

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
COORDINACIÓN DE SOCIOLOGÍA  
NÚMERO 33, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE DE 2001



acta Teoría Crítica y Globalización



SOCIOLOGÍA

## ACTA SOCIOLOGICA

### Director

César Delgado Ballesteros

### Subdirectora

Silvia Gpe. Cabrera Nieto

### Fundador

Ricardo Pozas Arciniega

### Editora

Patricia Campos Cázares

### Administrador

Raúl Labrador Sánchez

### Difusión

Lilia Meneses Pedraza

### Consejo de redacción

Patricia Campos C.

Verónica Camero C.

Gabriela Quijano L.

### Supervisor editorial

Domingo Cabrera Velázquez

### CONSEJO EDITORIAL

FCPYS, UNAM: Alfredo Andrade, José Arellano, Jovita Galicia, Adriana Murguía, Amparo Ruiz, Gilda Waldman

CEIICH, UNAM: Enrique Contreras

IIS, UNAM: René Millán

IIE, UNAM: Alejandro Méndez

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA:

Alfredo Gutiérrez, Javier Torres Nafarrate

UAM-IZTAPALAPA: Javier Melgoza

UAM-XOCHIMILCO: Ricardo Yocelzky

COLMEX: Edith Pacheco

FLACSO-MÉXICO: Guillermo Farfán

UNIVERSIDAD DE CAMPINAS-UNICAMP,

BRASIL: Octavio Ianni

UNIVERSIDAD TÉCNICA DE BERLÍN:

Rodrigo Jokisch

UNIVERSIDAD DE BARCELONA ESPAÑA:

Maria Ángeles Lizón

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES,

ARGENTINA: Carlos Prego

Portada: *Resurgimiento*. Acrílico sobre tela, 198 por 138 cms.  
José Hernández Delgadillo

*Acta Sociológica*, núm. 33, septiembre-diciembre del 2001 es una publicación cuatrimestral editada por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, Circuito Cultural Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria C.P. 04510, Delegación Coyoacán. Editora responsable: Patricia Campos Cázares. Número de Certificado de Licitud de Título 4473. Número de Certificado de Licitud de Contenido 3757. Número de Reserva al Título en Derechos de Autor 269-90. ISSN-0186-6028. Distribuido por la Dirección General de Fomento Editorial, Av. Imán núm. 15, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Delegación Coyoacán. Comercial de Impresos MB, Seris núm. 52, Coyoacán C.P. 04440, México, D.F.

*Acta Sociológica* aparece en los siguientes índices: CICH (Centro de Información Científica y Humanística); PAIS (Public Affairs Information Service); *Sociological Abstracts*; Ulrich's *International Periodicals Directory*; INIST (Institut de L'Information Scientifique et Technique); *International Bibliography of the Social Sciences*; Zeller Verlag; *International Political Science Abstracts*.

## ÍNDICE

Presentación.....5

### TEORÍA CRÍTICA Y SOCIOLOGÍA

*La escuela de Frankfurt y la teoría crítica.*  
*Apuntes metodológicos*.....11  
Rodrigo Jokisch

*Sociología y teoría crítica*.....25  
Jorge Galindo

*Destellos de la Infancia en el pensamiento*  
*de Walter Benjamin*.....51  
Blanca Solares

### GLOBALIDAD E IDENTIDADES

*La globalización, las nuevas identidades y las dimensiones de lo*  
*tradicional y lo moderno, en el pensamiento ideológico*.....69  
Gina Zabłudowzky

*La construcción de las identidades étnicas en la Montaña*  
*de Guerrero. Entre lo terrenal y lo sagrado*.....85  
Claudia E.G. Rangel L.  
Evangelina Sánchez S.

