relaciones de producción son variadas, yendo de relaciones sociales pre-capitalistas como son las de producción parcelera y artesanal, a las relaciones capitalistas propiamente tales, como las que representan los obreros agrícolas, trabajadores industriales y empleados en general. Sin olvidar que muchos de los que entran en relaciones sociales capitalistas provienen de formas tradicionales donde se han socializado y, que como decíamos, con frecuencia combinan varias formas sociales. Estas relaciones sociales básicas y estructurales se prolongan o se preparan en las otras relaciones sociales, gremiales, administrativas, legales, políticas.

Sintetizando, podemos decir que en esta forma social, en la medida en que es más capitalista, más moderna, las relaciones productivas y de trabajo significan un mayor distanciamiento con respecto al producto obteni-

do. Producto que cada vez más adquiere el carácter de medio, de un valor de cambio, desencantándose así, desaxiológizándose. Pero las relaciones sociales aún son cortas, conservan una buena dosis de reciprocidad y por ello conservar su halo ético.

El resultado es, pues, un tipo de forma social con elementos y relaciones en parte axiológicas y en parte no. El sujeto social al que responde no puede leer ya, en forma general, religiosamente la naturaleza y ciertos acontecimientos humanos. La naturaleza, el cuerpo humano en la salud y en la enfermedad, la guerra, se le aparecen como realidades autónomas de Dios. De igual modo las realidades políticas. Aunque hay realidades extremas, naturales y sociales, que son leídas religiosamente. Pero no tiene todavía una lectura desaxiológizada de lo social. Persiste la necesidad de una lectura ética ontológicamente no diferente de lo social¹⁶. Se asiste a un reconocimiento de la autonomía de la naturaleza, a un cierto desmoronamiento del cosmos natural, pero aún lo social es como protegido por un cosmos ético. Es el sujeto social que no se reconoce en las representaciones axiológicamente míticas, pero tampoco en las representaciones y tratamientos desaxiológizados.

Este sujeto social, conformado por su proyecto a más largo plazo, siente la necesidad de una religión menos cósmica y empírica, más subjetiva, personal y moral, que se desarrolla en la larga duración. Necesita una religión que segregue acompañamiento interior, fuerza, sostén, apoyo, para llevar un disciplina y estilo de vida. Los grados en la vivencia de esta religión pueden ser muchos. Pero tales son los valores que ofrece una religión de salvación, y tal es la religión que prende en sectores de nuestro sujeto social, y ello en el campo como en la ciudad.

Es, igualmente, en los individuos de este sujeto social donde más se registran las expresiones de conversión religiosa. Los términos semánticos de tales expresiones

son bien conocidos. Se trata del paso de un estado de "ceguera" y "tinieblas" a un estado de "conocimiento" y de "luz"¹⁷. **"Ahora he descubierto realmente lo que quiere Jesús de mí"¹⁸. La expresiones parecen ser únicamente reveladoras del abandono de un sub-universo religioso por otro, pero analizadas más de cerca, son indicadoras de cambios de un tipo a otro de visión del mundo, si no es que lo son incluso de transformaciones a nivel de paradigma. Al menos denotan la apropiación personal y consciente, con lo que tiene de nueva identidad y de liberación, de un nuevo modelo de visión del mundo. Parecidas manifestaciones, en código religioso o secular, se registran igualmente en el paso de una visión cósmico-subjetiva a una visión analítico-social.**

2.2.3. Forma soc/a/de vida capitalista, no axio/lógica.

Es el tipo de forma social de vida con la que se corresponde el tipo de visión analítico-social del mundo. Coincide con las formas de vida realmente de relaciones productivas y sociales más complejas y abstractas, que son las más modernas, y en buena parte capitalistas.

En el sujeto social de la visión analítica del mundo coinciden los individuos que presentan algunas de estas características, con relativa frecuencia combinadas algunas de ellas entre sí: mayor grado de calificación profesional, alto nivel de estudios y de práctica política. Se trata de obreros que trabajan en la construcción y en la industria, estudiantes, y empleados en la administración y servicios estatales. Son sectores asalariados por excelencia. Su calificación y especialización revelan una división técnica del trabajo y su inserción en procesos planificados de trabajo, cada vez más largos y sistémicos. Pensemos solamente en el proceso de educación por el que pasan. Son también los sectores populares que más se abocan a la información calificada de los medios de comunicación social.

Las relaciones sociales que constituyeron socialmente este sujeto son igualmente abstractas. Se basan fundamentalmente en su capacidad de competir en el mercado del trabajo con su calificación técnica, y están sometidas a criterios racionales de rentabilidad y eficiencia. La actividad económica es casi por entero una actividad productiva de valor de cambio. El campo económico en sus procesos de producción, distribución y consumo, se vuelve cada vez más abstracto, así como los demás campos. Y hablar de abstracción es hablar de racionalización.

Con todo, en el caso de Nicaragua, quizás el campo más racionalizador sea el político. No en vano es desde él que, durante la revolución, se ha pretendido transformar y modernizar los otros campos. Ello significa que el Estado ha jugado un papel muy importante en la modernización de las estructuras de la sociedad nicaragüense. Como es el caso por lo demás en el resto de países de América Latina. Y no es casual si el sujeto social popular de la visión analítica del mundo se identifica con ese rol del Estado y participa en él. Sin duda, pues, que en la racionalidad de este sujeto se puede percibir la influencia marcada del Estado -así, por ejemplo, en el análisis clasista de la sociedad-, pero no se puede perder de vista que ello es así, porque tal influencia se la siente amarrar con la propia racionalidad de la que ya se dispone.

La consecuencia importante de todo lo anterior es que, si las relaciones productivas y sociales dominantes en esta forma social de vida son las que hemos visto, ya no son axiológicas, no comportan inmediata y directamente significación y valor especiales para el hombre. Su significación y valor quedan en su necesidad técnica, en el hecho de ser una pieza en medio de todo un proceso, en su racionalidad externa. Las visiones del mundo cósmico-religiosas que antes brotaban de la naturaleza misma y de las obras del hombre, ahora no brotan más. La realidad, natural y social, queda desnuda en su materialidad. La nueva visión del mundo, analítica y

desaxiológizada, desacramentaliza la realidad. La visión cósmico-religiosa, propia de las formas sociales tradicionales, tendrá derecho a existir solamente en la privacidad de cada quien. No se le reconoce ningún derecho a legitimar o deslegitimar una forma social de vida que se sustenta en sí misma. Si la religión quiere hacer algún aporte tendrá que hacerlo en la moneda contante de la racionalidad o de la complementariedad, pero no de la competencia. La nueva forma social, que produce la desaxiológización de sus relaciones, no puede a la vez seguir siendo axiológizada por una visión religiosa del mundo.

Al final del recorrido de este epígrafe, como al comienzo del mismo, somos conscientes de que hemos hablado de sujetos sociales y de formas sociales "tipo". Como lo hicimos anteriormente con las visiones del mundo. La realidad concreta es más compleja, variada y matizada que como nosotros la hemos presentado. En toda formación social, pero más aún en formaciones sociales de capitalismo dependiente, no existen formas sociales sin contacto. De muchas maneras y a través de muchos mecanismos unas influyen e interactúan en otras. Lo axiológico no está tan separado de lo no axiológico. Las formas sociales de vida en los individuos concretos son complejas.

Nosotros hemos hablado solamente de tipos estilizados, abstrayendo de detalles, en los que las diferentes formas se pueden agrupar. Lo importante era mostrar cómo los determinados tipos de visiones del mundo corresponden a determinadas condiciones sociales, más precisamente a tipos de formas sociales de vida. Creemos que tal punto ha quedado mostrado, así como la existencia de una forma social desaxiológizada de vida en los sectores populares de Nicaragua.

3. LA TRANSICIÓN SOCIAL. MATRIZ DE LA TRANSICIÓN CULTURAL.

Acabamos de ver cómo las visiones del mundo corresponden a condiciones sociales precisas de vida. Ello implica que un cambio en éstas conlleva un cambio en aquéllas. No puede ser de otro modo dada la función de identificación y orientación en la realidad que tienen las visiones del mundo. **Hay**, pues, una primera dinámica social, que es la que va de las condiciones sociales a las culturales en general.

Estas condiciones sociales son las formas sociales axiales de vida. Para estar en el origen de una visión del mundo correspondiente no necesitan estar en plena expansión y desarrollo. Pueden existir in **nuce**, embrionariamente, en proyecto, y como tales ser vehiculadas por la cultura, la educación, la política, la religión. Pero, en cualquier caso, se trata de una existencia real, que incide decisivamente en las condiciones de vida de un grupo, un sector, una sociedad, y de esta manera están a la base de las representaciones sociales que tal incidencia requiere. Visión del mundo es un término correlato de mundo. En el sentido propio no hay visión de la propia visión del mundo. La dinámica social descubierta se mantiene, pues, a despecho de las aparentes pruebas tan numerosas que se pueden aducir en contra.

Hemos visto que los diferentes modelos de visiones del mundo actualmente existentes en los sectores populares de la sociedad nicaragüense pueden reducirse a tres tipos más generales. No cabe duda que, históricamente hablando, unos han venido después de los otros. Y hemos visto que, analizados según su secuencia histórica, aparecen como un espectro de progresivo "desencantamiento", de desaxiologización de la realidad. Un espectro de densidad muy variada. La visión analítica del mundo es incipiente y minoritaria, aunque la visión tradicional, que es mayoritaria, se la mira cruzada de

tensiones y ya no puede reproducirse como antes. Se ven, pues, aquí los efectos de cierta dinámica cultural.

Más aún, estos dos tipos de visiones del mundo, el uno por su carácter incipiente, y el otro por su forma de integrar elementos y relaciones axiológicas y no axiológicas, nos aparecen como indicadores de una situación de transición cultural, al igual que la parte creciente que asume el núcleo central del "saber práctico". Típica de esta transición cultural es la tensión entre una lectura axiológica, casi en términos míticos, de la naturaleza, y una lectura desaxiologizada de lo social. Esta tensión no va sin recuperaciones de lo moderno desde lo tradicional, sin silencios ignorantes, cuestionamientos, dudas y anomias.

Por ello nuestra pregunta es: ¿hay una dinámica social que atraviese y explique la dinámica cultural que detectamos? ¿Hay una dinámica social diacrónica[®] que explique la evolución, en la medida en que ella se da, de un tipo de visión al otro? ¿Se da una transición social, matriz de la transición cultural? Nuestra respuesta es afirmativa, en la medida en que las condiciones sociales de vida siguen también una orientación en sus transformaciones.

En la historia no hay evolución, pero sí hay cosas que sólo pueden tener lugar después otras". Así, ninguna necesidad evolucionista obliga a una forma de pensamiento mítico a que un día necesariamente tenga que devenir racional analítico. Lo mismo hay que decir de cualquier forma tradicional de visión del mundo, y ello pese a la racionalidad que ya vehicula. En tanto que las condiciones de trabajo y sociales no se transforman, nada obliga a un paradigma de pensamiento a transformarse como tal. Todos los cambios posibles, que pueden ser muchos y nunca sin relación a cambios reales o posibles en las condiciones sociales, se inscribirán dentro del mismo paradigma, nunca fuera de él. No hay, pues, evolución, ni de paradigmas ni de formas sociales de

vida. Pero, sf, transformadas las condiciones sociales donde una determinada visión del mundo servía de orientación, tiene que haber, pues, una transformación en la visión del mundo, para que la orientación en las nuevas condiciones siga siendo posible, y con ello la vida social, la vida humana simplemente.

Una formación social compleja significa la articulación de varias formas sociales bajo una forma dominante. Hablar de formación social compleja es hablar, pues, de una forma social dominante y de formas sociales dominadas. Imposible que no haya influencia e interacción entre ellas, y ello de acuerdo a la posición que ocupan en el todo social. Las visiones del mundo concretas serán el producto de esta interacción que ya se da en la raíz de la existencia concreta de sus formas sociales respectivas, además de la interacción a la que se van a ver sometidas según el grado de coexistencia. En fin, ello explica el rol dominante que al interior de una formación social puede desempeñar una visión del mundo minoritaria, pero que corresponde a una forma social dominante.

De todas maneras un tal "dominio" no deriva de una performance a priori ni de la forma social y de su visión del mundo, sino del rol dominante ejercido por la forma social. Es el ejercicio real de tal dominancia, en sus alcances y límites reales, lo que permite suponer hasta dónde una visión del mundo se impone a otras.

Transición social es el término que refiere al proceso de asunción (de "asumir") de las formas dominadas por la forma dominante, y que puede ir de una asunción formal a una asunción real. Nosotros lo utilizamos aquí para referirnos al paso de formas sociales sub-capitalistas a la forma dominante capitalista.

Tampoco aquí hay apriorismo evolucionista alguno. Lo que nosotros hemos comprobado es que más los sectores populares se insertan realmente en la forma social capitalista, participando de una división social y técnica

mayor del trabajo -lo que implica especializarse más y entrar en relaciones sociales más abstractas-, más se inscriben en un modelo de rechazo a la visión tradicional-natural, y más reivindican una visión analítica de lo social. Por el contrario, los sectores con una visión del mundo más tradicional son los que conocen las formas sociales de vida más pre-capitalistas. Mientras que, quienes participan de ambos tipos de formas o, más generalmente, quienes participan parcialmente de la lógica de ambos tipos a través de formas más propiamente sub-capitalistas, son los más típicos exponentes de transacciones continuas en diferentes dominios entre los elementos y relaciones de una visión tradicional del mundo y una visión analítica moderna.

Una consideración especial merece la predominancia de lo ético en el tipo de visión cósmico-subjetivo. Para nosotros, una tal predominancia es reveladora igualmente de una situación de transición. Dado que este tipo es producto de una forma social de vida que en parte vehicula elementos axiológicos y en parte no, los individuos portadores de este modelo sienten como una necesidad de investir lo social de una carga ética. Con el progresivo cuestionamiento de la visión religiosa del mundo, la esfera de lo ético surge progresivamente autónoma y englobadora, como una especie de alternativa a la función orientadora y motivadora que ejercía antes aquélla. Sin un despojamiento de lo empírico como normativo no puede concebirse la necesidad de interiorizar una ética como articulación del proyecto personal y social. Es un hecho que lo ético como esfera autónoma sólo comienza a surgir con el deslabazamiento y racionalización de las imágenes del mundo. La transición es de una ética de normas, transmitidas por la tradición y confundidas con la autoridad de ésta, a una ética de principios universales interiorizada que mira a orientar en un mundo de relaciones interpersonales.

Esta ética, progresivamente reflexiva, está fuertemente presente en el tipo de visión analítico-social. Y noso-

tros nos preguntamos, a título de hipótesis, si tal ética no es el paso obligado entre el tipo de visión cósmico-objetiva y el tipo de visión analítica.

En apoyo de una tal hipótesis estarían, además del hecho de su presencia cualitativa masiva, varios factores que intervienen. En primer lugar, la propia naturaleza de la visión del mundo tradicional, y a fortiori de la visión tradicional religiosa. En éstas hay dos dimensiones, una cognoscitiva y otra normativa o ética. La segunda constituye un ámbito experiencial de interacciones más lento para el cambio que la segunda. En otras palabras, lo ético se prolonga más allá de lo cognoscitivo. Luego ya de por sí constituye un puente de continuidad, un elemento de continuidad y de coexistencia.

En segundo lugar, las características y funciones mismas de la dimensión ética de la visión del mundo tradicional religiosa. Al igual que ésta su ética es universal y racional, aunque siempre por referencia a principios y valores centrales dados de una vez por todas e incuestionables. Tal ética, por su vocación universal y por la racionalidad que la caracteriza, es compatible con un desarrollo del saber práctico, al cual incluso estimula. Por otra parte, interiorizada por el hombre personal y social, es de una gran fuerza identificadora y motivadora. Por estas características una ética de este tipo puede ser la respuesta al reto que se presenta en los sectores populares al entrar en formas sub-capitalistas de vida: reto de orientarse y actuar a la vez en condiciones sociales que unas son axiologizadas y otras no.

La anterior hipótesis explicaría el éxito de las iglesias cristianas históricas en su trabajo pastoral con sectores populares en diferentes países del Tercer Mundo, y particularmente en los de América Latina. Las iglesias cristianas, que cada vez más retraducen su visión religiosa en un mensaje ético social, y que como iglesias tienen un sentido lineal de la historia, han sabido descubrir el valor social de esa ética en los sectores populares

para acompañar a éstos en su lucha por condiciones más modernas de vida.

Esta referencia al rol Inductor y acompañador de las iglesias revela el carácter ambiguo de la ética en sí. Como lo puede mostrar también la referencia a movimientos mesiánicos. Estos tienen lugar en momentos de confrontación entre formas tradicionales propias de vida y formas más modernas, no propias y percibidas como adversarias. Aquí la ética, como identidad y motivación, se pone al servicio de la restauración del pasado o de la proyección a un mundo extra-histórico de las soluciones a las contradicciones del mundo del presente. Es, pues, una cierta ética, reflexiva, abstracta, en connivencia con la visión del mundo analítica, la que hace de puente entre una visión tradicional y ésta, y no la ética tradicional en sí y por sí.

En todo caso, mirando hacia atrás, el proceso social nicaragüense reciente, más intensivamente desde los años cincuenta, aparece como un proceso de transición capitalista, esto es, de sumisión del trabajo al capital, con todo lo que esto significa. Nadie, a ciencia cierta, puede predecir el signo de las transformaciones que experimentarán en el futuro las actuales condiciones sociales. No hay necesidad histórica. Las sociedades conocen estancamientos y regresiones, para no hablar de la posibilidad de nuevas articulaciones de formas sociales. Aunque no se puede olvidar que en la actualidad la visión analítica del mundo, si bien es minoritaria en los sectores populares, goza de una posición oficial y dominante. Es la posición de la forma social dominante, la que encarnan todas las instituciones de ésta, comenzando por el Estado, una gran fuerza modernizadora de las sociedades.

Con validez, pues, para este pasado reciente al que acabamos de hacer referencia, podemos concluir que la transición social en el sentido precisado, esto es, de formas pre-capitalistas de vida a formas capitalistas, ha

tenido lugar, y que ella está a la base de las transformaciones constatadas a nivel de las visiones del mundo. Con respecto al futuro sólo estamos en capacidad de afirmar que, en la medida en que la transición social se complete y se profundice, hay que atenerse a una desaxiologización creciente de la visión del mundo, según el principio que hemos encontrado y que podríamos formular así: más compleja, mediatizada y abstracta es la relación del hombre al entorno como medio de vida, más desaxiologizada es^{^^}.

El capitalismo, y cualquier forma social que se le parezca en la modernidad, con su capacidad creciente para automatizar máquinas, someter el trabajo a un tratamiento técnico-científico, y convertirlo en un sistema más que se erige frente al hombre, éste es el efecto que produce.

En este sentido, el antagonismo o "debate cultural" detectado en Nicaragua -más allá de la coyuntura política que lo puede motivar, legitimación o no de una sociedad de clases- pareciera que debiera interpretarse como el debate y antagonismo entre una visión del mundo axiológica y otra no axiológica. En virtud de la naturaleza misma de tal oposición, quienes encarnan la visión analítica no pueden reconocerse en la visión tradicional, y a la inversa. Para los primeros, la visión contraria no sólo es ingenua, sino que a causa de su misma carga valórica, en este caso religiosa, no es analítica, no sirve para orientar en las condiciones sociales actuales, más bien significa marchar con los ojos vendados, ir contra sus propios intereses. Para los segundos, la visión de éstos es desencantada, le falta significación y valor, le falta lo humano. Ven en ella un factor de perturbación y desorientación, y adherir a ella es más bien arriesgarse a perder la luz que se tiene.

Obviamente que los dos tipos de visión del mundo son portadores de ideología, en el sentido de conocimiento vinculado a intereses propios. Pero el análisis de las

visiones del mundo desde su posible carga axiológica, muestra bien que hay antagonismos previos, cuya solución pasa por la transformación de las condiciones sociales de existencia. Esta observación nos parece muy importante para la comprensión correcta de comportamientos de sujetos sociales que viven en formas sociales tradicionales

En los sectores populares nicaragüenses son detectables tres tipos, al menos, de visiones del mundo, tres sujetos sociales que las encarnan y tres tipos de formas sociales en las que tales sujetos viven. Son las transformaciones significativas de éstas las que están a la base de transformaciones significativas a nivel de las visiones del mundo. Más aún, la aparición de formas sociales de vida desaxiologizadas comporta la pérdida de la carga axiológica de la visión del mundo de la que son su matriz. Una transición social, en el sentido del paso de una forma social de producción a otra forma social realmente diferente, se traduce en una transición cultural y de visiones del mundo equivalente. No hay lugar, pues, para el evolucionismo y para la predicción, pero sí para el análisis que partiendo de transformaciones en las visiones del mundo descubre transformaciones al interior de una formación social, y a la inversa, permitiendo así una explicación de lo social por lo social.

¿Son pocos tres tipos de visiones del mundo? Subrayemos de nuevo que hemos hablado de **tipos**, no de submodelos y menos de configuraciones concretas. Con todo, dada la función social que cumplen las visiones del mundo, que les lleva a abarcar toda la realidad, natural y social, no pueden ser muchas^{^^}. Si fuesen muchas habría necesidad social de otras visiones más estilizadas, una especie de visiones de visiones, para orientar y crear consenso en medio de éstas. Por ello las visiones del mundo en cualquier tipo de sociedad son realmente pocas. Otro tanto habría que decir de las formas sociales axiales de vida. Es cierto que, formalmente hablando, se pueden encontrar muchas más formas sociales. Y sin

duda que una categorización más minuciosa puede revelarse muy útil en otros tipos de trabajos teóricos y prácticos. No creemos que sea el caso una investigación sobre los tipos fundamentales de las visiones del mundo en relación a las formas sociales que les dan origen.

En fin, los tipos de visiones del mundo en una formación social no sólo son pocos, sino que además quienes encarnan un tipo de visión del mundo sienten la necesidad hasta cierto punto de perpetuarlo, universalizarlo y, para ello, de reducir los otros modelos que compiten. Los mecanismos son múltiples. Los hay de recuperación, de condenación y aniquilación[^]. Muchos elementos en las visiones del mundo tienen esta función. Así por ejemplo, cuando se condenan como "cochinadas", o producto de la credulidad y de la ignorancia las prácticas de los hechizos, o cuando se trata de explicar su relativa eficacia analizando actitudes de predisposición de las víctimas o la naturaleza material de los elementos utilizados. Los mismos mecanismos están en funcionamiento cuando, respecto de los ateos, se dice "serán ateos, pero se comportan mejor que los cristianos", o cuando se dicen "en Nicaragua no hay ateos". Pero el tema de las funciones sociales de las visiones del mundo, y de algunos de sus mecanismos será en parte el tema del capítulo que sigue.

NOTAS

1. A propósito de la objetivación y reificación de los fenómenos humanos, aprehendidos como si fueran cosas, ver Peter BERGER y Thomas LUCKMANN, **La construcción social de la realidad**, Amorrortu, Buenos Aires 1983, p. 116 y ss. La reificación de algunos fenómenos, como el mal del ojo, puede atravesar diferentes tipos de visiones del mundo. En las entrevistas que nosotros realizamos todavía un 52,7% creen en el mal de ojo.
2. *Entrevista, n°.1.*
3. *Ibidem.*
4. La expresión es recurrente en las entrevistas de los individuos portadores de este tipo de visión del mundo.
5. *Entrevista n°. 17.*
6. *Entrevista n°. 31.*
7. *Entrevista n°.8.*
8. *Entrevista n°.9.*
9. *Entrevista n°. 44.*
10. *Entrevista n°. 29.*
11. *Entrevista n°. 10.*
12. Apoyándose en el análisis de lo sucedido en la Reforma y en el siglo XVIII, Wuthnow llama la atención sobre el Estado como factor para explicar la expansión y legitimación de formas nuevas de pensar. Robert WUTHNOW, **Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis**. University of California Press, Berkeley 1987, p. 301 y ss.. Sin caer en la ingenuidad de identificar revolución sandinista y modernización de la sociedad, no se le puede no reconocer un rol modernizador, en unos campos y sectores más que otros. Cfr. Sergio RAMIREZ

- MERCADO, *Revolución. ¿definidadnacionai y cuttura*. Cuadernos de Sociología. 9-10 (1989) 55-68; Juan HERMANDEZ PICO, *ReUgión y revolución en Nicaragua*, Cuadernos de Sociología, 9-10 (1989) 69-90.
13. Así ocurre, por lo demás, en la conversión de los honrtbres cientfficos a un nuevo paradigma. Thomas S. KUHN, *La structure des révolutions scentifiques*, p. 210. Habermas, citando a Gadamer, recuerda cómo las informaciones científicas que han significado transformaciones decisivas en el lenguaje del mundo social de la vida y en nuestra existencia deben su influencia al elemento retórico, a tal punto que toda ciencia que quiera tornarse práctica, se ve remitida a la retórica. Jürgen HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid 1988, p. 283.
 14. Mircea ELIADE, *Tratado de historia de las religiones. Morfotogla y dinámica de lo sagrado*, Edic. Cristiandad, Madrid, 2a ed. 1981, pp. 33-34.
 15. Cfr. I.C. JARVIE, *Rationality and relativism. In search of a philosophy and history of anthropology*, Routledge and Kegan Paul, London 1984, p. 60-61.
 16. Robert N. BELLAH, *Retlgiou evolution*, *American Sociological Review*, Junio 1964, p. 372.
 17. Serge Moscovici, en su obra *La machine á faire des dieux. Socioogie et Psycfjo/ogie*, Fayard, Paris 1988, pp. 7 y ss., señala como un grave error de nuestra concepción actual de lo social, y por lo tanto de nuestra manera de hacer sociología, la convicción hecha dogma de que los movimientos, las crisis y los fenómenos que se producen en la sociedad pueden y deben ser explicados por causas sociales, y de que hay que evitar recurrir a las causas psíquicas. Nosotros consideramos que en el dominio del que nos ocupamos los dos tipos de aportes deben ser tomados en cuenta, pero sin confundir niveles. Porque las necesidades, motivaciones, comportamientos y mecanismos psicológicos, aunque presentan una especificidad que es propia de la psicología, en tanto que fenómenos sociales no dejan de ser medios para la identificación y la orientación social, y por lo tanto realidades moldeadas por las visiones del mundo respecti-

vas. En otras palabras, las psicologías humanas y sociales también se han transformado conforme se han ido transformando las visiones del mundo.

18. *Entrevista n° 10*.
19. Una investigación sobre las estrategias de sobrevivencia popular en Managua ha mostrado dos extremos: que se trata de estrategias familiares, y que son complejas."No existen familias de puros comerciantes o de puros artesanos. Lo que concluye la investigación- familias exclusivamente proletarias ni familias de puros comerciantes o de puros artesanos. Lo que existen son complejas estrategias familiares de sobrevivencia, que reúnen bajo un mismo techo a diversos sectores e intereses sociales".Mpdfes/s *sobre la estrategia de sobrevivencia de las clases populares en Managua y el impacto del mensaje económico gubernamental*, estudio de la Escuela de Sociología de la Universidad Centroamericana, presentado como ponencia en el Congreso Nicaragüense de Ciencias Sociales, Managua 9-12/X/1986; síntesis en ENVIÓ, *Crisis económica. Cómo sobrevive Managua*, n°.66 (diciembre 1986),pp.21-46. La cita hecha corresponde a la p. 32. Llamamos la atención sobre los resultados de esta investigación, que en buena parte convergen con los nuestros. Habría cuatro estrategias de sobrevida popular en Managua:" 1. La estrategia familiar del obrero por cuenta propia en ascenso.-2. La estrategia de la familia asalariada.-3. La estrategia del colectivo productivo de mujeres.-4. La estrategia de la madre soltera, de la mujer abandonada y de otras familias marginadas"(p. 25). Pero la mayoría de familias de las clases populares de Managua se ubican en las estrategias 1,3y4(p.29).
20. Hablando en términos rigurosos, en una formación social capitalista, aunque sea de capitalismo fuertemente dependiente como la sociedad nicaragüense, no hay formas sociales totalmente pre-capitalistas. De un modo u otro, en algún grado, todas son asumidas por la forma capitalista dominante. Aquí llamamos "pre-capitalistas" las que son tan marginales que ocupan los diferentes intersticios que aquí y allá la forma dominante y aún las formas sub-capitalistas les dejan a ellas. Mientras llamamos formas "sub-capitalistas" aquéllas que son "asumidas" y, por lo tanto, participan más proporcionalmente de las lógicas del capital en sus diferentes formas y procesos. Cfr., Pablo A. MARINEZ, *Acerca de los modos de producción*

precapitaüistas en América latina. Estudios Sociales Centroamericanos. 29 (1981) 121-139.

21. *Entre vis ta n°. 69*.
22. Cfr. *Crisis económica. Cómo sobrevive Managua*, ENVIÓ, n°.66, (1986)21-41. En la investigación a la que se refiere esta síntesis fue difícil encontrar familias que vivieran únicamente de sus salarios, y las que finalmente se encontraron en realidad nunca dependían exclusivamente de ellos (p- 28). Cfr. también, E.V.K. FITZGERALD, *Notas sobre fas fuerzas de trabajo y ta estructura de ciases en Nicaragua*, Revista Nicaragüense de Ciencias Sociales, 2 (1987) 34-40; y el informe *La famille nicaraguayenne en voie de changement*, ENVIÓ (edic. franc), 34 (1984) 1c-11c.
23. Lo ético como ontológico ha caracterizado los medios de información que aparecieron en el siglo XVIII y XiX en el espacio público. Habermas ha analizado muy bien este fenómeno en su obra *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2a.ed. 1981, donde él habla incluso délos semanarios morales (p. 79).
24. En el Cap.3, p. 15, mostramos que éste era uno de los temas más presentes en un sector campesino donde la Iglesia Católica más ha ejercido una pastoral renovada, el sector de los Delegados de la Palabra, Comunidades Eclesiales de Base y grupos afines. En esta perspectiva se podría analizar este trabajo de la Iglesia como un trabajo de modernización de sectores populares tradicionales. Kuhn encuentra idénticas expresiones en los científicos cuando han descubierto o abrazado un nuevo paradigma. Thomas S. KUHN, op. cit.,p.192-193. Gilbert Durand vincula tales expresiones simbólicas a lo que él califica de la dominante "postural" o de posición.Cfr. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Bordas, París, 1963, p.55.
25. *Entrevista n°. 8*.
26. La transición denota el paso de una forma social de vida a otra, porque para los actores sociales implicados es imposible seguir reproduciendo su forma de vida como antes. De ahí que quepa una consideración sincrónica y ya no solamente diacrónica de

la transición. Una consideración que tiene por objeto explicar la transformación en sus propios elementos y relaciones, sin comenzar por postular un punto neto de partida y otro punto neto de llegada. Como bien se ve, se trata de una consideración posible, complementaria de la nuestra, y cuya sugerencia debemos a Geneviève Lermercinier.

27. Cfr. Jean CAZENEUVE, *Introduction. L'humanité dans son histoire*, en Jean CAZENEUVE (dir.j, *Histoire des dieux, des sociétés et des hommes*, Hachette, 1984,pp. 9-26; Alain TOURAINE, *Production de la société*, pp.135-136, 434-436.
28. Antonio CORBI lo afirma del trabajo, que a la luz del lenguaje él postula debe entenderse como un sistema de signos naturales: "Cuanto más compleja y amplia sea una serie operativa que forme un todo, un sintagma operativo, más desemantizados serán sus elementos constitutivos". Op. cit, p. 105.
29. Berger y Luckmann, que distinguen entre universo y subuniversos de significado o simbólicos, postulan la unicidad del primero y la pluralidad de los segundos, ya que por universo de significado entienden los "significados integradores que abarquen la sociedad y provean un contexto total de sentido objetivo para la experiencia social fragmentada y el conocimiento del individuo"; y por subuniversos simbólicos los significados comunes a los sectores especializados conforme a sus roles. Op. cit, p. 110 y ss.
30. Cfr. Peter BERGER y Thomas LUCKMANN, op. cit.,p. 145. Ellos hablan de terapia y aniquilación como de dos aplicaciones de los mecanismos para mantener los universos de significado.

***FUNCIONES SOCIALES
DE LAS VISIONES DEL MUNDO
EN LAS DIFERENTES FORMAS SOCIALES
DE VIDA***

Hasta ahora, por razones metódicas, hemos hablado más de visiones del mundo que de sus funciones sociales, pudiendo dar la impresión que aquéllas son concebibles sin éstas, o que a lo sumo, las visiones del mundo tienen una única función social: la de ser representación e interpretación de la realidad, es decir, una función meramente cognoscitiva. Ha llegado el momento, previsto desde el comienzo, de hablar de manera explícita de las funciones sociales de los diferentes tipos de visiones del mundo detectados en las clases subalternas nicaragüenses, de ver que son varias las funciones sociales que *cumplen*, de verificar en las transformaciones de éstas **las** transformaciones en las visiones del mundo, de analizar la incidencia que estas transformaciones tienen en las funciones sociales y, en fin, de analizar e interpretar la lógica y dinámica sociales que pueden estar en juego. Analizando en sus funciones sociales los diferentes tipos de visiones del mundo detectados, se trata de conocer mejor aún éstas.

Con este fin, en el presente capítulo abordaremos los siguientes puntos: 1) precisión y status de funciones sociales retenidas, antes de entrar al análisis de las funciones sociales de los tipos de visiones detectados en las clases subalternas nicaragüenses, 2) análisis contrastado y concreto de tales funciones a la búsqueda de una lógica y dinámica social, y 3) interpretación y explicación de éstas.

1. FUNCIONES SOCIALES RETENIDAS. SU NATURALEZA, ESTRUCTURA Y TIPOS.

En este primer momento trataremos de dar cuenta de las funciones sociales retenidas, de su naturaleza y estructura, así como de la correspondencia tipológica que presentan de acuerdo a los diferentes tipos de formaciones sociales. En el fondo, se trata de descubrir presentes en las funciones sociales características que ya hemos visto ser propias de las visiones del mundo. Es lógico atenerse a este resultado si se considera que las funciones sociales son una elementarización activa, dinámica, de las visiones del mundo.

1.1. FUNCIONES SOCIALES RETENIDAS.

En las funciones sociales de las configuraciones de significado y de valor que se suelen conocer bajo el nombre de imágenes o visiones del mundo, universos de significado u otros, se mencionan distintas funciones sociales como pueden ser las funciones de conocimiento, identidad, nomización, integración, legitimación, ideología, y otras muchas más. Aunque se trata de funciones diferentes no es tan fácil establecer ni aplicar criterios netos de distinción y diferenciación. Así, por ejemplo, si se toma como criterio el carácter teórico o práctico de las mismas, aunque evidentemente unas posean más un carácter que otro, todas de algún modo presentan o suponen a la vez los dos. Lo mismo sucede si se adopta como criterio el carácter instituyente como contrapuesto al instituido de la visión del mundo. Una vez originadas las imágenes o visiones del mundo, éstas intervendrán siempre como procesos instituyentes de la realidad y como realidades instituidas, resultando imposible la separación neta de ambos momentos.

Pese a lo insuperable de la observación que venimos de hacer, creemos que es práctico distinguir dos "órdenes" de funciones. Un "primer orden" sería el de las funciones sociales que forman parte de las visiones del

mundo como procesos instituyentes de las objetivaciones primeras que las visiones crean. Mientras que el "segundo orden" vendría dado por funciones sociales que suponen las primeras, con sus objetivaciones y procesos institucionales. Tal es el caso de la función social de legitimación. Esta, como muy bien dicen Berger y Luckmann, produce nuevos significados que sirven para integrar los ya atribuidos a procesos institucionales dispares. Aquí será cuestión, sobre todo, de las funciones sociales del primer orden, dejando por fuera funciones sociales como la de legitimación.

Aun restringiéndonos a este primer nivel u orden, las funciones sociales de las visiones del mundo, si se las quiere elementarizar, son múltiples, como vimos en el Cap.5 al hablar de las visiones del mundo como representaciones sociales. Tales funciones van desde la captación de la realidad mediante un modelo figurativo -con lo que ello significa de actividad remodeladora sobre la realidad- hasta la de ofrecer modelos de acción, pasando por la donación de sentido o significación, la orientación de comportamientos y la facilitación de la comunicación. Sin embargo, creemos que todas ellas pueden reducirse a tres más generales. Pues, efectivamente, las visiones del mundo implican el conocimiento de la realidad, la propia identidad y la motivación y la orientación de la acción. El resto de funciones detectables pueden considerarse como parte de éstas.

Con todo, reconocemos que nuestra acotación de funciones sociales obedece a efectos metódicos prácticos, no pretendiendo ser exclusiva. En todo caso, lo que sí nos parece más importante es cuidarse de reducir la función social de las visiones del mundo a su función meramente teórica, como si la relación como práctica de las visiones del mundo a la realidad se agotara en su relación cognitivo-instrumental. Aquí hay que recordar con Habermas, como lo recuerdan otros muchos autores, que las imágenes del mundo son "esenciales, en **toda su latitud**", a todos los procesos de socialización por los

cuales los participantes en tales procesos entran en relación con las realidades del mundo social, subjetivo y objetivo.

Más decisivo nos parece percatarse de la naturaleza de tales funciones, de su estructura, así como de las estrechas relaciones existentes entre ellas. Porque es aquí donde transformaciones decisivas tienen lugar, y porque, al cambiar y transformarse las funciones, sus soportes y sus cometidos, se transforman las visiones del mundo.

1.2. IMATURALEZA Y ESTRUCTURA DE LAS FUNCIONES SOCIALES.

Un aspecto de suma importancia es la naturaleza operativa que aparece en todas las funciones. Así la misma función teórica de las visiones del mundo, a la que espontáneamente se piensa, no sólo está lejos de ser la única, sino que, como las otras en su especificidad, es una función teórica en función práctica. Y este aspecto es decisivo tanto en la comprensión y análisis de las funciones sociales como de las propias visiones del mundo, según ya en parte tuvimos la ocasión de verlo.

Desde su propio origen, desde que las visiones del mundo comienzan formándose como representaciones sociales, es en orden a que puedan actuar en la realidad los que se ven confrontados a ella. La acción humana y social es la razón de ser de las representaciones sociales y de las visiones del mundo*. Los autores más diversos están de acuerdo en subrayar el primado de la función práctica u operativa. A este respecto el planteamiento de Piaget, para quien "en la vida social como en la vida individual el pensamiento procede de la acción y (que) una sociedad es esencialmente un sistema de actividades", es clásico.

Aún más, las representaciones sociales, las visiones del mundo, son una acción, de naturaleza intelectual, esto es, que se producen en el entendimiento y conforme a los mecanismos de éste, pero acción en tanto no se limita a ser un reflejo de la realidad-objeto sino un remodelamiento de ésta, y ello en función de las posiciones de quienes producen las representaciones sociales y visiones del mundo.

Aquí radica el interés de subrayar el carácter en última instancia práctico y operativo de las funciones sociales, en que tal carácter nos remite a las condiciones sociales de los sujetos que ponen la acción.

El énfasis en la función práctica no pretende negar la presencia y peso de la función teórica. Esta forma parte integrante en todas las funciones. Tanto la acción como la identidad suponen siempre un sistema de representaciones.[^]

Por ello, aquí la función práctica, su prioridad sobre las funciones teóricas, de identidad, de cosmización y de nomización, hay que tomarla en un sentido amplio, que comprenda y abarque las mismas actividades intelectuales y simbólicas, pero real. Y la consecuencia epistémica y metodológica inmediata de la naturaleza práctica de las funciones sociales de las visiones del mundo es doble:

a) Respondiendo a la realidad de las cosas, en el análisis hay que dar prioridad a la función práctica, que en última instancia es la función que responde al reto que supone la necesidad de vivir y no morir[^], sobre las funciones de carácter teórico; y aún funciones sociales como la de identidad deben ser redescubiertas y analizadas también en esta relación estrecha a la acción. La identidad es función y producto de la visión del mundo, pero prioritariamente de la acción. Esta acción, como los valores que la motivan y justifican, no se darán sin algún tipo de conocimiento o teoría correspondiente. Pero lo

que queremos decir es que el conocimiento debe ser coherente con la visión del mundo.

b) Las visiones del mundo desempeñan un papel muy importante en la construcción de la identidad, por cuanto ésta tiende a lograr la mayor simetría posible entre la subjetividad de los participantes en una sociedad, el mundo objetivo que los rodea y el mundo social que constituyen. Pero, en última instancia, donde la identidad primeramente y radicalmente se juega no es en el consenso que representa una visión del mundo sino en la eficacia de las acciones que se imponen para sobrevivir.

Por aquí, por el carácter radicalmente operativo de las funciones sociales, se puede descubrir una doble dimensión en la estructura misma de las funciones sociales, una práctica y otra cultural. Es la doble dimensión que encontramos, en su momento, en las representaciones sociales y en las visiones del mundo. Entonces hablamos de dimensión funcional y de dimensión normativa, de significatividad 1a. y 2a., de axiología 1a. y 2a.

La primera dimensión asegura la relación eficiente con la realidad, que por ello es funcional y necesaria, y la segunda asegura una relación de significación y de valor, que supone la primera y se construye sobre ella, pero que en sí no es necesaria, se puede pasar sin ella. Así, la función teórica de conocimiento comporta en sí la dimensión funcional de selección, clasificación, ordenamiento y coherencia de los datos de la realidad. No existe conocimiento sin tales procesos y mecanismos. El conocimiento no puede pasar sin esta dimensión. Es como su acto primero. Pero es diferente, por ejemplo, de la visión del mundo cósmica como construcción teórica que el pensamiento puede forjar en un acto segundo. Esta dimensión es gratuita con respecto a la primera. Consiste en atribuir nuevos significados a los ya existentes en la relación con la realidad. En las dos está presente la exigencia de coherencia, pero la primera no implica necesariamente la segunda, y las naturalezas de coheren-

cia son diferentes. En el primer momento se trata de una coherencia operativa, en el segundo momento, de una coherencia intelectual, de sentido.