## CINCUENTENARIO DE LA FCPYS

---

- La titulación en la carrera de Sociología. Orientación teórico-metodológica de los planes de estudio 1956-2000.....*117  
Blanca I. Escandón Flores

## LOS GRANDES MAESTROS DE LA SOCIOLOGÍA

---

- Don Fernando Holguín Quiñones.....*201  
César Delgado Ballesteros

## RESEÑAS

---

- La teoría crítica: ayer y hoy.....*209  
Héctor Vera
- La justicia sometida.....*211  
Arturo Chavez
- Regiones Indígenas Tradicionales. Un enfoque geopolítico para la seguridad nacional.....*217  
Mónica Oliva R.
- La marcha del EZLN al Distrito Federal.....*219  
Juan Manuel Cholula Cambray
- Izquierda y neoliberalismo de México a Brasil.....*223  
Verónica Camero Medina
- Colaboradores.....*229
- Instructivo para colaboradores .....*231

## Presentación

La reflexión teórica es una necesidad imperante entre científicos sociales dado los complejos cambios que experimenta el mundo contemporáneo, por ello *Acta Sociológica* en su último número del 2001 abre el debate que diferentes teóricos de las ciencias sociales han estudiado. La primera sección, denominada *Teoría crítica y sociología*, tiene como objetivo, valga la redundancia, adentrarse en la teoría crítica, para ello Rodrigo Jokisch expone en su trabajo *La escuela de Frankfurt y la teoría crítica*, el desarrollo histórico y la importancia que desde su óptica tiene la teoría crítica en el estudio de los problemas sociales, el autor enfrenta los puntos de vista de los principales críticos de dicha teoría y expone su reflexión para que la teoría crítica pueda ser aprendida y utilizada por los científicos sociales como método. En el siguiente trabajo, desde la óptica de la "teoría unificada de la sociedad", Jorge Galindo problematiza a la teoría crítica frente a la sociología como ciencia e incluye, entre otros, los planteamientos de Giddens, Hans Joas, Norbert Elias, Bordieu, Luhmann. Como último trabajo que engloba esta sección, Blanca Solares rescata el tema de la infancia desde el muy particular punto de vista de uno de los teóricos de la escuela de Frankfurt, Walter Benjamin, para quien el mundo infantil representó un punto clave de la reflexión filosófica.

La segunda sección titulada *Globalización e identidades* se adentra en la reflexión sociológica de algunas problemáticas que trae la llamada globalización, Gina Zabłudowzky, analiza el fenómeno de la globalización en la diversidad social, con un enfoque hacia los nuevos nacionalismos y la redefinición de las identidades étnicas, de igual forma se plantea la relación entre tradición y modernidad, tiempo-espacio retomando los planteamientos de autores como Weber o Giddens en su trabajo *La globalización, las nuevas identidades y las dimensiones de lo tradicional y lo moderno*. Claudia Rangel y Evangelina Sánchez participan con *La construcción de las identidades étnicas en la Montaña de Guerrero*, estudio realizado en ocho comunidades, en el que muestran los procesos de conversión religiosa, la migración y las relaciones interétnicas que se establecen entre los habitantes de la mencionada región.

Para unirse a los festejos por el 50 aniversario de la Facultad de

- en *Sociológica*, año 8, núm. 21, UAM-Azcapotzalco, México, 1993.
- Shils, E., *Tradition*, London, Faber.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Conflictos étnicos y estado nacional: conclusiones de un análisis comparativo” en *Estudios Sociológicos*, vol XIX, núm 55, El Colegio de México, México, 2001.
- Strassoldo, Raimondo, “Globalism and Localism: Theoretical reflections and Some Evidence” en Mlinar, *Globalization and Territorial Identities*, Avebury, Gran Bretaña, 1992.
- Teune, Henrym, “Multiple Group Loyalties and the Security of Political Communities” en Mlinar, *Globalization and Territorial Identities*, Avebury, Gran Bretaña, 1992.
- Valenzuela, Arce, José Manuel, “Las Identidades Culturales frente al TLC” en *Sociológica*, año 8, núm. 21, UAM-Azcapotzalco, México, 1993.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1974.
- —, *Sociología de la Religión*, La Pleyade, Argentina, 1978.
- —, *La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Premia, México, 1981.
- Williams, H. Collin, “Identity, Autonomy and the Ambiguity of Technological Development” en Mlinar, *Globalization and Territorial Identities*, Avebury, Gran Bretaña, 1992.
- Zabludovsky, Gina, 1992, “Los retos de la sociología frente a la globalización perspectivas y problemas teóricos de hoy” en *Sociológica*, año 8, núm. 21, UAM-Azcapotzalco, México, 1992.
- —, *Patrimonialismo y modernización*, UNAM-FCE, México, 1993.
- —, *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 1995.
- —, “El término globalización”, en *Relaciones Internacionales*, cuarta época, núm. 71, UNAM-FCPyS, México, 1996.
- —, “Legitimidad y Globalización” en *Credibilidad Política*, UNAM-Fundación Manuel Buendía, México, 1996-2.
- —, *La Escuela de Frankfurt y la crítica a la modernidad*, UNAM-FCPyS, México, 1996-3.

## LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES ÉTNICAS EN LA MONTAÑA DE GUERRERO: ENTRE LO TERRENAL Y LO SAGRADO

Claudia E.G. Rangel L.  
Evangelina Sánchez S.

### Resumen

En este artículo se reflexiona sobre la trascendencia del sustento territorial y del pensamiento religioso para la construcción de la identidad de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero.

Se ilustra el caso de ocho experiencias comunitarias, destacando las articulaciones entre los procesos de apropiación del territorio y de pertenencia religiosa, los cuales inciden de manera diversa en cada comunidad. Esto nos permite mostrar la especificidad en la construcción identitaria, enfatizando los procesos de conversión religiosa, la migración y las relaciones interétnicas que se establecen entre los habitantes de la región.

### Abstract

The construction of the identity of Indian Population in the Guerrero Mountain is analyze under the bases of the importance of the earning of territory and the religious mind.

Eight experiences of the communities are exposed, showing the different ways of interactions between the earning of territory and religious belonging, and how they influence in the Indian communities; also showing the process of religious conversion, migration and interethnic relations between different inhabitants of the region, and how all these variables show their specificity to built the identity of these people.

*Descriptores:* Territorio, Pensamiento religioso, Identidad étnica, Pueblos Indios, Montaña de Guerrero, Conversión religiosa, Relaciones interétnicas, Migración, Comunidad.

Queremos iniciar esta reflexión partiendo a la inversa. Esto es, planteando la interrogante sobre la pertinencia o no de los sustentos territoriales y sagrados para la constitución de las identidades indígenas que enunciarnos afirmativamente con el título de este artículo: ¿Hasta que punto el territorio como parte del sustento material tangible y el religioso como una experiencia sagrada abstracta e intangible inciden en la construcción de las identidades étnicas?

Hasta hace poco tiempo, la comprensión de las identidades étnicas centraba su discusión en los procesos de pertenencia tanto territorial como religiosa. Los pueblos indígenas no podían ser comprendidos sin un referente territorial que les diera sustento material, así como ubicarlos como colectividades en donde ha permanecido un pensamiento mítico heredado de mesoamérica y eventualmente, la realización de rituales vinculados a ese pensamiento ancestral.

Sin embargo, frente a los flujos migratorios cada vez más intensos, así como los procesos de autoadscripción a los nuevos movimientos religiosos de corte pentecostés en las sociedades indígenas, nos encontramos frente a procesos reconstitutivos de las identidades étnicas.

Los pueblos indios ahora, tejen redes interregionales, interestatales y hasta internacionales con los parientes, vecinos y amigos que se ven obligados a migrar de sus comunidades para buscar en otros lugares formas de subsistencia. Las fronteras no impiden continuar con los vínculos que les permitan mantenerse unidos. El drama de la desterritorialización se convierte en estrategia para no perder la cercanía con la comunidad de origen.

Los orígenes, sin embargo, constituyen el sustento que permite continuar adelante y apropiarse de otras realidades. El territorio como espacio material y simbólico forma parte del inconsciente colectivo de los pueblos, regresar, es una forma de articular la memoria con lo posible, regresar a la raíz buscando mirar al horizonte.

La apropiación de otros referentes religiosos como el catolicismo y el cristianismo en su vertiente pentecostés, no necesariamente significa perder la identidad indígena como sinónimo de prácticas rituales que agradecen a los dioses por las cosechas o que suben a la Montaña a pedir lluvia. Apropiarse de los nuevos referentes es una forma de articular la experiencia religiosa con los signos del presente.

El territorio es materia y simbolismo. Las aguas, los manantiales, la montaña, los bosques y la tierra comunal generadora del alimento, han

sido preñadas por los antiguos dioses de mesoamérica. La relación entre naturaleza y cultura se condensa en las categorías de espacio vivido y espacio socialmente construido. Cuando esto ocurre se fijan límites, fronteras que distinguen a un espacio de otro, contribuyendo con esto a la creación de identidades y su unicidad. "Es lo que los geógrafos llaman territorio, es decir, aquellos espacios identificados individual y colectivamente como propios frente a los espacios de los otros".<sup>2</sup>

En este sentido, el territorio se encuentra estrechamente vinculado con la construcción identitaria que enfatiza la relación objetiva de los individuos y la colectividad con su entorno natural, así como la subjetividad que está implícita para determinar las fronteras físicas, pero también los límites externos que unidos le dan al concepto una rica complejidad y problematización en la construcción de la identidad.

Así podemos ubicar diferentes concepciones de la apropiación del espacio, tanto mítica, social, política o material, realizado por un grupo social que se distingue de sus vecinos por prácticas espaciales propias.

En este sentido, para entrar de lleno a la conceptualización de la región Montaña, subrayamos la homogeneidad de la región remitida al sentido histórico-cultural que la define, al ser un lugar de asentamiento de grupos étnicos: Mixtecos (*ñu savi*), nahuas, tlapanecos (*me pha*), amuzgos y mestizos.

La Montaña es entonces una región interétnica, lo cual le confiere una dinámica específica que implica una compleja red de relaciones interétnicas que se expresan al interior de este espacio históricamente disputado y vivido. Dentro de las dinámicas constitutivas de la región, este elemento interétnico representa diferentes percepciones espacio territoriales. Así por ejemplo, el cerro conocido como la lucerna en el municipio de Malinaltepec representa un *geosímbolo*, en el sentido de que es el cerro más alto considerado como morada de los representantes divinos por su ubicación cercana al cielo, y vínculo entre la tierra y el cielo. A la lucerna acuden los mixtecos y tlapanecos de los poblados aledaños, constituyendo un símbolo de confluencia para ambos.

Sin embargo, no siempre los lugares sagrados llegan a ser compartidos, pues resulta difícil establecer la preeminencia y supremacía de un grupo

<sup>2</sup> Hoffmann, Odile. Citado por Emilia Velásquez. "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz" en *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*. Odile Hoffmann y Fernando Salmerón. coordinadores, CIESAS-ORSTOM, México, 1997. p.113.

sobre otro. Tal y como se expresa la fuerte conflictividad en torno a la demarcación de los límites territoriales que implican disputas.

La disputa por la tierra suele entretenerse con problemas de pertenencia religiosa. Cuando un comunero se convierte a otra religión y entonces, se niega a dar cooperación para la fiesta e incluso lo utiliza como justificación para no hacer faena, la asamblea comunitaria busca condicionarle la posesión de su parcela. A la cual tiene derecho como integrante de la comunidad y dentro de la cual cobra especificidad la identidad agraria.

La compleja realidad de la Montaña de Guerrero se expresa de múltiples formas en este territorio apropiado por sus habitantes, del cual hacemos una breve aproximación que nos permita comprenderla.

### La Montaña de Guerrero

Por los caminos del sur nos vamos para Guerrero. Caminos polvosos y olvidados unos, otros donde hasta el sol se ha hecho autopista. En Guerrero confluyen muchos Guerrerros: El Guerrero turístico, moderno, dispendioso y de vida nocturna incansable, otro el Guerrero bronco analizado por Armando Bartra. Finalmente el Guerrero rural, empobrecido y ganador del segundo lugar de marginalidad a nivel nacional con Metlatónoc, municipio mixteco, como premiado.