Lo mismo cabe decir de la función de identidad. Ya en el conocimiento como acto primero hay una identidad en el sentido de correlación entre realidad y sujetos. Y ella es la base de toda otra construcción de identidad. Pero es diferente de la identidad cultural como parte y necesidad creada de una visión del mundo. De nuevo aquí, son significaciones y valores nuevos que se superponen a los ya propios de las relaciones de los sujetos con la realidad. Es a partir de la acción social y en función de ella que se construye la identidad cultural. Hay una identidad práctica, que es anterior a la identidad simbólica o cultural. Sin olvidar que toda identidad, como toda práctica humana, por ser humana es siempre cultural.

La distinción de dimensiones que venimos de señalar en el nivel de las funciones sociales va a estar cargada de consecuencias en el análisis de las transformaciones ocurridas en ellas, como se verá más adelante. La primera dimensión no desaparece por más que cambien las condiciones sociales donde el hombre vive y su acción tiene lugar, la segunda experimenta cambios y transformaciones en su estructura, conoce formas diferentes, y tales formas pueden desaparecer.

Por de pronto, una tal distinción permite relativizar el rol casi absoluto que se suele atribuir a algunas funciones, como las de cosmización y nomización. Tal es el rol que, en nuestra opinión, parecieran atribuirles Berger y Luckmann cuando ubican como la experiencia más radical el miedo al caos y, por ende, la necesidad de dotarse de un cosmos y crear un mundo nomizado. Atribuir al hombre como primera una tal experiencia y necesidad nos parece que equivale a identificar la dimensión segunda con la dimensión primera en las funciones sociales. Tal identificación o confusión es típica de las posiciones culturalistas. Se comprende que por este

camino la religión sea considerada como un "dosel sagrado" que cubre de sentido y orden la realidad o como una visión del mundo, forma elemental de religión o "religión invisible", que jerarquiza y ordena la realidad subjetiva y total".

Hemos enfatizado el carácter operativo y práctico de las funciones sociales de las visiones del mundo, hemos llamado la atención sobre la doble dimensión que presentan sus estructuras, hay que subrayar de la misma manera la relación tan estrecha que vincula las diferentes funciones sociales y, concretamente, las tres más fundamentales que hemos retenido: la función social de ser marco de conocimiento, de elaboración de la propia identidad, y de la orientación y motivación para la acción.

Mientras no se dé separación entre ellas, entre sus soportes y mecanismos, su relación es co-presencial y dialéctica, en el sentido que cada una en su práctica supone e implica a las demás y pasa por ellas. Forman una red inextricable de relaciones. El conocimiento, determinado en su función práctica por la necesidad de la acción, con los valores y significaciones que produce, motiva y orienta hacia ésta, creando en su repetición exitosa una identidad. Así como la identidad refuerza el conocimiento y la acción, que aparecen como un conocimiento y una acción investidos de significación y de valor. En fin, la práctica y relación de las tres funciones producen la visión del mundo, visión investida de tal significación y valor que pasa por ser la verdadera realidad a los ojos de aquéllos mismos que sin embargo la están creando como una segunda realidad.

Una relación tal, aunque sea tan estrecha, no se da sin una diferenciación, al menos potencial, de las funciones mismas. Lo que permitirá explicar cambios y transformaciones entre ellas al interior de los diferentes visiones del mundo, tomadas éstas como paradigmas y tipos de conocimiento, identidad y orientación de la acción. Pues, consecuentemente a como existen diferentes visiones del

mundo, paradigmas de conocimiento, existen diferentes paradigmas y tipos de identidad y de orientación en la acción. Todo, sobre la misma base cognoscitiva y semántica que configura lo que llamamos visión del mundo.

En efecto, las diferentes funciones se expresan en la misma configuración semántica, en las mismas cumbres expresivas de significado y valor. No necesitamos recurrir a discursos diferentes. El mismo discurso que nos entrega la visión del mundo nos entrega la expresión semántica de diferentes funciones sociales. Esta constatación es de un gran ahorro metodológico. No hay necesidad de multiplicar las referencias empíricas. Es así como Habermas repara que para la construcción de la identidad de un colectivo -y por lo tanto para poder detectarla- sólo es importante "un determinado fragmento de la cultura y del sistema de acción", esto es, los valores incuestionablemente aceptados y las instituciones que disfrutaban de una especie de validez fundamental en el seno del grupo.

Reseñadas así someramente las características de las funciones sociales de las visiones del mundo, queda aún por señalar sus contenidos, los que pueden ir asumiendo a lo largo de sus transformaciones históricas, así como ver cuáles serían los criterios más pertinentes para el análisis de los mismos.

1.3. FORMAS QUE ASUMEN LAS FUNCIONES SOCIALES. CRITERIOS INDICADORES.

Como se estableció una tipología de visiones del mundo en correspondencia con la tipología de formaciones sociales, se puede establecer igualmente una correspondencia tipológica entre las formas que asumen las funciones sociales y los tipos de formaciones sociales en que tales funciones se ejercen. Es obvio que sea así, ya que las funciones sociales son a las visiones del mundo lo que una premisa menor a su premisa mayor. Y los

criterios indicadores pueden ser los mismos utilizados en aquel momento: la posible distinción de mundos, objetivo, social y subjetivo, con las pretensiones de validez que los rigen, y la presencia de procesos de "decentración" y "axiologización" o "desaxiologización". Sobre este punto, así como sobre los tipos de visión del mundo en su función de paradigma de conocimiento, remitimos a lo expuesto en su momento en el Cap.5.

Lo dicho entonces creemos nos dispensa de extendernos innecesariamente ahora a propósito de la identidad social y de la orientación de la acción, para referirnos solamente en forma muy esquemática.

En cada tipo de formación social la identidad y la orientación de la acción vienen dadas por la visión del mundo propia a cada tipo de formación. Así, en las formaciones sociales primitivas, productoras de un pensar mítico, construido con referencias empíricas según el modelo de los estímulos vitales y de las relaciones sociales de parentesco, la identidad social y la orientación de la acción dimanaban empíricamente -por lo tanto, dogmáticamente-, del apego sin falla a esa unidad social, objetiva (territorial) y simbólica. Identidad y actuar son sociocéntricos. Otro tipo de identidad social u otra forma de orientarse en la acción son imposibles. Identidad y orientación de la acción son el resultado de la inversión de la significatividad de todo el sistema, y por lo mismo profundamente axiológicas. Son una identidad y un actuar investidos de los valores más decisivos, los que hacen referencia a la vida y a la muerte del grupo y de los individuos. En ningún otro tipo de formación social se da una determinación tan fuerte de la identidad social y de la orientación de la acción.

Las visiones centrales del mundo son la característica de las sociedades de clases sociales económicas pero no organizadas todavía económicamente sino estatalmente, esto es, políticamente. Aquí la acción y la identidad, como los grupos que componen la sociedad, se han diversificado enormemente siguiendo una especialización.

Las visiones centrales del mundo tienen por función integrar simbólicamente, en el grado necesario para la gestión política del todo, una realidad tan compleja. Ello lo logran "razonando" y "estatuyendo" (estableciendo "proporciones" y "status") la realidad a partir de un ser, valor, principio o centro, del que todo deriva. Hay una distinción de mundos, objetivo, subjetivo y social, y el reconocimiento de una autonomía práctica de los mismos, sin que sea posible su autonomía total y separación. Porque las pretensiones de validez que los rigen se recubren recíprocamente en lo fundamental: lo verdadero, lo veraz y lo moral se incluyen e implican mutuamente.

Así, se reconoce el carácter no axiológico de lo empírico en general, se desmitifica la realidad de los mundos subjetivo, objetivo y social, para considerarlos y tratarlos como una realidad universal en el tiempo y en el espacio. Pero se axiologiza y sacramentaliza la significación y valor de los mundos al descubrirlos como necesariamente referidos a un centro. La identidad social de tantos sectores diversificados en la acción, como los campesinos, artesanos, comerciantes, guerreros, sacerdotes, gobernantes, es garantizada por las visiones del mundo axiológicas, que axiologizan las acciones decisivas de aquéllos y su pertenencia política común. La identidad y la orientación de la acción son axiológicas, sacramentales y rituales.

Por primera vez en la historia, al autonomizarse cada vez más mundos, campos y dominios, fenómeno propio de las formaciones sociales modernas, la identidad y la orientación de la acción dejan de ser axiológicas para construirse reflexiva y analíticamente, como un sistema entre sistemas, a partir de los conocimientos que se tiene de éstos y del sistema propio, y no ya a partir de una tradición. El sujeto participante en tales formaciones sociales y modelado por éstas, está tan escindido como son los campos y dominios en que participa con su acción. El tipo de pensamiento que hasta ahora ha podido garantizar la unidad operativa del conjunto ha

sido el racional aralítico. En un primer momento, por lo que tiene de racional, pero después por su capacidad fabulosa de convertir el conocimiento en acción y operación.

Las sociedades modernas capitalistas se caracterizan por construirse sobre la autonomía y dominancia de las relaciones económicas con respecto a las relaciones políticas^^. Relaciones económicas basadas en el intercambio aparentemente libre de bienes entre ciudadanos propietarios iguales en derecho. Con tales bases el sistema construido no necesita de referencias axiológicas. La nueva construcción social -a este respecto poco importa sea capitalista o socialista- se corresponde con una visión analítica del mundo, y como parte de ésta con el desarrollo y aplicación de la ciencia y de la técnica. Es bien conocido el rol de la ciencia y de la técnica aplicada a la transformación de la naturaleza, así como a los dominios prácticos de la economía, organización del trabajo, administración y gestión, no considerados antes como campos dignos de ciencia. Pero hay que distinguir dos estadios.

Durante el capitalismo industrial la fuerza productiva humana es todavía muy importante en la producción. Esta de un modo o de otro lleva la impronta del trabajo productivo. La ciencia y la técnica deben contar con esa fuerza, aunque sea mediatizándola progresivamente con el maquinismo. Y de hecho, los hallazgos científicos, que por mucho tiempo sólo se aplicaron eventualmente al mundo de la naturaleza y del trabajo, van a ser aplicados progresivamente y van a ser buscados sistemáticamente en orden a su aplicación. Hasta que con el capitalismo postindustrial o tardío la acción humana toma progresivamente en todos los campos y dominios la forma de un sistema operativo de conocimiento que convierte éste en operación y acción. Tal es el resultado de la informatización en todos los campos y dominios. Son las informaciones adecuadas, los conocimientos pertinentes los que aseguran el éxito de la acción. De ahila atención operati-

va creciente a la información, y la "des-atención" operativa por la acción. El interés por ésta toma progresivamente la forma del interés por una información más, que retroalimenta el sistema de conocimiento.

La consecuencia para la identidad social y la orientación de la acción es que ya no hay necesidad de construir las relaciones socialmente como funciones axiológicas. Socialmente se construyen sistemática y operativamente. En todo caso, socialmente ya no son funciones articuladas a partir de un centro común a todos y axiológicamente. Personal e individualmente, en la esfera de su privacidad y en la esfera pública que no contradiga la orientación racional dominante, cada individuo y grupo queda libre para construir su identidad y su orientación de acción como mejor le parezca, y se le garantiza tal libertad. Dentro de ciertos límites, lo racional prevé espacios para "lo irracional".

Al terminar esta tipificación tan esquemática, hay que acentuar la correspondencia entre funciones sociales de identidad y orientación de la acción, al interior de las visiones del mundo, y relaciones sociales y con la naturaleza propias a cada tipo de formación social. Así, una identidad y orientación de la acción míticas aparecen consentáneas con las relaciones sociales de parentesco y con un mundo concebido en términos de naturaleza humana y de los estímulos vitales. Como en las sociedades tradicionales, cuyas relaciones sociales y con la naturaleza se articulan como relaciones de dominio, la identidad y la orientación de la acción, que dimanen de la visión central cósmica o religiosa del mundo, son correlatas con tales relaciones.

En ambos tipos de formaciones sociales la identidad y la orientación de la acción son axiologizadas y axiologizan las relaciones que construyen y orientan. En el caso de las formaciones sociales modernas, no necesitadas socialmente de identidad y orientación de acción axiológicas, éstas se construyen de una manera crítico-reflexiva.

analítica^ v Por lo tanto no axiologizada. Las dos dimensiones de las funciones sociales, la funcional y la gratuita -la axiología 1a. y la axiología 2a.- están separadas y la primera se basta para garantizar socialmente la identidad y la acción.

Hemos visto los contenidos asumidos por los diferentes tipos de las funciones sociales de identidad y de orientación de la acción. Una vez más, la caracterización ha pretendido ser bien típico-idea!, y por lo tanto no concreta o histórica. Sin embargo creemos que el ejercicio así realizado basta para constatar la estrecha correspondencia existente entre tipos de funciones de las visiones del mundo y tipos de formaciones sociales. Tomando esta correspondencia como criterio heurístico, podemos ahora analizar las funciones sociales de identidad y orientación de la acción tales como se detectan en las clases subalternas nicaragüenses, sus diferencias de contenido y de estructuración, y explicar por qué ocurre así.

2. LAS FUNCIONES SOCIALES EN LAS DIFERENTES FORMAS AXIALES DE VIDA EN NICARAGUA.

El método aquí es muy simple. Se trata de caracterizar las funciones sociales retenidas en los diferentes tipos de visiones del mundo detectados en los sectores populares nicaragüenses, para, ateniéndonos a nuestra hipótesis, tratar de explicar sus respectivas articulaciones y diferencias por relación a las formas fundamentales de vida a las cuales las diferentes funciones responden.

2.1. FUNCIONES SOCIALES DE LA VISION DEL MUNDO COSMICO-OBJETIVA.

No tiene sentido repetir aquí lo ya dicho en el Cap.6, parágrafo 1.1., cuando caracterizamos el tipo de visión

del mundo tradicional-natural constatado en los sectores populares nicaragüenses. Enfatizamos que en este tipo el conocimiento se articula como una verdadera visión o imagen central religiosa del mundo, compatible por lo demás con un núcleo creciente de "saber práctico". La visión religiosa del mundo es también compatibles con representaciones y actitudes míticas y prácticas mágicas. Estas representaciones y prácticas se desarrollan en espacios al margen del sancionamiento público; se trata de espacios populares, domésticos y privados; y en dominios restringidos y "límites" que tienen que ver con la salud y las relaciones interpersonales, como en el caso de los hechizos y mal de ojo, el mundo subjetivo de los sueños, etc.

Se trata de un conocimiento fuertemente centralizado y centralizador, objetivante y reificante, ontologizado, jerarquizador y moldeador, para el que las disonancias cognitivas son también sociales y viceversa; disonancias que son rechazadas "ad portas". Una entrevistada lo ha expresado muy bien: "Ni por ilusiones me gusta pensar en eso, que hay planetas y esas cuestiones. No, no me gusta pensar. Porque si me pongo a pensar, me mato yo misma pensando locuras". Locuras es desbordar el conocimiento recibido. De locos son calificados los científicos que dicen haber observado la formación de una estrella -"A lo mejor están locos ya. Deben estar locos ya"- . Como es malo ser ateo e inconcebible, "porque no es posible que no vamos a creer en Dios,..., viendo tantas cosas, que nace un niño, que una planta, que de un grano de maíz nace una planta y produce..."^® Son ateos porque "se apartan del poder de Dios y creen que hay otro más poderoso que el Señor"^^; "son personas ciegas, porque no quieren ver "^®.

Esta visión del mundo es universal en su estructura. Su sujeto portador es la comunidad natural en todas sus dimensiones, desde la familia hasta la nación, pasando por la comunidad local, comarca y región. Comunidad natural que siempre es concebida en términos de jerar-

qui'a y de estratos. La adhesión dogmática a la visión central religiosa cristiana del mundo, así como a la comunidad natural a la que se pertenece objetivamente, es la fuente y marco de la identidad personal y social y de la orientación de la acción. Los saberes, normas y valores se confunden con la tradición de la comunidad, y con ésta como realidad social y como entorno natural. Las celebraciones festivas rituales, tan frecuentes, son momentos cumbres, por ser sacrales, de tal identificación. En consecuencia, la identidad social aparecerá como una identidad tradicional, ritualista y comunitaria: "las fiestas de agosto nunca se pueden perder, porque siempre somos católicos"¹. Sobre esta identidad se injertan otras, sectoriales, culturales y nacionalistas, como la identidad campesina, católica y nicaragüense.

Decíamos que el tipo de conocimiento que está a la base de la identidad social y de la orientación de la acción es ontologizado. Este rasgo explica que el criterio supremo del pensar, de la propia percepción y de la acción también sea ontológico; criterio que se resuelve no en una ontología cualquiera sino en una ontología religiosa cristiana, que tiene una expresión: "hecho por Dios", "mandado por Dios". "Todo quedó hecho, lo que es la formación de la tierra. Si existe ese cerro, ese cerro existe porque así lo dejó Tatachús"². "Ya lo que está hecho por Dios, está hecho"³ "Dios es el que manda todas las cosas, usted sabe"⁴. "Porque si Dios no quiere no hay nada"⁵. "Pues por él es que viene todo"⁶. Todo ello sancionado para siempre por la voluntad de Dios manifestada en lo escrito: "Lo cual todo lo que hay lo dejó escrito y se está cumpliendo, por las Sagradas Escrituras"⁷; y en el comportamiento de Jesucristo: "Porque él sufrió para nosotros sufrir"⁸.

Frente a una realidad ontológica los criterios que permiten identificarla (identificándose al mismo tiempo) y orientarse frente a ella son del orden de la experiencia objetiva, que pueden ser verificados por sentidos objetivos. Aquí lo visto, lo oído y lo experimentado en sí mismo o en el contexto próximo juega un papel importante

de verificación y orientación. "Se dice que sí, verdad. Pero como hasta no verlo, no creer"⁹. Hay una excepción a la objetividad de los criterios, excepción constatada abundantemente y que tiene lugar en el campo de las demandas religiosas de parte del creyente. Se trata de una actitud subjetiva, interior, unida a algún elemento religioso objetivo: promesa, oración, medalla, escapulario. "Es la fe. Es la creyenza de uno"¹⁰. "El que tiene fe es como uno que se le pega a un santo, que le pida al Señor de corazón, de verdad. Claro que se le facilitan las cosas"¹¹

Como la realidad en su ontología siempre remite a sujetos creadores y fabricantes, jerarquizados -en nuestro caso el Dios bíblico todopoderoso, santos, hombres- las relaciones con ellos son personales y de reciprocidad, con los valores y actitudes consecuentes de fidelidad y lealtad. De la misma manera son concebidas las instituciones e instancias sociales y públicas: iglesia, partidos, instancias administrativas, gobierno. Se las percibe personalizadas y frente a ellas la actitud es de relación personal recíproca con sentimientos de confianza o desconfianza, proximidad o alejamiento, según que la relación sea percibida como positiva o negativa.

Finalmente, es tal la identificación con esta manera de pensar y de actuar que no se concibe cómo poder vivir de otra manera. "Esa es mi idea vieja que tengo. Porque soy católico, yo creo en todo"¹². "Deberé morir en mi religión así"¹³ En última instancia, la identidad subjetiva está asegurada por la fe como convicción personal inexpugnable: "Yo para mí, nadie me quita mi religión. Y creo que así es todo el mundo. El que es, es, y punto"¹⁴

2.1.1. Funciones axiológicas en formas axiológicas de vida.

Resumiendo, las tres funciones sociales expuestas -de conocimiento, de identidad y de acción-, correspondien-

tes al tipo de visión del mundo tradicional-natural, aparecen como tres funciones fuertemente valóricas. Con la excepción del núcleo del "saber práctico", de la identidad y orientación de la acción que de él derivan, y donde repercuten solamente en su dimensión funcional pragmática, en todo lo demás las tres funciones se aplican con su función valórica. Investida por ellas la realidad aparece cargada de significación y valor, y para orientarse y orientar la acción en ella las tres funciones producen axiologización, reforzando el producto de cada una de ellas los productos axiológicos de las demás.

Ello se produce de tal manera que la realidad así investida aparece como la verdadera y única realidad. De allí su carácter de evidencia, definidor y compulsivo. No hay otra posible identidad y comportamiento.

De manera general, la carga axiológica -como conocimiento, identidad, valores y normas- aparece como viniendo del exterior, de la propia realidad cósmica, del Dios que la ha creado, de sus mediaciones e intermediarios, de la comunidad que la posee y de sus representantes, de la tradición. Frente a esta transmisión la subjetividad del individuo apenas cuenta más que como lugar de una recepción total, consciente y voluntaria. Sin embargo es a la subjetividad como capacidad personal de adhesión y de convicción a la que se apela progresivamente en el campo religioso, específicamente en el dominio de la fe o de la creencia. Señal de que está apareciendo y desarrollando un universo de sentido compatible con la visión cósmica, y como ésta todavía central, pero cuya fundamentación última se encuentra en cada quien.