La Montaña de Guerrero constituye una de las 6, 7 y hasta 8 regiones geográficas del estado.<sup>3</sup> A esta región llegamos por caminos estrechos, inseguros y desgajados. La montaña está situada en la parte noreste de Guerrero, colindan al sur Puebla, al este Oaxaca, al norte la Costa-Montaña y al oeste el centro de Guerrero.

Tlapa es la ciudad rectora, donde se establece el mercado regional. Es también espacio de enganchadores para trasladar a los *montañeros* hacia los campos de Culiacán en Sinaloa, donde son empleados como jornaleros. Espacio donde están asentados los mestizos, las oficinas e instancias de gobierno: La Procuraduría de la Montaña, la Procuraduría Agraria, el Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista, la

<sup>3</sup> La división más tradicional señala la existencia de Tierra caliente, Costa grande, Centro, Costa chica, la Montaña y el Norte. Algunos autores como el caso del PAIR agregan Filo Mayor y Acapulco como otras dos regiones en función de sus características peculiares, por lo que no estarían integradas en las regiones tradicionales arriba mencionadas.

SAGAR, la Comisión Regional de Derechos Humanos, la Diócesis católica y las principales denominaciones religiosas.

Los más *pobres*, los *indios*, *guanacos* y *sucios* viven en la Montaña. En ella la pertenencia étnica continúa siendo sinónimo de discriminación racial, no sólo por parte de los mestizos, sino de los propios indígenas quienes dicen que entre más cerca estén de Tlapa menos montañeros son. Los conflictos interétnicos, comunales, territoriales y religiosos forman parte de la vida cotidiana de sus pobladores.

La heterogeneidad de la que hablamos se percibe no sólo en la diversidad de etnias que conviven en la región, sino también en los climas, suelos, y recursos con los que cuentan y su aprovechamiento por sus habitantes. En la Montaña baja el clima es caluroso, mientras que en la Montaña alta la temperatura es templada y hasta fría.

Sin embargo, los cultivos comerciales y de riego son cultivados por la población mestiza, mientras que para los campesinos indígenas gran parte de su producción es de autoconsumo. Al mismo tiempo, los cultivos que pueden vender se encuentran sujetos al intermediarismo. Por lo que para ellos algunas de las estrategias de las que se valen para vivir en condiciones menos desfavorables ha sido la migración, así como la siembra de *maíz bola*.<sup>4</sup>

Los campesinos de la Montaña forman parte del eslabón más vulnerable de la cadena del narcotráfico en nuestro país. En la Montaña existen lugares donde se procesa la droga y empieza a ser consumida por jóvenes de la región. La producción de *maíz bola* representa una alternativa de difícil elección, pero a veces la única frente a la pobreza y la falta de oportunidades. Constituye también la posibilidad de acceder a un nivel de vida mejor: Construir su casa de cemento, contar con bienes electrodomésticos; vestir y calzar con ropa mestiza e intentar dejar atrás la pobreza.

No hay comunidad en la montaña que no tenga conflicto con sus vecinos por cuestiones de territorio. Los conflictos de linderos son una realidad ancestral en la región. Primero por la administración que la Corona impuso, después por la burocracia institucionalizada de la revolución hecha poder. El hecho es que los acuerdos intracomunitarios

<sup>4</sup> Se denomina maíz bola a la siembra de la amapola, de la cual se aprovecha el capullo en forma de *bola* y se extrae la goma de opio, base para la elaboración de diferentes sustancias enervantes, entre ellas la cocaína. Según datos de la PGR de 1994, el estado de Guerrero ocupa el primer lugar en la producción de amapola.

son escasos. Estos problemas son de tal envergadura, que pueden llegar hasta el homicidio entre vecinos.

El crecimiento de la población, la superposición de planos entre comunidades, el deterioro y desgaste de la tierra son algunos elementos que explican la grave problemática agraria. Si con el Programa de certificación ejidal (PROCEDE), se buscó dar seguridad en la tenencia de la tierra; en la Montaña de Guerrero la existencia mayoritaria de tierras comunales, complejiza la situación agraria de la región.

En la montaña los problemas son el pan nuestro de cada día. La inseguridad, los asaltos en caminos; la militarización, las acusaciones y persecución por pertenecer a los grupos guerrilleros; la justicia por propia mano, la violencia e impunidad son males añejos ante los cuales la población necesita enfrentarse cotidianamente.

Esta realidad lacerante se intensifica en un círculo perverso donde la pobreza, exclusión, violencia, presión demográfica y el bajo nivel educativo inciden y se combinan provocando situaciones antagónicas y desiguales que se reproducen a nivel intergeneracional y regional. Así dentro del mismo estado conviven, a sólo unos cuantos kilómetros, el paraíso del complejo turístico Acapulco-Zihuatanejo y los municipios que se encuentran entre los primeros lugares de marginación y pobreza extrema.

A continuación presentaremos un mosaico diverso de pueblos principalmente nahuas, así como mixtecos y tlapanecos pertenecientes a la Montaña de Guerrero, donde los procesos de apropiación del territorio y de pertenencia religiosa aluden a respuestas distintas que cada comunidad adopta y que nos permite hablar de construcciones identitarias plurales.

### Tenango Tepexi<sup>5</sup>

En el pueblo de Tenango Tepexi se está elaborando el estatuto comunitario. Esta decisión fue tomada a la luz-sombra de un conflicto de tierra con el vecino Zacapexco en 1994. Zacapexco pertenecía como anexo a Tenango hasta hace 20 años, ahora se ha independizado y cuenta con delegación municipal, sin embargo, la asamblea de Tenango

<sup>5</sup> Comunidad Nahua perteneciente al municipio de Tlapa.

se niega a que aquellos cuenten con planos y posesión formal de la tierra, aunque de hecho trabajan las parcelas a su beneficio.

Tenango quiere que Zacapexco siga cooperando para la fiesta religiosa y además preste servicio a la comunidad, aunque haya logrado su independencia política. Si no prestan servicio quieren impedirles el trabajo en su parcela.

En este complejo proceso, se entretujan las reglas internas de cooperación y servicio al centro como parte de la identidad comunal, es decir al territorio compartido por la colectividad que incluye el referente simbólico, agrario y religioso como un todo integrado, y, por otro lado, el conflicto en el ámbito agrario o sólo en la disputa por la tierra, entendida como acceso a una parcela necesaria para la producción de alimentos.

En esta comunidad, el sistema de cargos regula los mecanismos de organización interna. Se debe formar parte de este sistema de jerarquías que van del topil al Comisario Municipal. Otros cargos son el presidente de la junta de la Iglesia católica, el mayordomo y el Consejo de ancianos. Aunque existe una diferenciación entre los cargos políticos, agrarios y los religiosos, el asumir estos últimos forma parte del proceso en su conjunto.

En el estatuto comunitario promovido por la Procuraduría Agraria, se formalizará por escrito este sistema de usos y costumbres propios de la comunidad de Tenango, en este se establecerá:

Quando empieza el cargo y cuando termina. Cómo se siembra, cuál es la función de los topiles. Tienes que ser cabo, policía, comandante. Tienes que ser regidor; fiscal, presidente de la iglesia y comisario, hay que pasar por todo. Aparte la mayordomía. Los principales descansan un año y luego el otro, pero hay que pasar por todo, y entre medio de esos tienes que ser mayordomo. Y si te llegó el nombramiento, tienes que ser mayordomo, porque una cosa son los cargos del ayuntamiento y otros los de la Iglesia, aparte los cargos del Comité de padres de familia, esos no se cuentan. A veces eres topil de la comisaría y representante de padres de familia al mismo tiempo.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Entrevista realizada al Comisariado de bienes comunales de Tenango Tepexi el 20 de mayo de 1997.



En efecto, aunque existe una diferencia entre los cargos civiles y religiosos, esto no impide el que Tenango, por medio de la elaboración de su estatuto comunitario, pretenda que Zacapexco no sólo colabore en obras de carácter comunitario, sino también en la fiesta católica: ¿Hasta dónde encontramos las fronteras político-religiosas dentro del sistema de cargos, hasta dónde los derechos agrarios sobre el territorio en función de estas obligaciones religiosas?