Esta fundamentación personal y subjetiva de la fe es indicadora, en nuestra hipótesis, de la importancia creciente que en la vida cultural toma el individuo, y de la sociedad que lo hace posible, la sociedad moderna. El paso a esta necesidad creciente de fundamentación subjetiva puede estar facilitado por las relaciones de alianza, y por ello de fidelidad y lealtad, que se da entre el sujeto-hombre y los sujetos sociales o religiosos que le trascienden.

La forma objetiva en que aparece la significación axiológica remite a unas relaciones con la naturaleza y con los otros que aparecen también ellas objetivamente cargadas de valor. Y esto coincide con las relaciones sociales pre-capitalistas. Aquí el sujeto está en función de reconocer lo que le viene presentado objetivamente desde el exterior en sus tres mundos, objetivo, social y subjetivo. El sujeto aún no ha sido descubierto. Los sueños por ejemplo, producto típico del último mundo citado, serán interpretados objetivamente, en referencia a algo objetivo exterior. Interpretaciones del mismo tipo se encontrarán en el dominio de la enfermedad. Pensamos que la persistencia de la creencia en los hechizos, más generalizada aún en el mal de ojo, en buena parte puede explicarse por sus dimensiones y mecanismos objetivantes. Las razones de por qué las formas sociales de vida pre-capitalistas o tradicionales son axiológicas, son las que dimos en el capítulo anterior. Remitimos a lo allí dicho.

La base social de tal carga axiológica está en la forma de vida, como conjunto de relaciones productivas y de relaciones sociales, de quienes son portadores de una visión del mundo cósmico-objetiva; forma de vida que, como vimos en el capítulo precedente, es fundamentalmente pre-capitalista. Es en este mundo social, y de manera coherente con él, donde la visión del mundo cumple con su función de facilitar los procesos formadores de orientación de conductas, comunicaciones y acción. Las razones de una tal correspondencia entre funciones sociales de la visión del mundo y forma social fundamental de vida son las mismas que ya dimos.

2.2. FUNCIONES SOCIALES DE LA VISION DEL MUNDO COSMICO-SUBJETIVA.

Si la objetivación del cosmos es la característica dominante del tipo de visión tradicional-natural, la característica principal del tipo de visión ético-social es

la subjetivización del mismo. En efecto, las dos visiones del mundo son cósmico-religiosas, estructuralmente centrales y axiológicas. Pero la primera es cósmico-objetiva y '3 segunda cósmico-subjetiva.

La diferencia parece pequeña y sin embargo está llena de consecuencias. En la visión ético-social el centro estructural y axiológico es percibido como un sujeto. Dios personal, y por un sujeto, el hombre. Las relaciones entre ambos sujetos son la fuente de sentido y normatividad de la vida del individuo y de la sociedad; son relaciones éticas con un apoyo cada vez menos ontológico y más subjetivizado. De ahí la importancia que toma lo ético como factor de identidad, de orientación de la acción y de evaluación en este tipo de visión del mundo. Definitivamente, aquí el sujeto y la subjetivización de su visión del mundo ocupa un puesto especial.

Por su parte, la visión cósmico-subjetiva se inscribe no en el tiempo y espacio cíclicos, de la naturaleza, sino en el tiempo y en el espacio continuos, del hombre. Es un tiempo cósmico, con un principio y un fin, pero que se extiende en la larga duración, por lo menos en la duración de la biografía humana, tiempo progresivamente independiente de la naturaleza.

La naturaleza, así como las relaciones con ella, aparece cada vez más autónoma. Igualmente, el núcleo del "saber práctico", que tiene que ver con la vida cotidiana, y se amplía progresivamente. La información y la instrucción juega un papel importante en la ampliación del saber desaxiológizado y de la autonomía personal.

En consecuencia, tenemos una visión del mundo progresivamente desaxiológizada con respecto a la naturaleza y a lo práctico, pero todavía socialmente axiológizada con respecto al sentido de la vida y a la orientación de la sociedad. Ello se refleja bien en su carácter ético-social, y explica su equidistancia tanto respecto de una naturaleza percibida en términos mítico-tradicionales como res-

pecto de lo social percibido y analizado en términos meramente analíticos.

Este es, pues, el tipo de conocimiento que este tipo de visión del mundo asegura: un conocimiento cósmico de sí mismo y de lo social, y un conocimiento inicialmente autónomo de la naturaleza y de lo práctico. Su función pareciera ser la de integrar significativamente la propia biografía individual y la sociedad en sus diferentes sectores, acciones y procesos.

La identidad social y la orientación de la acción, como funciones sociales de esta visión del mundo, reflejan igualmente la doble dimensión de ésta. De un lado, una identidad y orientación de la acción pragmáticas, en todo aquello que se refiere a las relaciones con la naturaleza, mejoramiento de las condiciones de vida, comercio, administración, gestión, educación, etc., donde el criterio es una racionalidad instrumental. De otro lado, una identidad y orientación de acción éticas, subjetivizadas, convencidas, argumentadas, en todo aquello que tiene que ver en las relaciones consigo mismo, con los otros y de la sociedad como un todo.

Al mismo tiempo que las relaciones del hombre con Dios resultan más personales y subjetivas o, simplemente, más autónomas, la identidad social es una identidad que reivindica la igualdad entre los hombres. Ya no se trata aquí de una visión del mundo ontologizada y jerarquizada. "(Dios) nos hace digamos cómo producir,..., para que todos tengamos iguales. Que todos tengamos qué comer, que todos tengamos qué beber, y que nadie sea más que otro"^^. La jerarquía ontológica ha caído. Las diferencias sociales y políticas percibidas como estratificaciones gratuitas son criticadas. Las relaciones sociales que las sustituyen, sean del cuño que sean, aparecen justificadas racional y éticamente. Que la justificación sea de cuño liberal o socialista dependerá de la fuente ideológica en la que se asumen los valores. En

nuestros entrevistados hay ejemplos de ambas posiciones.

En síntesis, la visión del mundo ético-social aún es una visión estructuralmente central pero subjetivizada en su doble sentido: los elementos "sujetos" y las relaciones entre ellos son los más importantes de ía estructura, y son asumidos de una manera interiorizada. Las funciones sociales de conocimiento, identidad y orientación de la acción presentan dos dimensiones: una pragmática e instrumental, y la **otra axiológca**.

2.2.1. Funciones en parte axiológicas en formas sociales de vida parcialmente axiológicas.

Como venimos de ver, a diferencia de las funciones sociales de la visión del mundo tradicional-natural, que, prácticamente, podemos decir eran axiológicas en todas sus dimensiones, las funciones sociales de la visión ético-social sólo lo son parcialmente. Si las primeras informan, identifican y orientan axiológicamente en un mundo que aparece como objetivo, las segundas lo hacen axiológicamente en el mundo de las significatividades subjetivas y sociales. Asistimos, pues, a una redimensión de las funciones. Lo ontológico y objetivo pierde peso y entidad frente a lo subjetivo.

Tales son las funciones de conocimiento, identidad y orientación de la acción que corresponden al mundo que suponen las formas sociales sub-capitalistas de vida. No vamos a repetir lo que ya dijimos cuando abordamos la correspondencia entre el tipo de visión ético-social y las formas de vida sub-capitalistas (Cap.6, & 2.2.2.). Sólo enfatizaremos que tales formas de vida suponen -y ello en la medida en que son asumidas por las formas capitalistas-la emergencia parcial del individuo como sujeto económico, político (ciudadano) y social. Decimos emergencia parcial, en la medida en que, por otra parte, este individuo sigue siendo moldeado por muchas

relaciones no capitalistas a las que aún y de muchas maneras está vinculado.

Los miembros de formas sub-capitalistas de vida, por su propia condición social o de clase, son sujetos inicialmente libres de relaciones axiológicas con la naturaleza y con la sociedad estratificada, pero aún dependientes de su propio esfuerzo^{^^}, así como del esfuerzo solidario de otros: familia, compadrazgo, amistades, alianzas^{^^}. Este esfuerzo, percibido como una vinculación valórica del sujeto con el objeto que persigue, es desmitificador de las relaciones sociales típicamente pre-capitalistas con la naturaleza y con los otros, pero es axiológico en la lectura de sí mismo y de la sociedad. Ello es el resultado de ser miembros insertos en relaciones sociales cortas, como *decíamos* entonces, si bien las relaciones productivas y de trabajo significan ya un distanciamiento con respecto al producto obtenido.

En este contexto social, el de las formas sub-capitalistas de vida, la identidad se torna reflexiva y la orientación de la acción, pragmática o ética, según la dimensión que esté en juego, funcional o axiofógica. Lo ético juega aquí un papel muy importante de sentido, orientación e integración social. Se expresa como principios y mandamientos de validez universal, tratando de unir una sociedad ya no integrada por órdenes y estratos sino por hombres y ciudadanos.

Finalmente, quisiéramos enfatizar que, con la capacidad de reflexión y distanciamiento de la tradición por una parte, y con la progresiva ampliación y autonomía del "saber práctico" por otra, surge aquí la posibilidad de construir un universo de sentido, casi siempre todavía religioso, diferente de la visión del mundo, y ello tanto frente a la tradición heredada como frente a una visión del mundo meramente analítica. Es en esta posibilidad y hasta necesidad de construirse un universo de sentido y de valor donde, creemos, echa raíces las diferentes formas de religiosidad interiorizada y de salvación^{^^}.

católica y protestante. Este universo de sentido puede coexistir, como de hecho coexiste en nuestro caso, con elementos y relaciones todavía cósmicas e incluso míticas.

2.3. FUNCIONES SOCIALES DE LA VISION ANALITICO-SOCIAL.

La visión analítico-social, presente ya aunque de forma incipiente en los sectores populares de Nicaragua, no es central ni axiológica. Cuando hay todavía, y ello ocurre en forma abrumadora, un referente central y axiológico, éste se sitúa en el universo de sentido, que ya se diferencia como acabamos de afirmarlo, y en forma progresiva, de la visión del mundo como paradigma de pensamiento. Este, por ser analítico, es descentrado y desaxiológizado.

El conocimiento, efectivamente, es de naturaleza analítica, experimental. Es un instrumento que, remitiéndose a la realidad, se remite permanentemente a sí mismo. Se remite a la realidad, pero no tomada ésta como fuente de valor, sino como objeto de manipulación. La justificación de este tipo de conocimiento es su propia eficiencia, su performance. En sí mismo no tiene otra significatividad ni axiología que las 1as., la significatividad y axiología pragmáticas, las eficientemente necesarias para la acción. Ello aparece en los análisis "fríos", esto es, no valóricos, que se puede hacer y se hace de realidades, por ejemplo, sociales, políticas y religiosas.

El pensamiento analítico en principio se aplica por igual a los tres mundos, el objetivo, el social y el subjetivo, así como a los dominios múltiples que progresivamente va descubriendo en ellos. Así hemos visto cómo se aplica a lo social. Aquí radica la oposición antagónica con la visión del mundo tradicional-natural. La sociedad es entendida no en términos ontológicos de jerarquía y status, o morales de universalidad e igualdad, sino de

análisis social propiamente tal, aunque sea aún rudimentario e ideológico. Pero igualmente, se aplica a las propias creencias religiosas, a lo que ha sido la tradición, a creencias míticas y prácticas mágicas. Y allí donde el análisis se aplica, actúa como un bisturí, distinguiendo, separando, elementarizando, haciendo controlables elementos y relaciones.

El contenido y actitud de este tipo de pensamiento es el científico, aunque con frecuencia ello sea a un nivel vulgar y elemental, y la forma es la argumental. Como forma racional-analítica de conocer, inviste dominios, supuestos y procesos que aparecen competitivos del paradigma analítico. Pero no inviste necesariamente los no competitivos o que aparecen como tales. De ahí la real coexistencia de la visión analítica-social con otros sub-universos de sentido y valor, y por lo tanto de acción y de conducta no racionales, que como tales permanecen sustraídos a la influencia del análisis racional y de sus parámetros. Pensemos en posibles universos religiosos de sentido, en devociones religiosas personales, o en ciertas creencias míticas como el mal de ojo.

En el caso de sub-universos de valor y sentido religiosos, sus configuraciones pueden ser muy diferentes, y en el caso de sub-universos religiosos cristianos la diferencia puede ir de formas fundamentalistas a las formas más críticas, pasando por las formas más institucionales.

Pero los sub-universos de sentido, como los religiosos, pueden ser objeto de racionalización. Una de las formas que toma en Nicaragua, al igual que en otras partes del mundo, es la de una ética cristiana con vocación de transformación social. Es importante notar que una tal ética sería impensable si la visión central religiosa del mundo no hubiese desaparecido en los sujetos portadores de la nueva ética. La desaparición de la visión religiosa del mundo da lugar a la liberación y autonomización de lo ético.

Si del tipo de conocimiento pasamos al tipo de la nueva identidad social, se constata que ésta es una identidad compuesta de elementos, relaciones y procesos bien diversos. No existe un referente único, central, que comprenda todos los dominios, roles y prácticas en los que se ha diversificado la acción humana. Por ejemplo, la religión ya no es el factor homogenizador de la cultura. Los referentes son múltiples; religiosos, éticos, afectivos, estéticos, científicos, ideológicos. A partir de una tal heterogeneidad, la identidad se va a explicitar de una manera progresivamente reflexiva, racional y crítica. Los elementos para ello pueden ser diversos: ideológicos, científicos, sociales, éticos.

De una manera todavía incipiente, lo subrayamos una vez más, pero real, se asiste a la aparición en los sectores populares de una identidad social no valórica sino racional y crítica. De ahí la distancia crítica que se puede tomar frente a principios, tradiciones, instituciones y personas, distancia impensable en la visión del mundo cósmico-objetiva^{^^}. De ahí igualmente el respeto por las convicciones íntimas, como puede ser una convicción de ateísmo, y por la vida privada de cada quien.

Socialmente la identidad toma la forma de una triple conciencia de libertad: libertad social (todos iguales ante la sociedad), libertad moral (libertad de conciencia y de vida privada), libertad política (participación en el poder).^{**1}

En resumen, hay una identidad social no axiológica, y hay una identidad privada que puede serlo o no serlo. Ello hace que simultáneamente asistamos a una identidad social no valórica y a un pluralismo de identidades privadas, ambas construidas analíticamente.

En cuanto a la acción, los valores y normas que la motivan y orientan son igualmente procesados racionalmente, esto es, analíticamente y críticamente. Ello es cierto de la acción técnica, cuya dominación ha crecido en todos

los campos. Y la acción técnica es la acción no axiológica por antonomasia. Pero es igualmente cierto de la acción social política.

Esta constatación parece extraña en una sociedad que viene de hacer una experiencia revolucionaria con la carga valórica, a favor o en contra, que una revolución social desata y conlleva. Sin embargo, ¿qué otra cosa es una revolución social en pleno siglo XX sino un gran proyecto racionalizado y racionalizador. Ello no quiere decir que la revolución como proyecto y proceso social no tenga mitos y tenga una dimensión mítica^{^^} pero incluso estos mitos tienen que aparecer al menos como una creencia racional. En este sentido, un proyecto contra-revolucionario como orientación de la acción, se ha de fundamentar también racionalmente.

La ética social revolucionaria como orientadora de la acción es una ética racional. Orienta, norma y motiva la acción proponiendo racionalmente valores. Otro tanto pasa con la ética cristiana identificada con proyectos populares liberadores. Los valores en que se sustenta y por cuya realización lucha, por más absolutos y trascendentes que sean, reivindican y proponen una pertinencia racional, y no una pertinencia meramente carismática o tradicional de fe.

De hecho, en la visión analítico-social la referencia ética está muy presente. Y, en general, se trata de una ética revolucionaria sin más o cristiana revolucionaria, que hace propios los valores del proyecto revolucionario. Pero en ambos casos los valores éticos apelan a su propia racionalidad. Aquí la ética sigue a la racionalidad, no la sustituye ni la desplaza.

En fin, los sujetos populares portadores de una visión del mundo analítica se autoperceben, y ello en contraste con sectores populares tradicionales, actuando de manera racional y crítica, esto es, en una forma moderna. El actuar de éstos les aparecerá como producto de la

costumbre y de la tradición, de la ignorancia, de la falta de conocimiento y de análisis

2.3.1. *Funciones sociales no axiológicas en formas sociales de vida no axiológicas.*

No ya el conocimiento como conocimiento analítico, pero ni la identidad social ni la orientación de la acción son ya axiológicas. Las tres funciones de la visión del mundo analítico-social tienen un alcance meramente pragmático. Conocimiento, identidad y acción son construibles en forma analítica, esto es en forma argumental y falible. No necesitan de una carga axiológica más que la pragmática que tienen para crear y orientar procesos de conducta y de comunicación en la forma social de vida en que se producen.

La explicación de este su carácter no axiológico hay que encontrarlo, según nuestra hipótesis, en las formas sociales de vida de quienes son portadores de una visión analítica del mundo. Y hemos visto que estas formas sociales son, en lo fundamental, las formas sociales capitalistas. Estas formas, tanto en su dimensión de relaciones materiales, laborales, técnicas, como en su dimensión de relaciones sociales organizativas, vimos que no son axiológicas (Cap.6, 2.2.3). Por el carácter abstracto e instrumental que han tomado, estas relaciones no son portadoras de significación o valor especial alguno que no sea su propia utilidad y conveniencia.

Las relaciones sociales capitalistas no sólo no son axiológicas sino que, además, no toleran relaciones axiológicas que se presenten como concurrentes y verdaderamente lo sean. Son realidades incompatibles. Las relaciones capitalistas no pueden desarrollarse al mismo tiempo como relaciones feudales y relaciones capitalistas, o como relaciones de parentesco. Lo que no quiere decir que no puedan asumir u originar formas sociales pre-capitalistas. Tampoco son compatibles con visiones del mundo axiológicas que socialmente sean

competitivas. Y así sucede en la formación social nicaragüense.

En una formación social capitalista, como la nicaragüense, donde por definición la forma capitalista es la dominante, lo será igualmente la visión del mundo analítica que le es correlata. Esta será la visión social oficial y pública. El respeto o tolerancia que pueda mostrar hacia otras visiones del mundo dependerá de la dinámica social concreta que significa la relación de formas dominadas y asumidas a la forma dominante y asumidora. El mínimo analítico, diríamos, no cuestionable, lo podemos considerar representado por el postulado de la libertad e igualdad económico-social, la libertad política y la libertad moral. Este postulado está institucionalizado en el derecho a poseer y disponer de lo poseído, en la igualdad ante la ley, en la libertad de conciencia, y en el origen ciudadano del poder.

A nivel de la vida privada y de la conciencia de cada quien la posibilidad para abrazar los más diferentes universos de valor y de sentido es total. Es un derecho de la persona que reconoce la libertad de conciencia frente a cualquier otro universo de sentido que quisiera imponerse socialmente. La función negativa primera del reconocimiento de este derecho es impedir que se pueda imponer socialmente una visión del mundo no analítica.

3. LÓGICA Y DINÁMICA SOCIAL EN LAS TRANSFORMACIONES DE LAS FUNCIONES SOCIALES

Al final de este recorrido analítico vemos que, al interior de las clases subalternas nicaragüenses, existen diferentes formas de proveerse socialmente de un cuadro de conocimiento, de un cuadro de identidad, y de un cuadro de orientación de la acción. Estas formas varían conforme varían las respectivas visiones del mundo. Y éstas últimas se corresponden con las formas sociales de vida, de las que forman parte en su función de permitir la vida social, facilitando conductas comunes, identidades y orientaciones de acción.

Un contraste comparado de funciones sociales de visiones del mundo nos lleva a la conclusión de que tales funciones son el resultado de transformaciones sociales, concretamente de las visiones del mundo y de las formas sociales de vida. De manera que, para conocer mejor aún las visiones del mundo y sus funciones sociales, es pertinente preguntarse si en tales transformaciones hay una lógica y una dinámica social que se detectan.

Efectivamente, se descubre una lógica en la transformación de las funciones. Es la misma que ya vimos en las visiones del mundo, y que podríamos llamar de la "decentración" y de la "desaxiologización". Entre el conocimiento, identidad y orientación de la acción facilitados por la visión del mundo tradicional-natural y los facilitados por la visión analítico-social hay todo un proceso de decentración y desaxiologización de los elementos y relaciones que constituyen las respectivas visiones del mundo y aseguran las funciones sociales.

En la visión del mundo tradicional-natural es de un centro axiológico, religioso y exterior. Dios, de donde conocimiento, identidad y orientación de la acción aparecen tomando la fuerza axiológica moldeadora que los caracteriza. Las relaciones del hombre con la natura-

leza se inscriben dentro de ese tipo de conocimiento y, por lo tanto, son axiológicas. La naturaleza, con los acontecimientos que la acompañan, es obra de ese Dios. Igualmente se hará una lectura axiológica de lo social, en términos de jerarquización ontológica.

Al internalizarse y subjetivarse en la visión ético-social el centro axiológico, las relaciones con la naturaleza aparecen decentradas de la imagen religiosa del mundo y fundamentalmente desaxiologizadas, no así las relaciones sociales. Aquí todavía hay una relación muy estrecha, interactiva, entre conocimiento y moral, entre ser y deber ser. La realidad es comprendida a través de un prisma ético. En lo social aún no hay distinción y separación entre la dimensión pragmática del conocimiento y la dimensión axiológica.