Algunos estudiosos sobre el sistema de cargos, lo han caracterizado como un complejo portador de la identidad de una comunidad. Este sistema constituye la expresión simbólica y comprimida del cosmos, la definición y los canales de comunicación entre los elementos del mundo y un sistema que da las pautas éticas por las cuales se rige una comunidad.

Una de las características de la comunidad indígena es la tenencia comunal de la tierra, y la redistribución de esta tierra, el acceso a la misma o la negación del acceso a ella se regula a través de la asamblea donde se refleja otra vez la autoridad de los miembros a la luz de su servicio en el sistema de cargos.<sup>7</sup>

Como parte del sistema de cargos, la tradición oral es una característica inherente al proceso, no existen reglas escritas. La memoria del Consejo de ancianos es importante para dirimir los conflictos, por ello, resulta valioso considerar el estatuto comunal como construcción propia de sus habitantes y el cambio de la tradición oral a lo escrito.

Así, la elaboración del estatuto comunitario permitiría, eventualmente, no sólo contar con reglas que rigen las normas de la comunidad, sino, al transferirlas por escrito y ser reconocidas por autoridades extracomunitarias (nos referimos aquí a la Procuraduría Agraria) lograr que sean acatadas por Zacapexco. Dicho estatuto definiría los derechos y obligaciones de la comunidad, y permitiría reglamentar sobre el acceso y distribución de los recursos escasos o en pugna como la tierra.

Sin embargo, la necesidad de diferenciar las actividades religiosas como las fiestas y los cargos referidos a la Iglesia católica, como ser presidente de la Junta de la Iglesia católica o *Fiscal*, de los procesos de certificación agraria a cargo de la Procuraduría Agraria de Tlapa son explicados por el visitador:

<sup>7</sup> Leif Korsbaek. *El Sistema de cargos y el Derecho Consuetudinario*, off set.

Si la comunidad dice que no cooperan para la fiesta se les quita la parcela, no se puede por que eso está prohibido que por cuestiones de religión se les quite la parcela. Entonces hay que hacerles entender que eso no puede ser así. Es muy difícil, requiere de mucho tiempo y conocer a la comunidad. Los de Tenango están muy interesados en realizar su estatuto comunitario, cooperan, pero yo creo que es porque así tienen con qué avalarse legalmente para sacar a los de Zacapexco que tienen tierras que les pertenecen a Tenango. Aunque éstos desde hace mucho tiempo están separados, tienen su propia fiesta y sus autoridades aunque sus tierras pertenecen a Tenango.<sup>8</sup>

Adicionalmente, la regulación política del territorio que constituye una dimensión mayor a lo que nombramos tierra, es ejercida por los pueblos *cabecera* o *centros políticos* de una subregión étnica. Tenango, Tepexi antiguamente fue una cabecera municipal importante. Zacapexco constituía un anexo subordinado a esta cabecera. La participación de este último en la elaboración del estatuto comunitario no es siquiera contemplada por Tenango. La decisión es asumida por la cabecera que funge como la *madre* de los poblados pequeños o menores que se encuentran sujetos a ella.

En el territorio indio es la "cabecera" el centro que ejerce una primacía sobre el territorio. (...) Ello significa entonces que es en la cabecera donde residen las funciones políticas, administrativas y judiciales de todo el territorio. (...) Junto con estas funciones la cabecera tiene el importante papel de la conservación de la memoria histórica del territorio, pues en las casas de comunidad es donde se conservan los documentos relativos a la posesión de tierras, la elección de autoridades y las decisiones políticas, administrativas y judiciales. (...) La supremacía del territorio encuentra su justificación por el hecho de que en el ejercicio de sus funciones beneficia a todo el territorio...<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Entrevista con el visitador agrario de la Micro región 1 de Tlapa y Alcozauca. Lamberto el día 28 de febrero de 1997.