En la visión analítico-social, conocimientos, identidad y orientación de la acción son, básicamente, decentrados y desaxiologizados. Las tres funciones siguen como funciones sociales criterios radicalmente pragmáticos, funcionales. En ellas, las dimensiones funcional y axiológica han sido separadas, y basta la primera para poder orientarse y actuar en la forma de vida capitalista, al menos en la vida pública. Es en esta forma de vida donde la diferencia entre ámbito público y privado, ámbito subjetivo íntimo y social²⁴, ser y normatividad, más se ha desarrollado, con sus efectos de desaxiologización social.

Hay, pues, una lógica social clara, de funciones sociales centradas y axiologizadas a funciones sociales decentradas y desaxiologizadas. Más aún, según esta lógica, una vez que la visión analítica del mundo se impone realmente como forma correlata de la forma de vida capitalista, desaparece para los actores sociales de esta forma la visión central religiosa del mundo como visión social. No reproducen la religión en su función de visión religiosa central del mundo, que al no reproducirse desaparece como función.

Una vez más con esta afirmación no estamos declarando la desaparición tout court de la religión¹⁶. Al contrario, en nuestra hipótesis, la no necesidad social de la religión como visión religiosa central del mundo es condición para que se desarrolle la religión como universo personal de sentido, como ética religiosa, individual y social, V como utopía racional intrahistórica. Fenómeno bien conocido en ciertos sectores cristianos latinoamericanos en los últimos veinticinco años¹⁶.

Hasta aquí nos hemos referido a la existencia de una lógica social. ¿Se podrá hablar igualmente de una dinámica social?

En términos generales, hay base para hablar también de una dinámica social, la que viene dada por el paso de formas de vida precapitalistas a formas de vida capitalistas, esto es, de formas de vida en aspectos importantes aún tradicionales a formas de vida fundamentalmente modernas. En Nicaragua esta dinámica se inscribe en un proceso de transformación y modernización del país que viene desde el último tercio del siglo pasado. La revolución sandinista, con los alcances y límites que fueron los suyos, se inscribe en ese proceso de modernización del país con un objetivo querido de transformación social en función de las mayorías populares. No cabe duda que la revolución constituyó en sus diez años de vida un factor modernizador de primer orden¹⁷ sobre todo de las estructuras políticas, pero también de las estructuras ideológico-culturales y sociales. Pensemos en la modernización que supuso del aparato del Estado, la discusión ideológica que la revolución como proceso comportó, la prioridad dada a derechos sociales como salud, educación, y acceso a la tierra.

Es esta dinámica social la que explica las transformaciones detectadas en las funciones y visiones del mundo. Y sólo como parte de esta dinámica social de modernización es que factores particulares como la urbanización, la escolarización, ja influencia de los medios de comuni-

cación social, la racionalización religiosa a través del trabajo de iglesias, la participación política, u otros, pueden ser factores explicativos.

Ahora bien, ¿a través de qué procesos, mecanismos y factores, concretos, el paso a formas sociales de vida modernas tiene lugar?, ¿a través de qué dinámicas sociales más precisas?, es algo que no hemos aislado en nuestra investigación. Otras investigaciones han mostrado que no basta la simple sumisión del trabajo al capital para ya tener una visión analítica del mundo¹⁸. Los caminos concretos pueden ser muchos. En nuestro caso hemos visto que mayor grado de calificación profesional, alto nivel de estudios y práctica política alta, van de la mano con una visión analítico-social. Lo que, en todo caso, revela que estamos ante una forma social moderna de vida, y por lo tanto ante su visión correlata de mundo analítica, es la significación instrumental que asumen las relaciones productivas y sociales en ella.

NOTAS

1. Usamos esta terminología inspirándonos de Berger y Luckman, aunque la utilizamos en un sentido bien diferente de ellos. Estos autores hablan de objetivaciones o significados de "primer orden" y de "segundo orden". Cfr., La **construcción** social de la **realidad**, p. T20.
2. **Ibidem**.
3. Teoría de la acción comunicativa. T.I., p.95.
4. Mircea Eliade enfatiza reiteradamente la función práctica de los mitos cosmogónicos, por ejemplo. Cf r. Tratado **de historia de las religiones**, Edic. Cristiandad, Madrid, 2a. ed. 1981, pp. 79, 411 Y ss. "Así, pues, la cosmogonía ofrece el **modelo** siempre que se trata de **hacer algo...**"(Ibid. p. 4121. "...el mito cosmogónico, además de tener una importante función como **modelo** y **justificación** de todas las acciones humanas,..."(Ibid. p. 413). Los subrayados son de Mircea Eliade.
5. **introduction á répiستمologie génétique, T.III**, p.202. No resistimos la tentación de citar in extenso la posición de Piaget, con la que nos identificamos plenamente: "Pero el defecto común de la gran mayoría de las explicaciones sociológicas es de haber querido constituir de entrada una sociología de la conciencia o incluso del discurso, cuando resulta que en la vida social como en la vida individual el pensamiento procede de la acción y que una sociedad es esencialmente un sistema de actividades, cuyas interacciones elementales consisten en sentido propio en acciones que se modifican unas a otras según ciertas leyes de organización y de equilibrio: acciones técnicas de fabricación y utilización, acciones económicas de producción y repartición, acciones morales y jurídicas de colaboración o de coacción y de opresión, acciones intelectuales de comunicación, investigación en común, o de crítica mutua, en una palabra, de construcción colectiva y de coordinación de las operaciones. Es del análisis de estas interacciones en el comportamiento mismo de donde procede entonces la explicación de las representaciones colectivas, o las interacciones que modifican la conciencia de los individuos"(Traducción nuestra).
6. Hablando de la legitimación, Berger y Luckmann, subrayan de igual modo: "Es importante comprender que la legitimación tiene un elemento tanto cognoscitivo como práctico. En otras palabras, la legitimación no sólo es cuestión de *valores*: siempre implica también *conocimiento*". Op. cit., p. 122.
7. Se podrían multiplicar ejemplos sacados de la historia y del presente que aparentemente probarían lo contrario: tantos individuos y grupos que han muerto y mueren por ideas y creencias. Ello no basta para negar nuestra aserción; por el contrario la confirma. Quienes aparentemente mueren por ideas o creencias, mueren **por una vida y una vida real**, no importa cómo ésta sea concebida, para ellos, para sus causas, para otros. Nadie muere por ideas o creencias no vinculadas de un modo u otro a una vida. Con frecuencia hasta el individuo que se suicida, lo hace interpellando su sociedad, esto es, poniendo una **acción** de interpelación, denuncia o acusación, prolongando en esta acción su vida.
8. Habermas, citando a P. Berger, también considera que la función más importante de la sociedad es la nomización. Cfr.**Problemas** de legitimación en el capitalismo tardío, p. 142-143. Para una crítica de este concepto, como en general del pensamiento de Berger, ver: Franz J. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*. Cap. I, pp.31-52. Por otra parte, la representación que, por ejemplo, los griegos se hacían del caos pareciera estar muy lejos de la representación existencialista que se hacen Berger y Luckmann. En efecto, para los griegos el caos no es el desorden, sino una realidad que, juntamente con las del tiempo y del espacio, ya presenta cierta consistencia y actividad. Es en este medio espacio-temporal donde desarrollarán los acontecimientos cosmogónicos. Cfr. Jean RUDHARDT, *Dans quelle mesure et par que/les images*

Les mythes grecs ont-ils symbolisé Je néani?, Rekrue de Théologie atde Philosophie, 122 (1990) pp. 306-308.

9. Sin embargo, en el caso de la función de legitimación ambos autores introdujeron una distinción básicamente parecida cuando describieron la legitimación como una objetivación de "segundo orden", que trabaja sobre las objetivaciones de "primer orden" ya institucionalizadas para que lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles. Cfr. La construcción social de la realidad, p.120-121.
10. Tal es el título original en inglés, *The sacred canopy*, de la obra de Peter L. BERGER, Para una teoría sociológica de la religión, Kairós, Barcelona, 2a. ed. 1981. Existe una traducción argentina con el título *El Dosel Sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971. Para una crítica de la concepción de Berger en esta obra como un pensamiento conservador utópico, ver: Franz J. HINKELAMMERT, Crítica a la razón utópica, DEI, San José, Costa Rica, 1984, cap.1, pp. 33-52.
11. Thomas LUCKMANN, *The invisible religion. The problem of religion in modern society*. MacMillan, Nueva York, 1970, passím.
12. Cfr. Antonio CORBI, Op. cit., p. 48.
13. La reconstrucción del materialismo histórico, p. 26.
14. Nosotros hacemos una aplicación sincrética de criterios tomados de Jürgen Habermas y de Antonio Corbí. Se trata de algunos criterios, los que estimamos más pertinentes a nuestro propósito, dejando por fuera otros, como las categorías de principios de organización social y mecanismos de sistematización que Habermas utiliza en su intento de construir una teoría social integral. Puede verse la aplicación que cada autor hace de sus respectivas categorías en sus obras: Jürgen HABERMAS, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Amorrortu, Buenos Aires 1975, pp. 15-48; 14. La reconstrucción del materialismo histórico, Taurus, Madrid 1981, pp. 26-44 y 90-94; Teoría de la acción comunicativa, T.I., Taurus, Madrid 1987, pp. 69-110; T.II., Taurus, Madrid 1987, pp. 233-243;

Antonio CORBI, *Análisis Epistemológico...*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1983, pp. 119-127.

15. Creemos que esta es la característica estructural de todas las fases del capitalismo, y creemos que no contradice la tesis de Polanyi, según la cual fue sólo excepcionalmente, en el siglo XIX, que el sistema del mercado autorregulador funcionó como principio omnimodo de la economía. Cfr. Karl POLANYI, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, París 1983.
16. *Entrevista n.º 42*.
17. *Entrevista n.º 36*.
18. *Entrevista n.º 63*.
19. "Como pasó antes con el somocismo, lo mismo con los que están ahora, eso no se puede perder, las fiestas de Santo Domingo; siempre van arriba. Eso tenemos siempre la idea. Siempre va arriba con Santo Domingo. Las fiestas de agosto nunca se pueden perder, porque siempre somos católicos, y siempre estamos frente a frente con él". *Entrevista, n.º 9*.
20. *Entrevista n.º 81*. "Tatachús" o "Tata Chus" (Papá Jesús) es la expresión popular y llena de cariño en Nicaragua para referirse a Jesucristo y a Dios.
21. *Entrevista n.º 62*. De igual manera se expresa la persona de la *Entrevista n.º 24*: "Ya Dios hizo lo que iba a hacer y quedó así. La luna, el sol, las estrellas. Porque todo es obra de él".
22. *Entrevista n.º 79*. "Si Dios quiere todo se arregla. Pero si Dios no quiere, hasta cuando él quiera. Porque él es el único que da la llaga y la medicina", dice la persona de la *Entrevista n.º 25*.
23. *Entrevista n.º 62*.
24. *Entrevista n.º 9*.
25. *Entrevista n.º 81*.

26. *Entrevista n°. 25.*
27. *Entrevista n°. 24.* La misma actitud la expresa asfotra persona entrevistada: "Mire, en fin, la ciencia del hombre ha descubierto nnucho. Porque según dicen fueron a la luna, **verdad**. Allí pues no puedo justificar si es cierto que fueron o no fueron. Porque el hombre debe estar seguro de tocar: esto es duro, esto es suave, esto es...Pero de allTpara allá, el infinito, nadie *sabe*"(*Entrevista n°. 32*).
28. Un entrevistado ilustra esta convicción con una doble anécdota. Se trata de los casos de dos viejitas que estaban ya en esqueleto pero que no llegaban a morir. El primer caso, porque tenía una estampita de la Virgen, de Monserrat -'dicen que la oración de ÍVlonserrat es altísima, que no deja de morir a una persona'. El segundo, porque la viejita tenía debajo de la almohada una astillita que ella creía ser del "lignum crucis". Ambas murieron al poquito tiempo de retirarles la estampita y la astillita que tenían.'Es la creyenza, me dijo. La creyenza de fa persona".(*FAJ-trevista n°. 32*).
29. *Entrevista n°. 35.*
30. *Entrevista n°. 9.*
31. *Entrevista n°. 44.* Sigue diciendo la misma persona entrevistada: " Porque como yo creo, yo soy católica, no puedo decir voy a aceptar la Palabra y botar todos los santos y desecharlo. No puedo. Deberé morir en mi religión así". En el caso de individuos con este tipo de visión del mundo convertidos a las llamadas sectas protestantes se detecta el mismo tipo de identidad estructural si bien algunos elementos cambian.
32. *Entrevista n°. 25.*
33. "Antes, al comienzo, cuando comenzaba a trabajar aquí, todo el mundo me podía engañar. Pero hoy ya no. Hoy no me engañan, porque uno entre más conoce más quiere *conocer*" (*Entrevista n°. 87*).

34. *Entrevista n°.75.* El mismo sentimiento de identidad igualitaria se puede ver esta en la siguiente expresión de una entrevistada: "porque ya nadie puede decirte vos no podes hablar porque no sos de las mismas"(£r?írew'sía n°. /.).
35. El esfuerzo y la aspiración son el **leitmotif** de entrevistados representativos de una visión del mundo cósmico-subjetiva. "No, no. Puro esfuerzo. Puro esfuerzo. No, no. Puro esfuerzo. Nunca he trabajado con el Banco. Cuando estaba en Managua, trabajaba la agricultura también. Sembraba tomate, maíz. Trabajaba en la panadería, y trabajaba así por fuera..."(fníz-ev/s-ta n°. 80). "A como le explico, hay personas que no tienen aspiraciones. Hay personas que no tienen aspiración. Por ejemplo, yo conozco personas actualmente, pues, que ellas tienen su *dinero*, *comen* mal, se alimentan mal, y no tienen, pues, una ambición: mejorar más su *situación*" (*Entrevista n°.18*).
36. "Y hay partes que hay que pasarlas por donde el vecino,donde el amigo. Siempre con permiso de él, pues, llegamos a nuestras propiedades. (...) Sin compromiso ninguno. Es una ayuda entre amigos, como dicen. Y, bueno, tratando de ayudarnos a base de amistad" (*Entrevista, n°. 74*).
37. "Pero yo he tenido la cualidad de no ajustarme a folletos religiosos, folletos donde aparecen oraciones que son de determinado sujeto. Yo le pido directamente de lo que yo siento. Señor, ayúdame. Y le pido así, así y así. Yo tengo tal problema. Si tú quieres ayúdame. Si tú quieres, si no, pues sea lo que sea. Por algo me lo pone, por algo me lo pone (...) Anteriormente andábamos nosotros tirando bombas, cohetes y esto y lo otro detrás de una imagen. Ahora, con un poco más de uso de razón, me parece que eso no es cristiano" (*Entrevista n°. 29*).
38. Se trata de la triple distinción que Habermas, no sin cierta adaptación, ha asumido de Popper, y de la que en su momento dimos cuenta.
39. "Porque yo soy del criterio que no me gusta que a mi me consideren convencido, sino que me gusta ver las cosas como deben ser" (...). "... nunca me gustó ser servil. Eso ya lo traigo

en la sangre. Yo me he rebelado hasta mi madre. Había algunas cosas que a mí no me gustaban, y yo se las rechazaba aunque fuera de mi abuelita o de mi mamá. Y bueno, si ni con mi padre no fui servil, mucho menos con la burguesía somocista, ni con los sandinistas, pues." (...> "Lo que pasa es, como obrero le digo YO, le guardo respeto a cierto obispo), pues, porque él pues representaba la Iglesia, pero ahora para nosotros no representa la Iglesia, representa las consignas y los principios del terrorismo de la Casa Blanca" (LéfiireV/sf3 n°.17).

En el mismo tipo de visión del mundo se pueden encontrar discursos con juicios totalmente contrarios. La identidad en ambos casos se construirá reflexiva y analíticamente. Esto es lo que a nosotros nos interesa.

40. Cfr. Jürgen HABERMAS, La reconstrucción del materialismo histórico, p.28.
41. Jean-Marie DOMENACH, *Révolution et modernité*, ESPRIT, 6 (1988) 25-36; Christian DELACAMPAGNE, *L'idee de révolution et le mythe de l'an I*, en André AKOUN (dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, T.V., Lidis-Brepols, París, 1985, pp.85-92.
42. Daniel MADELENAT, *L'intimisme*, P.U.F., París, 1989; Pierre-François MOREAU, *La formation de l'individualisme*, en André AKOUN (dir.), op. cit., T.V., pp.65-73; Louis DUMONT, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, París, 1967, pp.13-35. Sobre el individualismo contemporáneo. Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, París, 1983; Alain LAURENT, *De l'individualisme. Enquête sur le retour de l'individu*, P.U.F., París, 1985; y *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard, París, 1989, especialmente la Primera Parte, *Lecturas de la modernidad*.
43. Sin embargo hay que tener en cuenta que, con la desaparición de la visión religiosa del mundo en ciertos sectores sociales, desaparecen igualmente algunas de las "virtudes" de esta visión, como por ejemplo su función y fuerza de consenso y de integración social. Y en este punto las nuevas formas religiosas modernas son más débiles, por comprometidas y liberadoras que sean. Inconscientemente, llevan en sí, con la nueva

racionalidad que asumen, el germen de la particularidad y de la subjetividad. En este campo, como en otros, la modernidad se logra a expensas de algunos valores de la tradición. Cfr. Néstor GARCÍA CANCLINI, *¿Modernismo sin modernización?*. *Revista Mexicana de Sociología*, 3 (1989) 163-189.

44. Para el caso de los cristianos en Centroamérica ver: Andrés OPAZO, *El movimiento popular en Centroamérica: 1970-1983*, en Daniel CAMACHO y Rafael MENJIVAR (coord.). *Movimientos populares en Centroamérica*, San José, C.R., EDUCA, 1985; Rosa María POCHET y Abelino MARTÍNEZ, *Nicaragua. Iglesia: manipulación o profecía?*, San José, DEI, 1987; François HOUTART y Geneviève LEMERCINIER, *Conscience religieuse et conscience politique en Amérique Centrale*, **SOCIAL COMPASS**, XXX/2-3 (1983) 153-174.
45. Sergio RAMÍREZ MERCADO, *Revolución, identidad nacional y cultura*. Cuaderno de Sociología, nos.9-10 (1989) 55-68.
46. François HOUTART y Geneviève LEMERCINIER, *Culture et transition: le cas du Nicaragua*, *Sociologie et sociétés*, vol.XXI, n.1 (1990) 127-142.

*CONCLUSIÓN:
RELIGIÓN FRENTE A
MODERNIDAD*

Al finalizar aquí el recorrido que nos habíamos fijado, se impone, como es usual en este tipo de trabajos, mostrar las conclusiones a que hemos llegado, pero ello de una manera crítica. Entendemos por manera crítica la que procede precisando el sentido en que las conclusiones formuladas deben ser tomadas, su ámbito de validez, sus alcances, pero también sus lagunas y limitaciones.

No se trata, pues, de hacer un inventario de conclusiones, ni aún de limitarse a una verificación formal de hipótesis, sino de mostrar la pertinencia y significación, con sus límites, de las conclusiones en relación a la problemática sociológica que suscitó y motivó el trabajo

Para ello, nosotros ordenaremos nuestras conclusiones siguiendo los tres ejes de interés mayor en nuestra investigación. Estos fueron 1) el eje de la visión religiosa del mundo a la visión analítica, 2) el eje de la relación entre religión y modernidad, y 3) el eje epistemológico y metodológico de la aprehensión de estos temas. Tales son los puntos que, por su naturaleza misma, nos parecen los más transcendentales y sensibles.

1. DE LA VISION RELIGIOSA DEL MUNDO A LA VISION ANALÍTICA.

Nuestra investigación apostaba por el hecho de que en las sociedades latinoamericanas, más específicamente en las clases subalternas urbanas y rurales, se estaría dando el paso de una visión religiosa del mundo a una visión analítica. Ello podría deducirse de la estructura de las visiones del mundo. En otras palabras, en clases subalternas donde antes se podía constatar una visión religiosa del mundo, se detectarían ahora visiones del mundo analíticas. Nosotros, como hipótesis, vinculábamos ese paso a una transición social más amplia, la que tiene lugar cuando se pasa de formas sociales de vida tradicionales o precapitalistas a formas de sociales de vida modernas. En términos de la visión religiosa del mundo el pase a una visión analítica significaría un proceso de decentración y desaxiologización en la forma de pensar tradicional.

Brevemente, en las clases subalternas latinoamericanas estaríamos asistiendo a la no reproducción de la religión en su función social de visión religiosa del mundo. La religión estaría cambiando en esta función social tan característica de las sociedades tradicionales y de los sectores populares.

Tales extremos nosotros creemos haberlos podido probar en las clases subalternas, urbanas y rurales, nicaragüenses. Entre la pluralidad de visiones del mundo detectadas y la heterogeneidad de las mismas se constata ya una visión analítica del mundo, heterogénea en los elementos que la componen, pero estructuralmente diferente de los tipos de visiones del mundo tradicionales.

En ningún momento los tipos de visiones del mundo nos han aparecido vinculados a lo que podría ser una particularidad propia de las clases subalternas nicaragüenses, sino, por el contrario, a lo que éstas pueden tener de común con las clases subalternas en las demás formaciones sociales latinoamericanas. Pues, en efecto, partiendo de la correspondencia entre tipos de formaciones sociales y paradigmas de pensamiento, hemos podido probar a su vez la correspondencia entre tipos de visiones del mundo y formas sociales de vida.

En concreto, hemos creído encontrar tres tipos fundamentales de visión del mundo, en correspondencia con tres tipos de formas sociales de vida: un tipo de visión cósmico-objetivo, en correspondencia con formas sociales de vida pre-capitalistas; un tipo de visión cósmico-subjetivo, en correspondencia con formas sociales sub-capitalistas; y un tipo de visión analítica, en correspondencia con formas sociales de vida capitalistas o modernas.

En la medida en que nuestro hallazgo se revele adecuado, el resultado es aplicable en cualquier formación social donde se den esta pluralidad de formas sociales y la transición de unas a otras. Dicho esto, debemos apresurarnos a precisar las grandes limitaciones de nuestro hallazgo, y por lo tanto el sentido en que la conclusión debe ser asumida.

1.1. CORRESPONDENCIA ENTRE TIPOS DE VISIONES DEL MUNDO Y FORMAS SOCIALES DE VIDA.

Aunque frecuentemente nosotros hemos hablado de "pase" y "transición" de un paradigma de pensamiento

a otro, y ello en correspondencia con la transición social de formas de vida pre-capitalistas y sub-capitalistas a formas de vida modernas, en rigor nuestro aporte se ha limitado a probar la correspondencia existente entre tipos de visiones del mundo y formas sociales de vida, sin llegar a probar el pase mismo o la transición. Este punto ha sido más deducido que probado. La deducción nos parece plenamente válida y correcta, pero no ha sido empíricamente verificada. Lo más que podemos decir es que el tipo de visión del mundo que hemos calificado de cósmico-subjetivo presenta en forma más obvia las características de una transición. Pero de nuevo aquí la transición como dinámica social no ha sido verificada.

En otras palabras, nuestro análisis se ha restringido a descubrir, mostrar y explicar las lógicas de transformación de los tipos de visiones del mundo detectados, abordando sólo indirectamente la dinámica social de estas transformaciones culturales fundamentales, así como de las transformaciones sociales globales. Aspecto este último, el de las dinámicas sociales, que en un principio pretendíamos abarcar, pero del que, por diferentes razones, tuvimos que desistir. Ello hubiese constituido un estudio complementario de éste.

El hecho de que, a título de explicación, hayamos podido vincular tipos de visiones del mundo a formas sociales de vida, en modo alguno sustituye la necesidad del estudio de la dinámica o dinámicas sociales concretas, de los procesos y mecanismos de transición social. Nuestro aporte es muy específico, de naturaleza fundamentalmente estructural, y, en relación a la dinámica social, siempre condicional: "en la medida en que", hemos dicho con frecuencia, se da una transición social.

1.2. NI EVOLUCIONISMO SOCIAL NI PRONOSTICO ALGUNO.

Si en cuanto a la dinámica social nuestro aporte es mudo, es obvio que no tenemos ningún fundamento para adscribir a un evolucionismo social. Aún más, ni siquiera podemos decir una palabra con rigor de diagnóstico y de pronóstico social.

De nuestro trabajo no se puede deducir que las clases subalternas nicaragüenses y latinoamericanas estén pasando "necesariamente" a una visión analítica del mundo o que vayan a pasar. Del mismo modo tampoco se puede deducir que "necesariamente" pasarán todas, ni los plazos en que tal transición va a tener lugar. Del trabajo tampoco se deduce ningún diagnóstico ni pronóstico en cuanto a la desaparición de la visión religiosa central del mundo en las clases subalternas.

Nuestra investigación muestra que una tal transformación existe en el caso de las clases subalternas nicaragüenses, puesto que los datos que hemos analizado proceden de la realidad social. La dinámica social en el pasado y en el presente puede ser interpretada como la dinámica que va de formas sociales de vida tradicionales a formas sociales de vida modernas. Interpretando el presente a la luz del pasado podemos hablar de transición social.

En efecto, el presente en las clases subalternas nicaragüenses no es una reproducción del pasado. Cuando hablamos de transición es más bien respecto a un pasado relativamente reciente. En cuanto al futuro nosotros no podemos decir con rigor nada, y la experiencia social y sociológica invitan a ser cautos. De nuevo aquí se necesitaría de un estudio posible y necesario de

las dinámicas sociales en curso, completado con un trabajo de prospectiva social.

Estudios realizados en términos de modelos culturales como ordenamientos de la cultura en la sociedad nicaragüense muestran que si bien el modelo cultural tradicional es todavía mayoritario, éste ya no se reproduce como antes. Dudas, cuestiones e ignorancias lo asaltan y crean otros tantos estados de espíritu con respecto a puntos en los que antes se registraba seguridad y consenso.

De todas maneras, dos conclusiones son seguras para nosotros en lo que respecta a la cultura occidental, y que nos parece de suma importancia recordar, al menos en los contextos social y sociológico de América Latina, sin excluir otros:

a) La primera, que la visión religiosa central y axiológica del mundo es incompatible con las formas axiales de vida modernas, puesto que éstas demandan su propia visión del mundo, que es racional analítica. En este punto tradición y modernidad son incompatibles.

b) Segunda conclusión, que es más bien una constatación, la visión analítica del mundo, con sus consecuencias e implicaciones, ha hecho ya su aparición en las clases subalternas latinoamericanas, urbanas y rurales.

Lo que acabamos de decir implica, entre otras cosas, que en los portadores de la nueva visión del mundo se ha dado una transformación de paradigma de pensamiento, en el sentido fuerte que nosotros hemos utilizado el concepto de paradigma. Que ya no es la visión central religiosa y axiológica del mundo el factor de homogeneización cultural, ni de identidad social, ni de orientación

social de la acción. En otras palabras, la nueva síntesis cultural popular es cada vez menos de naturaleza religiosa.

2. LA RELIGIÓN EN LA MODERNIDAD.

Según nuestro estudio, hay incompatibilidad entre visión religiosa central del mundo y modernidad. ¿Significa esto incompatibilidad **tout court** de la religión con la modernidad? En absoluto. No sólo se da una gran compatibilidad de la modernidad con dimensiones y funciones de la religión, sino que, según nuestra hipótesis y por paradójico que parezca, la pérdida en la religión de su función social de visión del mundo posibilita la emergencia de otras dimensiones y funciones de la religión, plenamente compatibles con la modernidad. Tal es el caso de universos de sentido religioso y de éticas de inspiración religiosa[^], pero también de universos estéticos y ritualistas.

Mientras la religión funciona como visión religiosa del mundo ante todo, significación y valor, identidad y normatividad brotan de la misma visión del mundo, forman un todo y se identifican con ella. No hay lugar ni necesidad para crearse universos de sentido religioso y éticas de inspiración y referencia religiosa diferentes. Es en la medida en que, con la visión analítica, se da un distanciamiento y liberación con respecto a la realidad como objeto, y una desaxiologización del mismo mecanismo de conocimiento y de la acción, que resulta posible construir universos de significación y de sentido, que son específicos con respecto a la nueva visión dominante.

Es en la medida en que la visión religiosa única y común a todos desaparece, que hay necesidad de construir personal y grupalmente la propia identidad, fundamentar los principios y establecer los valores y normas que orientan la vida. Lo que se hará con los elementos y relaciones de que se dispone, y que, en el contexto occidental que es el nuestro, frecuentemente

serán religiosos, más saliendo de una visión religiosa del mundo.

Entre los elementos y relaciones más comunes están el sentido religioso de la propia vida, de la vida de los otros, y de la historia humana.

Tal fenómeno es el reflejo de sociedades estructuralmente más complejas, de su alta diversificación social. Y así es como Weber podía distinguir diferentes tipos de religión de acuerdo a las clases sociales portadoras de las mismas. Pero en la radicalidad en que nosotros aquí lo observamos es más propio de las sociedades modernas.

Con la modernidad se multiplicarán las posibilidades de crearse universos de sentido diferentes, así como de pasar más fácilmente de uno a otro. Del mismo modo en cuanto a las identidades religiosas. Y en la transición a formas sociales modernas de vida una ética construida en referencia religiosa irá tomando el paso a lo que antes era una visión religiosa del mundo.

En la modernidad, para decirlo con términos de Alain Touraine, en el sistema de acción histórica la religión ocupa el elemento "necesidades", y no ya el de "modelo cultural" como en las sociedades agrarias.[^]

La secularización en la visión religiosa del mundo comporta la posibilidad de una religiosización de otras dimensiones. Solamente que éstas no tendrán ya la amplitud y la fuerza constrictiva social que tuvo la visión religiosa del mundo. Lo tendrán, y ello a título de valor y orientación de la acción, para individuos y grupos, pero no para la sociedad como un todo.

La pluralidad de universos de sentido o de significación muestran que su producción es ahora función de individuos.

grupos, agencias, y no de la sociedad como un todo en sus relaciones, cumpliéndose así nuestra hipótesis: más se diluye el carácter central de la visión religiosa del mundo, más la religión deviene una dimensión subjetiva e íntima de cada persona, y más toma la forma de una ética, personal o social, de referencia religiosa.

Hay que hacer notar que, cuando hablamos de subjetivización e intimización de la religión en la modernidad, de ninguna manera estamos implicando que su producción y reproducción no sea social. Sigue siendo siempre una producción y reproducción social, y puede ser que igualmente constrictiva en lo que significa de implicación del sujeto, del individuo por lo tanto, y de su convicción. El tan mentado individualismo moderno o "postmoderno" no es sinónimo de desocialización*. La producción y reproducción sigue siendo social, e incluso los contenidos, pero éstos no son ya el producto de la sociedad como un todo.

¿Es que entonces hay incompatibilidad entre modernidad tal como aquí la hemos entendido en términos de sociedad capitalista y postcapitalista y universalización de una función religiosa? Es altamente probable, en la medida en que la sociedad moderna reproduce las dimensiones culturales no analíticas, individualizando, subjetivizando, separando. Sin embargo, aunque es difícil, no es del todo imposible imaginarse una sociedad moderna realmente compatible con una religión, que sea universal en el seno de dicha sociedad, como fuente de aliento místico, de emoción estética o de identidad ritual. No hay incompatibilidad entre tales funciones de lo religioso y la modernidad. Son dimensiones y aspectos complementarios de la modernidad. La incompatibilidad es entre visión analítica del mundo y visión religiosa del mundo invistiendo a la vez y bajo el mismo aspecto el mismo objeto. Porque se trataría de dos visiones competitivas alternativas. Nada impide, por el contra-

rio, que puedan coexistir invistiendo objetos diferentes o la misma realidad desde un ángulo diferente.

En este último caso, nosotros preferimos hablar de la religión como universo de sentido o significación religiosa y no como visión del mundo. Sin embargo es un tema importante a estudiar empíricamente hasta dónde visión religiosa del mundo y visión analítica son compatibles, teniendo en cuenta que la coherencia que caracteriza una visión del mundo no es teórica sino práctica. Es obvio que en nuestro estudio nosotros hemos puesto el acento más en la exclusividad entre visiones del mundo que en su compatibilidad.

Por todo lo anterior, somos pesimistas con respecto a una posible síntesis cultural religiosa latinoamericana a un plazo previsible, incluso en los sectores populares mismos. Porque, más lo religioso muestra tener significación social en los sectores populares de América Latina, en términos de ética social, de utopía intrahistórica, de conciencia liberadora, más se afirma nuestra hipótesis de que se está entrando en la modernidad, con sus implicaciones y consecuencias.

3. VISION DEL MUNDO COMO PARADIGMA.

Nuestra manera de abordar epistemológica y metodológica-mente lo religioso se basa en una concepción sociológica radical de lo religioso como realidad social, esto es, social e históricamente producida, y por lo tanto en el rechazo de toda otra concepción que equivalga a tratar y abordar la religión como una realidad sustancial, impericible, en el fondo, una realidad metasocial.

Creemos que se cae en una concepción de este último tipo cuando, en la práctica, se postula que tales dimensiones o funciones no irán a desaparecer, porque, por ejemplo, forman parte del ethos o estrato cultural del pueblo; o porque habiendo encontrado el pueblo en la religión una fuente de identidad, motivación y liberación, ello va a dar lugar a una nueva síntesis cultural que va a desafiar el tiempo y sus posibles transformaciones.

Nosotros postulamos que la religión es una realidad social, y exactamente igual sus dimensiones y funciones. No podemos pensarlas, pues, como esencias o realidades matasociales, que antecederían y trascenderían lo social. Se trata, claro está, de una reducción metodológica, en modo alguno ontológica, de la realidad.

Ateniéndonos al veredicto de lo social empírico, nosotros detectamos que en sectores de las clases subalternas latino-americanas, específicamente en las nicaragüenses, para hablar con más rigor, la función social de la religión como visión del mundo ya no se reproduce. En estos sectores ya no es la religión fuente y marco de conocimiento, de identidad y de orientación de la acción. Una función social tan importante durante siglos, resulta que ha sido una función de la religión en determinadas formas sociales de vida, no de la religión en sí, y que se transforma, no se reproduce y desaparece, con el paso de unas formas sociales de vida a otras.

La historia que formó la religiosidad popular latinoamericana, aunque sea secular, no es eterna ni ha quedado fijada en su formaz barroca del siglo XVIII de una vez para siempre. Tampoco es postulable que lo sean por principio las diferencias que hoy nos distinguen con respecto a Europa. No hace mucho Europa era bien diferente de sí misma hoy.

Efectivamente, el paradigma de la modernización clásico no puede dar cuenta de las especificidades latino-americanas, como, en última instancia, ni siquiera de los mismos procesos cul-turales y religiosos de Europa. Pero replanteado como aquí lo hemos hecho creemos que aún está en capacidad de proveer una entrada epistemológica y metodológica adecuada a la transformación de la religión y sus funciones sociales en América Latina, sin tener por ello que hipotecar lo que persiste o se produce de nuevo.

Hemos transformado el modelo de la modernización en un modelo de paradigmas de pensamiento en correspondencia con formaciones sociales. Pensamos que el modelo se ha revelado útil en el análisis e interpretación de las transformaciones a nivel de las visiones del mundo en correspondencia con formas sociales de vida, concretamente en el paso de una visión religiosa del mundo a una visión analítica, que era nuestro sujeto de estudio. Para ello tomamos distancia de otras aproximaciones que se han hecho en términos de modelos culturales, entendidos éstos como conjuntos de representaciones sociales en correspondencia con la condición y posición de clase de los miembros de una sociedad.

Lo hicimos así porque lo vimos necesario para abordar el fenómeno que nos interesaba: la aparición en los sectores populares de la visión analítica del mundo como paradigma nuevo de pensamiento en contraposición al paradigma de la visión religiosa del mundo. Creemos haber mostrado que tal manera de proceder es plenamente pertinente en el nivel de generalidad y macrosocial en el que nos hemos situado. En ningún momento hemos pretendido que un tal enfoque macro-social explique todas las variaciones culturales, ligadas a factores más particulares que las formas sociales de vida.

Nosotros sentimos nuestro enfoque complementario del de los modelos culturales al que nos hemos referido. Para un análisis radical e integral los dos enfoques se necesitan para complementarse. Creemos que en principio se sitúan en diferentes niveles de las estructuras de las representaciones sociales, pero que en modo alguno se oponen.

Tales son las conclusiones generales más importantes que creemos se desprenden de nuestro trabajo, si bien a título de aportes no son las únicas que se pueden sacar, y ello tanto en orden a la teoría como en orden a la práctica.

En un nivel teórico, nuestra manera de operacionalizar sociológicamente las visiones del mundo -operacionalización que aún debe ser profundizada, desarrollada y sistematizada- puede sugerir como abordar sociológicamente otros sujetos como el tan evocado conocimiento simbólico y las "mentalidades", productos e instrumentos culturales que acompañan grupos y sociedades a lo largo de sus formaciones sociales.

De manera más específica, la desaxiologización de la religión como visión del mundo puede ayudar a comprender en forma más rigurosa el alcance y límites de fenómenos nuevos, como la "vuelta" de lo religioso, "vuelta" que -en palabras del teólogo y obispo católico Walter Kasper- no es englobante, resultando lo religioso un dominio concomitante de otros. De igual manera, la referencia a la desaxiologización de la visión del mundo puede sugerir hipótesis para comprender un fenómeno religioso nuevo en los sectores populares de América Latina, y en otros, conocido como el crecimiento de las "sectas", y que supone una capacidad nueva de cuestio-

nar la tradicional pertenencia e identidad religiosa institucional.

En fin, a pesar de todo, la conclusión más importante es la experiencia de la complejidad del sujeto abordado. Tan complejo, a nivel de su lógica y de su dinámica social, que muchas veces a lo largo de la investigación hemos sentido que podíamos emprender un camino inverso e igualmente plausible: mostrar la persistencia, reproducción y reelaboración de la visión tradicional del mundo más bien que empeñarnos en mostrar su incipiente transformación. Complejidad, a decir verdad, que se la encuentra en el sujeto abordado, porque echa raíces y está en el tipo de formación social latinoamericana tal como ha sido moldeada históricamente. Nosotros hemos aislado una lógica social, con todo lo que ésta tiene de elaboración teórica. Pero el proceso de modernización, hoy como ayer, está lejos de ser lineal en las sociedades de América Latina.

Gruzinski, al final de su libro **La guerra des images**, título que para él expresa tanto uno de los acontecimientos mayores de este fin de siglo como el acontecimiento histórico de la conquista y colonización del Nuevo Mundo, ha podido concluir con razón: "La modernidad -y más aún la postmodernidad- pasa por un **detournement** de la tradición más que por su abandono"[^].

Y Octavio Paz ha expresado de una manera trágica la ambigüedad y contradicciones que han acompañado y acompañan al proceso de la modernización en América Latina: "Gente de las afueras, moradores de los suburbios de la historia, los latinoamericanos somos los comensales no invitados que se han colado por la puerta trasera de Occidente, los intrusos que han llegado a la

fiesta de la modernidad cuando las luces están a punto de apagarse,..."[@].

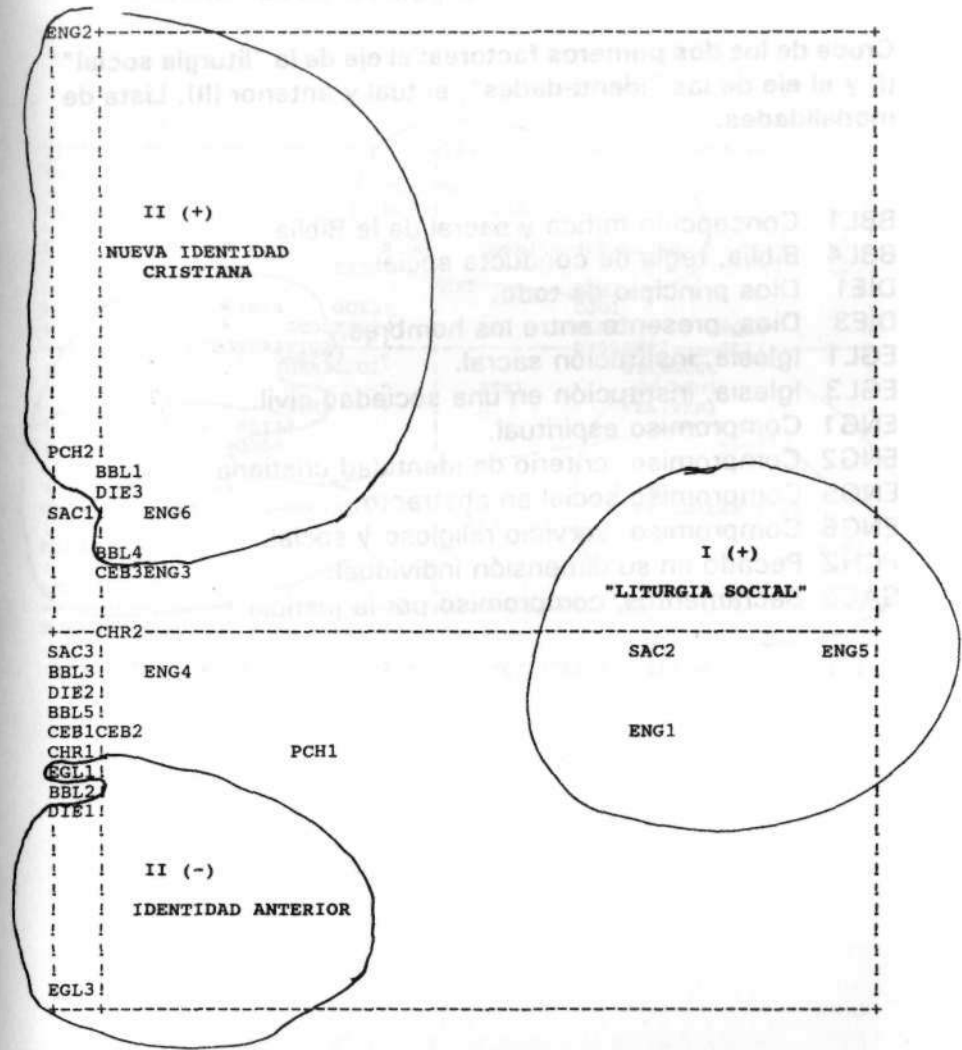
¿Por qué, entonces, nosotros hemos emprendido el camino que emprendimos? En primer lugar, porque la lógica aislada, lógica de la transformación de la visión central religiosa del mundo, forma parte de nuestra realidad latinoamericana, y re-clama ser traída a la memoria sociológica. Pero también, no lo ocultamos, porque en esta coexistencia de diferentes niveles históricos, de distintas historicidades, que caracterizan particularmente las sociedades latinoamericanas, la historicidad representada por el paradigma del pensamiento racional analítico, aunque minoritario en los sectores populares, cada día modela más las sociedades latinoamericanas a su imagen.

NOTAS

1. Decimos esto con plena conciencia del carácter teórico de estas lógicas, y de la distancia que media entre ellas y la lógica de las prácticas o lógica práctica como dice Bourdieu. Sobre este tema ver Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980, passim, pero más especialmente el cap. 5, *La lógica práctica*, pp. 135-165.
2. Una de las dimensiones y funciones nuevas de lo religioso es la que se ha calificado es la que aparece como una nueva conciencia religioso-política liberadora en ciertos grupos cristianos populares. Tal tipo de conciencia es quizás en Centroamérica, y entre las décadas de los setenta y ochenta, donde ha alcanzado su punto socialmente más significativo. Cf. Andrés OPAZO, *El movimiento religioso popular en Centroamérica: 1970-1983*, en Daniel CAMACHO y Rafael MENJIVAR (coord.). *Movimientos populares en Centroamérica*, EDUCA, San José, C.R., 1985; Andrés OPAZO, Costa Rica: La Iglesia Católica y el orden social, DEI, San José, C.R., 1987; Gustavo BLANCO y Jaime VALVERDE, Honduras. Iglesia y cambio social, DEI, San José, C.R., 1987; Rosa M. POCHE y Abelino MARTÍNEZ, Nicaragua. Iglesia: manipulación o profecía?, DEI, San José, C.R., 1987; Frangois HOUTART Y Geneviève LEMERCINIER, *Conscience religieuse et conscience politique en Amérique Centrale*, SOCIAL COMPASS, XXX/2-3 (1983) 153-174; Juan HERNÁNDEZ PICO, *Religión y revolución en Nicaragua. Análisis de diez años de experiencia*. Cuadernos de Sociología, 9-10 (1989) 69-90.
3. Alain TOURAINE, *Production de la société*, p. 137.
4. Cf. Gilíes LIPOVETSKY, *L'ère du vida. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, París, 1983; Alain RENAUT, *L'ère de l'individu. Contribution á une histoire de la subjetivité*, Gallimard, París, 1989.
5. *La guerre des images*, p. 333.
6. Postdata, p. 225, en Octavio PAZ, *El laberinto de la soledad*. Postdata. *Vuelta a El Laberinto de la soledad*, F.C.E., México, 1981.

GRAFICO N° 1.

Cruce de los dos primeros factores: el eje de la "liturgia social" (I) y el eje de las "identidades" actual y anterior (II).



ETI4	ETI3			
CLA2TMP3	ETI3			
SQI3:	TER2			
	II(+)			
DIO2:	COSMICO-SUBJETIVA			
ETI5				
HEA2	STR1			
OJO1				
TMP4	GCI3			
GCU1ENF3				
CLA3	SQI2			
DIO3TER3VIU2	VIU1ENF2			
HEA3OJO2	ETI2GCU1			
	DIO1			
ATN1	HEALTER1			
STR2				
SQI4				
OJO3				
ETI6				
TMP5	I (-)			
CLA4	ANALITICO-SOCIAL			
DIO4				
ATS4				

NUMERO DE PUNTOS SUPERPUESTOS: 6

ATS2(STR1) ATS3(GCU2) TMP2(ENF2) SQI1(TER1) CLA1(HEA1) ETI1(ENF1)

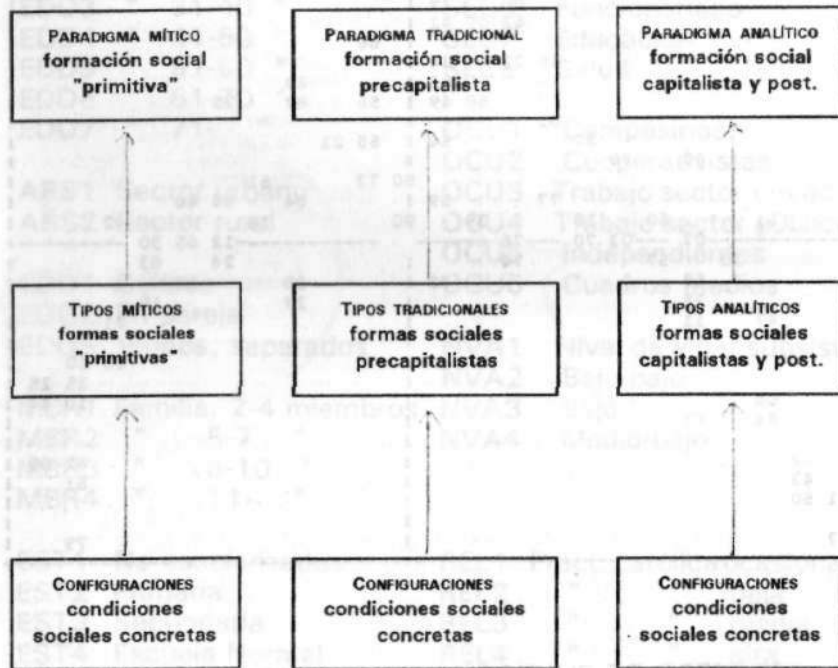
```
-----POL4-----
|
| (II)
|
| ETIO
|
| EST4POL2EDD1EDD5TMPO
| REL3OCU4 GCUO MBR4
| SEC3OCU3! ARS2SECO
| SEC6EST3EDD6SEX2 CLAO OJOOEDD7
|-----SEX1DIOOCU5VIUOPOLOOCU8-----
| (I) ARS1 SEC4
| NVA4EDO4MBR2STRO EDO2REL5NVA2
| POL1 EDD2 EDD4
| SEC5
|
| REL6
| OCU1
|
| EST5 OCU6 TERO
| HEAO SEC7 GCIO
| MBRO EDO5
|
|
|
| NVA1|
```

NIVEL DE CORRESPONDENCIA ENTRE
 VISIONES DEL MUNDO Y CONDICIONES

		SOCIALES DE UN MODELO TEORICO				(II)			
					91				
			13						
				52					
			88	29					
			82	06	41				
			48	22	34	66			
					53		69		
					58	49	56	87	75
			01						
		40	78	37	54	55	21		
					80	73		61	
				77	59		04	64	46
(I)		60	18		39	90	15	12	65
		07	03	70	76			30	42
		23	57		74			12	65
								24	63
		67				72		16	
		47	38				28		
			11				27		
								19	71
									33
									20
		08							35
		84	05						25
									10
									44
		02							
		43							62
		31	50						09
									81
		17							79

FIGURA N° 1.

NIVEL DE CORRESPONDENCIA ENTRE VISIONES DEL MUNDO Y CONDICIONES SOCIALES DE VIDA (MODELO TEORICO).



N.B.- Las flechas indican la secuencia que recorre el analista en la construcción de tipos y paradigmas.

CUADRO N° 1.

CARACTERISTICAS DEMOGRAFICAS, CULTURALES Y SOCIO-ECONOMICAS DE LA POBLACION ENCUESTADA.

1. Sexo		2. Edad	
Hombres	52	57,1	%
Mujeres	39	42,9	%
3. Sector urbano/rural		5. Número miembros en la familia	
Urbanos	53	58,2	%
Rurales	38	41,8	%
4. Estado civil		6. Estudios.	
Solteros	21	23,1	%
Cas.-junt.	61	67,0	%
Sep.div.v.	9	9,9	%
7. Práctica religiosa.		8. Práctica política.	
No escolar	27	29,7	%
Primaria	26	28,6	%
Secundaria	25	27,5	%
Magisterio	6	6,6	%
Universidad	7	7,7	%
9. Ramas actividad económica.		10. Ocupación.	
Católica ocasional	39	42,9	%
"baja"	13	14,3	%
"media"	12	13,2	%
"alta"	18	19,8	%
Evangélica	6	6,6	%
Sin pertenencia	3	3,3	%
Sin referencia	52	57,1	%
Milit. FSLN,JS	18	19,8	%
Sindical	8	8,8	%
Org. barrio	10	11,0	%
Cooperativa	3	3,3	%
11. Población no activa.		12. Nivel de vida	
Agricultura	21	23,1	%
Industria	6	6,6	%
Artesanía	7	7,7	%
Comercio	6	6,6	%
Construcción	10	11,0	%
Estatal	5	5,5	%
Educación	7	7,7	%
Salud	3	3,3	%
Estudiantes	13	14,3	%
Amas de casa	10	11,0	%
Subsistencia	3	3,3	%
Bajo-bajo	15	16,5	%
Bajo	49	53,4	%
Bajo-medio	24	26,4	%

CUADRO N° 2.

CORRESPONDENCIA ENTRE TIPOS DE VISIONES DEL MUNDO Y TIPOS DE FORMAS SOCIALES DE VIDA, Y SU CARACTER CENTRAL-AXIOLOGICO EN LAS CLASES SUBALTERNAS NICARAGUENSES.

TIPOS DE VISIONES DEL MUNDO:

FORMAS SOCIALES DE VIDA

	Formas soc. tradicionales		Formas soc. modernas
	Precapital	Subcapital	
Cósmico-objetiva	Axiológicas	-	-
Cósmico-subjetiva	-	Parcialmente Axiológicas	-
Analítico-social	-	-	No Axiológicas

BIBLIOGRAFÍA

a) **Bibliografía sobre temática de Nicaragua.**

ARELLANO, Jorge E., *Nicaragua*, en E. DUSSEL, **Historia General de la Iglesia en América Latina, T.VI, América Central**, Cehila/Sígueme, Salamanca, 1985.

ARNAIZ, Ángel, **Nicaragua: cuando el pueblo toma la palabra**. (Manuscrito), Managua, 1985.

ARNAIZ, Ángel, *La religión y las constituciones de Nicaragua*, **Amanecer**, 50 (junio-julio 1987) 11-15.

AVILA, Rafael, **Religión y sociedad política. El caso de Nicaragua**, disertación doctoral en sociología, Institut des Sciences Politiques et Sociales, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, 1982.

BARAHONA, Amaru, *Análisis y significado de nuestra dependencia de España*, **Revista Nicaragüense de Ciencias Sociales**, 3 (1987) 23-27.

CIERA, **La vida cotidiana de la mujer campesina**, CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria), Nicaragua, 1989.

CUADRA, Pablo A. y PÉREZ E. Francisco, **Muestrario del folklore nicaragüense**. Fondo de Promoción Cultural del Banco de América, Managua, 1978.

CUADRA, Pablo A., **El nicaragüense**, Edic. el Pez y la Serpiente, 10a. ed., Managua, 1981.

DAVILA B., Alejandro, **Índice de la mitología nicaragüense**. Editorial "La Imprenta", Estelí, Nic, 1977.

ENVÍO (revista del Instituto Histórico Centroamericano), *La famille nicaraguayenne en voie de changement*. Envío (edic. franc), 34 (abril 1984) 1c-1 1c.

ENVÍO (revista del Instituto Histórico Centroamericano), *Crisis económica: cómo sobrevive Managua*, Envío, 66 (dio. 1986) 21-41.

FITZGERALD, E.V.K., *Notas sobre las fuerzas de trabajo y la estructura de clases en Nicaragua*, Revista Nicaragüense de Ciencias Sociales, 2 (1987) 34-40.

FFCBA (Fondo de Promoción Cultural del Banco de América), Nicaragua en los cronistas de Indias. Siglo XVI, Serie Cronistas n°.1 (Recopilación y notas de Jorge Eduardo Arellano), Banco de América, Managua, 1975.

FPCBA (Fondo de Promoción Cultural del Banco de América) Nicaragua en los cronistas de Indias. Siglos XVII y XVIII, Serie Cronistas n°.2 (Recopilación y notas de Jorge Eduardo Arellano), Banco de América, Managua, 1975.

FPCBA (Fondo de Promoción Cultural del Banco de América), Nicaragua en los cronistas de Indias: Oviedo, Serie Cronistas n°. 3 (Recopilación y notas de Eduardo Pérez Valle), Banco de América, Managua, 1976.

FPCBA (Fondo de Promoción Cultural del Banco de América), Obras de don Pío Solanos. Colección Cultural Banco del América (Introducción y Notas de Franco Cerutti), Banco de América, Managua, 1976.

GARCÍA B., Javier, *Los nicaraos: una sociedad en los umbrales del Estado*, Encuentro, 30 (enero-abril 1987) 9-20.

GUZMAN, Enrique, *Las pequeneces cuiscomeñas de Antón Colorado*, Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Managua, 1974.

HERNÁNDEZ P., Juan, *Religión y revolución en Nicaragua. Análisis de diez años de experiencia*, Cuadernos de Sociología. 9-10 (1989) 69-90.

HOUTART, Francois, Transformation de la religion du paysannat et de l'espace social de l'institution religieuse dans un processus de transition: le cas du Nicaragua (Mimeo), CETRI, Louvain-La-Neuve, 1985.

HOUTART, F. y LEMERCINIER, G., Creencias y prácticas que conciernen a la salud, en los grupos populares rurales y urbanos nicaragüenses (Mimeo), Centre de Recherches Socio-Religieuses, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, 1985.

HOUTART, F. y LEMERCINIER, G., *Las representaciones culturales de la salud en los grupos populares de Nicaragua*, Encuentro. 32 (sept.-dic. 1987) 39-66.

HOUTART, F. y LEMERCINIER, G., La cultura en Managua. *Una cultura en transición* (Mimeo), CETRI, Louvain-La-Neuve, 1988.

HOUTART, F. y LEMERCINIER, G., La cultura en Managua. *Los obreros en la cultura* (Mimeo), CETRI, Louvain-La-Neuve, 1988.

HOUTART, F. y LEMERCINIER, G., La cultura en Managua. *Los factores demográficos: los jóvenes y las mujeres* (Mimeo), CETRI, Louvain-La-Neuve, 1988.

HOUTART, F. y LEMERCINIER, G., La cultura en Managua. *Los comerciantes de Managua y su cultura* (Mimeo), CETRI, Louvain-La-Neuve, 1988.

HOUTART, F. y LEMERCINIER, G., La cultura en Managua. *Influencia de la Educación* (Mimeo), CETRI, Louvain-La-Neuve, 1988.

HOUTART, F. y LEMERCINIER, G., La cultura en Managua. *Influencia de la religión* (Mimeo), CETRI, Louvain-La-Neuve, 1988.

HOUTART, F. y LEMERCINIER, G., Campesinos y cultura. *Análisis de los perfiles culturales de una población campesina nicaragüense* (Mimeo), CETRI, Louvain-La-Neuve, 1988.

HOUTART, F. y LEMERCINIÉR, G., *Culture et transition: le cas du Nicaragua*, Sociologie et sociétés, vol. XXII, n°.1 (abril 1990) 127-142.

INCER, Jaime, Nicaragua: Viajes, Rutas y Encuentros 1502-1838. *Historia de las exploraciones y descubrimientos, antes de ser Estado independiente, con observaciones sobre su geografía, etnia y naturaleza*. Libro libre, San José, C.R., 1990.

LEMERCINIER, G., *Nouvelles expressions religieuses populaires au Nicaragua* (Mimeo), CETRI (Centre Tricontinental), Louvain-La-Neuve, 1988.

LEÓN P., Miguel, *Religión de los nicaraos*, en LUNA DESOLA, David, Antropología centroamericana. *Antología*, EDUCA, San José, C.R., 2a. ed. 1982. pp. 255-268.

LEVY, Paul, *Notas Geográficas y Económicas sobre la República de Nicaragua*. Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Managua, 1976.

LÓPEZ, Francisco, *Notas sobre el proceso de acumulación originaria en Nicaragua (1862-1893)*, **Revista Nicaragüense de Ciencias Sociales**. 3 (dic. 1987) 28-31.

MARTINEZ, Abetino, *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación*, DEI, San José, C.R., 1989.

MOLINA A., Carlos, *Memorial de mi vida. Fray Blas Hurtado y Plaza*, Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Managua, 1977.

ORTEGA A., Francisco, *Cuarenta años (1838-1878) de historia de Nicaragua*. Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Managua, 1975.

PALMA, Milagros, *La dimension mythique dans la tradition orale du Nicaragua*. Tesis de doctorado de tercer ciclo, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1978.

PALMA, Milagros, *Por los senderos míticos de Nicaragua*, Edit. Nueva Nicaragua/edic. Monimbó, Managua, 1984.

PALMA, Milagros, *Revolución tranquila de santos, diablos y diablitos*. Edit. Nueva América, Bogotá. 1988.

PALMA, Milagros, Nicaragua: Once mil vírgenes. *Imaginario mítico-religioso del pensamiento mestizo nicaragüense*. Tercer Mundo editores, Bogotá, 1988,

PEÑA H., Enrique, *Folklore de Nicaragua*. Edit. Unión, Masaya (Nic), 1968.

PINEDO, Ignacio F., *Religiosidad Popular: su problemática y su anéctoda*. Mensajero del Clero, Bilbao, 1977.

POCHET, R.M. y MARTÍNEZ, A., *Nicaragua. Iglesia: manipulación o profecía?*, DEI, San José, C.R., 1987.

RAMÍREZ M., Sergio, *Revolución, identidad nacional y cultura*, Cuadernos de sociología (Nic), 9-10 (1989) 55-68.

ROBERTS, Orlando W., *Narración de los viajes y excursiones en la costa oriental y en el interior de Centroamérica 1827* (trad. de Orlando Cuadra Downing), Fondo de Promoción Cultural, Banco de América, Managua, 1978.

ROBLES, J. Amando, *Producción de sentido religioso y transición social en las clases subalternas campesinas de Nicaragua*, SENDEROS (Costa Rica), 26, 1986, 1-59.

ROMERO V., Germán, *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII*. Edit. Vanguardia, Managua, 1987.

SERRA, Luis H., *El movimiento cooperativo campesino en Nicaragua: su participación política durante la revolución sandinista (1979-1989)*, disertación doctoral, Departement des Sciences Politiques et Sociales, Université Catholique de Louvain, octubre 1990.

SERRANO C, Alejandro, *Entre la nación y el imperio*. Edit. Vanguardia, Managua, 1988.

TEFEL, Reinaldo A., *El infierno de los pobres. Diagnóstico sociológico de los barrios de Managua*, Distribuidora Cultural, Managua, 4a ed. 1978.

WHEELLOCK R., Jaime. Raíces indígenas de la tucha anticolonialista en Nicaragua, Siglo XXI, 5a. ed., México, 1984.

WHEELLOCK, Jaime R., Imperialismo y dictadura, Edit. Nueva Nicaragua, Managua, 1985.

ZUÑIGA, Edgar, Historia Eclesiástica de Nicaragua, Edit. Unión Cardoza y Cía., Managua, 1981.

b) Sobre temática latinoamericana no nicaragüense.

ARDON M., Mario, *Religiosidad popular: el "paisanazgo" entre Ojojona y Lapaterique (Honduras)*, Mesoamérica. 13 (junio 1987) 125-151.

BERNARD, C. y GRUZINSKI, S., *Les enfants de l'Apocalypse: la familia en Meso-América et dans les Andes*, en André BURGIERE et al., *Histoire de la famille. T.2, Le choc des modernités*. Armand Colin, París, 1986, pp. 157-209.

BERNARD, C. y GRUZINSKI, S., *Del' idolatrie. Une archéologie des Sciences religieuses*, Seuil, París, 1988.

BLANCO, G. y VALVERDE, J., Honduras. Iglesia y cambio social, DEI, San José, C.R., 1987.

BRUNNER, José Joaquín, *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*, en MARTNER, G. {coord.}. *Diseños para el cambio. Modelos socioculturales*, Edit. Nueva Sociedad UNITAR/PROFAL, Caracas, 1987.

CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, 1979.

CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), Religión y cultura. *Perspectivas de la evangelización de la cultura desde Puebla*, CELAM, Bogotá, 1981.

CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), Iglesia y cultura latinoamericana, CELAM, Bogotá, 1984.

DUSSEL, Enrique D., Historia General de la Iglesia en América Latina. Ts. 1/1 y VI. Introducción General, y América Central, CEHILA/Sígueme, Salamanca, 1983 y 1985, respectivamente

DUVERGER, Christian, *Le Mexique central: passé précolombien*, en André AKOUN (dir.), *Mythes et croyances du monde entier. T.III*, Lidis-Brepolis, París, 1985, pp. 303-311.

FAVRE, Henri, *Mythes et croyances des mayas*, en André AKOUN (dir.), *Mythes et croyances du monde entier, T.III*, üdis-Brepols, París, 1985, pp.325-345.

FROMM, Erich y MACCOBY, Michael, Sociopsicoanálisis del campesino mexicano, F.C.E., México, 1973.

GARCÍA C, Néstor, *¿Modernismo sin modernización?*, en Revista Mexicana de Sociología, 3 (jul.-sept. 1989) 163-189.

GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et accidentialisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe.*, Gallimard, París, 1988.

GRUZINSKI, Serge, *La guerre des images. De Christophe Colomb é "Blade Runner" (1492-2019)*, Fayard, París, 1990.

GUTIÉRREZ, Gustavo, Dios o el oro en las Indias. Siglo XVI, Instituto Bartolomé de Las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima, 1989.

HOUTART, F. y LEMERCINIER G., *Conscience religieuse et conscience collective en Amérique Centrale*, Social Compass. XXX/2-3 (1983) 153-174.

KAMPPIINEN, Matti, *Cognitive Systems and Cultural Models of illnes*. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1989.

KESSE, J. y DROOGERS, A., *Seculars views and sacred visión: sociology of developpment and significance of religión in Latín America*, en UFFORD, Ph. y SCHOFFELEERS, M., op. cit.. pp. 53-71.

KUBLER, George, *Pélerinages précolombiens en Amérique Centrale*, Diogéne, 125 (1984) 14-28.

LASCARIS, Constantino, *Historia de las ideas en Centroamérica*, EDUCA, 2a, ed., San José. C.R.. 1982.

LEÓN P., Miguel, *La pensée aztèque*, Seuil, París, 1985.

LUNA D., David, *Antropología centroamericana (Antología)*, EDUCA, San José, C.R., 2a. ed. 1982.

MADURO, Otto, *Religión y conflicto social. Centro de Estudios Ecuménicos/Centro de Reflexión Teológica*, México, 1980.

MARÍÑEZ, Pablo A., *Acerca de los modos de producción precapitalistas en América Latina*, Estudios Sociales Centroamericanos, 29 (1981) 121-139.

MARZAL, Manuel, *Análisis etnológico del sincretismo iberoamericano*. *Cristianismo y Sociedad*, 88 (1986) 27-38.

MARZAL, Manuel, *El sincretismo iberoamericano*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 2a ed. 1988.

MORANDE, Pedro, *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Guardemos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1983.

OPAZO, Andrés, *Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos*. Estudios Sociales Centroamericanos, 33 (1982) 11-58.

OPAZO, Andrés, *El movimiento religioso popular en Centroamérica: 1970-1983*, en Daniel CAMACHO y Rafael MENJIVAR (coord.). *Movimientos populares en Centroamérica*, San José, EDUCA, 1985.

OPAZO, Andrés, *Costa Rica: la Iglesia Católica y el orden social*. DEI, San José, C.R., 1987.

OPAZO, Andrés, *Sociología de la religión en Centroamérica*, Estudios Sociales Centroamericanos, 45 (1987) 164-168.

OPAZO, Andrés, *Panamá: la Iglesia y la lucha de los pobres*, DEI, San José, C.R., 1988.

PARKER, Christian, *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente. Religiosidad urbana en América Latina: un estudio de caso en Chile*, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve, 1986.

PARKER, Christian, *La religión populaire en Amérique Latine*, en *Etudes, Pro Mundi Vita*, 6 (1988) 17-27.

PARKER, Christian, *L'aire culturelle latino-américaine*, en *Etudes, Pro Mundi Vita*, 11 (1989) 9-14.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a el laberinto de la soledad*, F.C.E.; México, 1981.

PICADO, Miguel, *La Iglesia costarricense entre Dios y el César*, DEI, 2a. ed., San José, 1989.

SOUSTELLE, Jacques, *La vie quotidienne des aztèques á la veille de la conquete espagnole*, Hachette, París, 1955.

SOUSTELLE, Jacques, *L'univers des aztèques*, Hermann, París, 1986.

TODOROV, Tzvetan, *La Conquete de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, París, 1982.

TODOROV, Tzvetan, *Postface: Les récits de la conquete*, en *Récits aztèques de la conquete (Textos escogidos y presentados por G. Baudot y T. Todorov)*, Seuil, París, 1983, pp. 357-380.

TODOROV, Tzvetan, *Les morales de la Conquete*, Diogéne, 125, 1984, 93-107.

TORRES R., Edelberto, *¿Quién destapó la caja de Pandora? (Reflexión sobre la crisis y los sujetos del conflicto en Centroamérica!)*, en CAMACHO, Daniel y ROJAS, Manuel, *La crisis centroamericana*, EDUCA/FLACSO, 1984, pp. 23-51.

c) Bibliografía sobre el resto de la temática.

A.R.M. (revue *Actualité Religieuse du Monde*), *Integrismes. Les points chauds*, 65 (1989) 18-33.

ABRIC, Claude, *Coopération, compétition et représentations sociales*, DelVal, Fribourg, 1987.

ABRIC, Jean-Claude, *L'étude expérimentale des représentations sociales*, en Denise JODELET (dir.), *Les représentations sociales*, P.U.F., París, 1989.

APEL, Karl Otto, *Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison*, *Le Debat*, 49 (1988) 141-163.

BALANDIER, Georges, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, P.U.F., París, 1971.

BALANDIER, Georges, *Anthropo-Logiques*, P.U.F., París, 1974.

BALANDIER, Georges, *Anthropologie politique*, P.U.F., París, 4a. ed. 1984.

BALANDIER, Georges, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, París, 1985.

BALANDIER, Georges, *Le désordre. Eloge du mouvement*, Fayard, París, 1988.

BAUDRILLARD, Jean, *Modernité*, en *Encyclopedia Universalis*, París, 1985, 424-426.

BEAUD, Michel, *Histoire du capitalisme. De 1500 à nos jours*, Seuil, París, 1981.

BECKFORD, James A. y LUCKMANN, Thomas (edit.), *The Changing Face of Religion*, Editorial Board, London, 1989.

BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 3a reimpresión 1989.

BELLAH, Robert N., *Religious evolution*, *American Sociological Review*, 29 (1964) 358-374.

BELLAH, Robert N., *Beyond Belief. Essays Religion*, Harper and Row, Nueva York, 1970, pp. 20-50.

BENZECRI, J.P. & F., *L'Analyse des données*, Dunod, París, 1984.

BERGER, Peter L. y MUCKMANN, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

BERGER, Peter L., *Comprendre la sociologie*, édit. Resma, París, 1973.

BERGER, Peter L., *Les mystificateurs du progrès. Vers de nouvelles pyramides du sacrifice du Brésil à la Chine*, P.U.F., París, 1978.

BERGER, Peter L., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 2a. ed. 1981.

BERGER, Peter L., *Affrontés à la modernité. Reflexions sur la société, la politique, la religion*, Centurion, París, 1980.

BORELLA, Jean, *La crise du symbolisme religieux, L'Age d'Homme*, Lausanne, 1990.

BOURDIEU, Pierre, *La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique*, *Sociologie du Travail*, 1 (1963) 24-44.

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980.

BROWN, Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Gallimard, París, 1983.

BROWN, Peter, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Seuil, París, 1985.

CASTORIADIS, Cornelius, *Réflexions sur le "développement" et la "rationalité"*, en su obra *Domaines de l'homme. Les carrefours du Labyrinthe II*, Seuil, París, 1986, pp. 131-174.

CAZENEUVE, Jean, *Introduction. L'humanité dans son histoire*, en Jean CAZENEUVE (dir.), *Histoire des dieux, des sociétés et des hommes*, Hachette, 1984.

CHATELET, François, *Pensées mythique, religieuse, idéologique*, en André AKOUN, *Mythes et croyances du monde entier*, T.V. Le Monde occidental moderne, pp. 490-501.

CHESNEAUX, Jean, *De la modernité*, La Découverte, Paris, 1983.

CHESNEAUX, Jean, *Modernité-monde. Brave Modern World*, La Découverte, Paris, 1989.

CIBOIS, Philippe, *L'Analyse factorielle*, P.U.F., "Que sais-je", Paris, 1984.

CIBOIS, Philippe, *L'Analyse des données en sociologie*, P.U.F., Paris, 1984.

CORBI, Mariano, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas*, Edic. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983.

COULOUBARITSIS, Lambros, *La logique du mythe et la question du non-être*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122 (1990) 3236-340.

DE CERTEAU, Michel, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris, 1987.

DE DIEGUEZ, Manuel, *Le combat de la raison*, Albin Michel, Paris, 1989.

DELACAMPAGNE, Christian, *L'idée de révolution et le mythe de l'an I*, en André AKOUN (dir.), *Mythes et croyances du monde entier*, T.V., Lidis-Brepols, Paris, 1985, pp. 85-92.

DOMENACH, Jean-Marie, *Révolution et modernité*, *ESPRIT*, 6 (junio 1988) 25-36.

DOUGLAS, Mary, *The Effets of Modernization on Religions change*, *DAEDALUS*, (1982) 1-19.

DUBE, S.C., *Modernization and Developpment. The Search for Alternative Paradigms*, The United Nations University, Tokio, 1988.

DUMONT, Louis, *Homo hierrachicus. Le systhème des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1966.

DUMONT, Louis, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977.

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983.

DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à la archétypologie générale*, Bordas, Paris, 1969.

DURAND, Gilbert, *L'imagination symbolique*, P.U.F., Paris, 4a ed., 1984.

DURKHEIM, Emile, *Représentations individuelles et représentations collectives*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.VI, mayo 1898.

DURKHEIM, Emile, *Sociologie et Philosophie*, P.U.F., Paris, 1961.

ELIADE, Mircea, *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Edic. Cristiandad, Madrid, 2a ed. 1981.

FERRY, J. M., *L'ancien, le moderne et le contemporain, en Langage, Droit et Democratie dans la Philosophie politique contemporaine*, Actes du colloque de 26 y 27 noviembre 1987, Centre de philosophie du droit, Faculté de Droit, Université Catholique de Louvain, 1988, pp. 16-40; en la obra también Centre Thomas More, *Christianisme et modernité*, Cerf, Paris, 1990.

FLAMENT, Claude, *Structure et dynamique des représentations sociales*, en Denise JODELET (dir.), *Les représentations sociales*, P.U.F., París, 1989.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, París, 1966.

FREUND, Julien, *Sociologie de Max Weber*, P.U.F., París, 1966.

FREUND, Julien, *Max Weber*, P.U.F., París, 1969.

GALINDO A., Emilio, *Los movimientos fundamentalistas en el Islam*, en Memoria Académica 1987-1988, Instituto de Fe y Secularidad, Madrid, 1988, pp.36-55.

GAUCHET, Marcel, *Fin de la religion?*, *Le Debat*, 28 (enero 1984) 155-175.

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, París, 1985.

GAUCHET, Marcel, *Religion et société*, en André AKOUN (dir.), *Mythes et croyances du monde antier*, t.V, Lidis-Brepols, París, 1985, pp. 38-47.

GAUCHET, Marcel, *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París, 1989.

GERMANI, Gino, *Politique, société et modernisation*, Duculot, Gembloux (Belg.), 1972.

GIRIBONE, Jean-Luc, *Ce que nos a appris l'école de Palo Alto*, *ESPRIT*, (diciembre 1988) 113-130.

GODELIER, Maurice, *Mythe et histoire: réflexions sur les fondements de la pensée sauvage*, en su obra *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, t.II., Maspero, París, 1977, pp. 271-302.

GODELIER, Maurice, *D'un mode de production à l'autre: théorie de la transition*, *Recherches Sociologiques*, vol. XII, 2 (1981) 161-193.

GODELIER, Maurice, *L'idéal et le matériel*, Fayard, París, 1984.

GODELIER, Maurice, *Introduction: l'analyse des processus de transition*, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, UNESCO/èrés (nov. 1987) 501-512.

GOODY, Jack, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Minuit, París, 1979.

GOODY, Jack, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Armand Colin, París, 1985.

GUERREAU-JALABERT, Anita, *La parenté dans l'Europe médiévale et moderne: à propos d'une synthèse récente*, *L'Homme*, 110, XXIX/2 (1989) 69-93.

HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

HABERMAS, Jürgen, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.

HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 2a. ed. 1981.

HABERMAS, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1984.

HABERMAS, Jürgen, *La modernidad, un proyecto incompleto*, en Hal FOSTER et al., *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona, 2a ed. 1986, pp. 19-36.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 ts., Taurus, Madrid, 1987.

HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.

HINKELAMMERT, Franz J., *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, C.R., 1984.

HINKELAMMERT, Franz J., *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José, C.R., 1989.

HOUTART, F., y LEMERCINIER, G., *De la perception de la durée à la construction du temps*. (Mimeo), Centre de Recherches Socio-Religieuses, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve.

HOUTART, François, *Religion et modes de production précapitalistes*, Edit. Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 1980.

ISAMBERT, François-André, *Alfred Schütz entre Weber et Husserl*, *Revue Française de Sociologie*, XXX (1988) 299-319.

JARVIE, I.C., *Rationality and relativism. In search of a philosophy and history of anthropology*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.

JEANNIERE, Abel, *Tradition et Modernité*, *Cahiers d'Actualité Religieuse et Soc.*, 282 (1984) 99-106.

JEANNIERE, Abel, *Symboles et rites dans la modernité*, *Cahiers d'Actualité Religieuse et Soc.*, 284 (1984) 181-188.

JEANNIERE, Abel, *Les fins du monde*, Aubier, France, 1987.

JEANNIERE, Abel, *Qu'est-ce que la modernité ?*, *ETUDES*, 5 (noviembre 1990) 499-510.

KANTOROWICZ, Ernst, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au moyen âge*, Gallimard, Paris, 1989.

KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., México, 1975.

KUHN, Thomas S., *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 1a ed. 1989.

KUHN, Thomas S., *La tensión esencial. Tradición et changement dans les sciences*, Gallimard, Paris, 1990.

LATOUCHE, Serge, *L'occidentalisation du monde*, La Découverte, Paris, 1989.

LAURENT, Alain, *De l'individualisme. Contribution à une histoire de la subjectivité*, P.U.F., Paris, 1985.

LETOUBLON, Françoise, *La notion de non-être dans l'histoire de la langue grecque archaïque*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122, 1990, 313-322.

LEVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.

LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983.

LORENZ, K. y POPPER, K., *L'avenir est ouvert* (Textes du Symposium Popper à Vienne), Flammarion, Paris, 1990.

LÖWY, Michael, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale. Une étude d'affinité élective*, P.U.F., Paris, 1988.

LUCKMANN, Thomas, *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, MacMillan, Nueva York, 1970.

MADELENAT, Daniel, *L'intimisme*, P.U.F., Paris, 1989.

MEAD, Georges H., *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Barcelona/Buenos Aires, 1982.

MOSCOVICI, Serge, *La psychanalyse, son image et son public. Etude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1961.

MOSCOVICI, Serge, *La machine à faire des dieux. Sociologie et Psychologie*, Fayard, Paris, 1988.

MOSCOVICI, Serge, *Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire*, en Denise

JODELET (dir.), *Les représentations sociales*, P.U.F., Paris, 1989.

NIEUWENHUIJZE van, C.A.O., *Culture et développement: faux dilemmes et questions pratiques*, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, UNESCO/érés, 118 (nov. 1988) 567-578.

OLIVIERO, P. y OREL, T., *L'expérience rituelle*, *Recherches de Science Religieuse*, 78/3 (1990) 329-372.

ORTIGUES, Edmond, *Le discours et le symbole*, Aubier, Paris, 1962.

PARSONS, Talcott, *Le sytème des sociétés modernes*, Dunod, Paris, 1973.

PARSONS, Talcott, *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*, Dunod, Paris, 1973.

PAZ, Octavio, *Poésie et modernité*, *Le Debat*, 56 (sept.-oct. 1989) 4-16.

PIAGET, Jean, *Introduction à l'épistémologie génétique. T.III, La pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociologique*, P.U.F., Paris, 1950.

POLANYI, Karl, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, Paris, 1983.

POPPER, Karl R., *La connaissance objective*, Edition Complexe, 1978.

POPPER, Karl R., *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, Paris, 1979.

POPPER, Karl R., *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Hermann; Paris, 1984.

PRADES, José A., *La sociologie de la religion chez Max Weber. Essai d'analyse et de critique de la méthode*, Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1969.

PRADES, José A., *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, P.U.F., Paris, 1987.

REMOND, René, *L'intégrisme catholique. Portrait intellectuel*, *ETUDES*, 370/1 (1989) 95-105.

REMY, Jean et al., *Produire et reproduire?*, 2 ts., Editions Vie Ouvrière, Bruselas, 1978.

RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu. Enquête sur le retour de l'individu*, P.U.F., Paris, 1985.

RENOUX-ZAGAME, Marie-France, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Genève, 1987.

RIVIERE, Claude, *Les pèlerinages dans l'Afrique traditionnelle*, *Social Compass*, 36/2 (1989) 245-261.

RUDHARDT, Jean, *Dans quelle mesure et par quelles images les mythes grecs ont-ils symbolisé le néant?*, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122 (1990) 303-312.

SHAYEGAN, Daryush, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Presses d'Aujourd'hui, Paris, 1982.

SHAYEGAN, Daryush, *Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*, Albin Michel, Paris, 1989.

SCHÜTZ, Alfred, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

SCHÜTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977.

SEGUY, Jean, *L'approche wébérienne des phénomènes religieux*, en R. CIPRIANI y M. MACIOTTI (dir.), *Omaggio a Ferrarotti*, SIARES, Studi di ricerche, Roma, 1985, pp. 163-185.

SEGUY, Jean, *Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber*, *Archives de Sciences sociales des Religions*, 61/1 (1986) 127-138.

SIMMEL, Georg, Philosophie de la modernité. *La femme, la ville, l'individualisme*. Payot, París. 1989.

SPERBER, Dan, *L'étude anthropologique des représentations: problèmes et perspectives*, en Denise JODELET (dir.). Les représentations sociales, P.U.F., París, 1989.

TODOROV, Tzvetan, *Le croisement des cultures*. Communication, 43 (1986) 5-24.

TOURAINE, Alain, *Production de la société*, Seuil, Paris, 1973.

TOURAINE, Alain, *La sociologie est-elle encore l'étude de la société?*, en JACQUARD, Albert (dir.). Les scientifiques parlent..., Hachette, París, 1987, pp.191-234.

TOURAINE, Alain, *Modernité et spécificités culturelles*, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, UNESCO/érés, 118 (1988) 497-511.

UFFORD, Ph. y SCHOFFELEERS, M.(edit.), *Religion and Development. Towards an integrated approach*, Free University Press, Amsterdam, 1988.

VERCAUTEREN, Paul, *Logique sociale et variation culturelles*. Mimeo, Syllabus del curso 1988-1989, Faculté des Sciences Economiques, Sociales et Politiques, Université Catholique de Louvain, Louvain-La-Neuve.

WATZLAWICK, Paul, *La réalité de la réalité. Confusion, désinformation, communication*, Seuil, París, 1978.

WEBER, Max, *El político y el científico*. Alianza Editorial, Madrid, 1967.

WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Edic. península, Barcelona, 5a ed. 1979.

WEBER, Max, *Economía y sociedad*, F.C.E., México, 6'. reimpresión, 1983.

WEBER, Max, *La ética económica de las religiones universales*, en *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, 1984.

WUTHNOW, Robert, *Modernity and Religious Evolution: Bringing Social Structure Back In*, Actes 18ème Conférence Internationale de Sociologie des Religions, Leuven-Louvain-La-Neuve, Lausanne, pp. 122-133.

WUTHNOW, Robert, *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, University of California Press, Berkeley, 1987.

El autor, J. Amando Robles, dominicano, profesor en la Escuela Eclesiástica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional y en el Instituto Teológico de América Central (ITAC), es licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia (España), en Teología por la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca, y doctor en Sociología por la Universidad de Lovaina. El presente trabajo constituye la disertación doctoral presentada para la obtención del último título, defendida bajo la dirección del Prof. F. Houtart, y defendida en Louvain-La-Neuve (Bélgica) en marzo de 1991 con el título *Revisión de los temas de la Teología de la Liberación*.

"...la conclusión más imponente es la experiencia de la complejidad del sujeto abordado. Tan complejo, a nivel de la lógica y la dinámica social, que muestra a lo largo de la investigación hemos sentido que podemos emprender un camino inverso e igualmente plausible: mostrar la persistencia, la educación y reelaboración de la visión tradicional del mundo más bien que empeñarnos en mostrar su incipiente transformación. Complejidad, a decir verdad, que se la encuentra en el sujeto abordado, porque echa raíces y está en el tipo de formación social latinoamericana tal como ha sido moldeada históricamente. Nosotros hemos aislado una lógica social, con todo lo que ésta tiene de elaboración teórica. Pero el proceso de modernización, hoy como ayer, está lejos de ser lineal en las sociedades de América Latina".

LA RELIGIÓN De la Conquista a la Modernidad

J. Amando Robles