<sup>9</sup> M. Carmagnani. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, FCE, México, 1993, p. 208 y 209. 263 pp.



## Aquilpa<sup>10</sup>

La existencia de un pensamiento jerárquico entre los Nahuas de la Montaña de Guerrero, se traduce tanto en su sistema de cargos, como en el pensamiento mítico que ordena el territorio y el panteón divino o sagrado de sus dioses. Panteón tanto nahua como cristiano, al cual se han integrado divinidades de este último referente religioso.

El pedidor de lluvia de la comunidad de Aquilpa en su narración sobre el mito fundacional, explica la analogía que encuentra entre los cerros o montañas sagradas donde van a pedir lluvia, con aquellos volcanes cuya importancia es mayor. Estos cerros pequeños se comparan con las autoridades del pueblo, mientras que los volcanes son comparados con las autoridades centrales, esto es con el gobierno federal o central.

... Y de la noche dios creó la tierra. Pensó en hacer el agua que regara las tierras para que los hombres de la tierra tuvieran que comer. Entonces también hizo a los cerros principales que son 24 y se asemejan a las autoridades principales, las que habitan en el centro, pero también hizo los cerros chiquitos que son como las autoridades de los pueblos.<sup>11</sup>

Al mismo tiempo, el solicitar lluvia a divinidades intermedias como el caso de los ídolos, la serpiente, ángeles, santos y vírgenes sustenta la idea de que Dios, en el sentido monoteísta, no debe ser buscado de manera directa, para ello existen las divinidades intermedias que escucharán las peticiones de los hombres de la tierra.

Este pensamiento jerárquico complejo, no sólo puede aludir a los procesos de legitimación del sistema político interno de una comunidad y de la nación en función de un poder sagrado que le confiere dicho sustento, tal como lo apuntó en su momento Carmagnani al señalar:

Justamente porque el cabildo y los cargos son una concesión divina, ellos suponen – por reflejo – una dimensión sagrada. Tratar de destruir el orden jerárquico de nivel político sería una lucha

<sup>10</sup> Comunidad nahua perteneciente al municipio de Tlapa.

<sup>11</sup> Entrevista con el Sr. Antonio Miguel Valle, pedidor de lluvia de la comunidad de Aquilpa, Tlapa. El día 4 de febrero de 1998.

vana contra el poder divino. Poder divino y poder político aparecen así, una vez más, como un todo integrado: el poder político indio se explica por el poder divino y es este último el que tiene el dominio absoluto.<sup>12</sup>

Sin embargo, esta jerarquía cívico-religiosa ha vivido procesos seculares, por lo que quienes ocupan los cargos importantes no son reconocidos necesariamente como descendientes de lo sagrado. Así, este sistema de cargos comienza a aparecer desnudo del simbolismo en su contenido original, cuestión que se manifiesta en la poca disposición de los jóvenes en participar en algún cargo, amén de que significa dedicación sin remuneración para quien lo asuma.

La elección del comisario municipal, en muchas ocasiones suele recaer en los profesores de la comunidad. El estudiar dentro de un sistema educativo nacional laico, que subraya su vocación no religiosa, incide en los cambios de concepción de quienes asumirán un cargo político en su comunidad. En Aquilpa, la decisión final para realizar la ceremonia de petición de lluvia es asumida por el Comisario, cuya formación como profesor, sin embargo, incide en la negativa a realizar dicho ritual.

En efecto, el respeto de un orden jerárquico en esta comunidad se ve acompañado por el cuestionamiento a ciertos actos culturales por parte del Comisario municipal. Aunque el pedidor de lluvia impulse la posibilidad de llevarlo a cabo, su decisión no es definitiva.

En Tlacoapa, comunidad tlapaneca de la región, los *principales*, quienes han cumplido con todos los cargos dentro de la comunidad, eran los que decidían sobre el candidato idóneo para asumir el cargo de comisario, sin embargo, ahora se organizan en función de los partidos políticos y no ya de los *principales*. Para ser comisario, se requiere de cualquier forma, haber prestado servicio en la comunidad y responsabilizarse de todas las dependencias incluyendo el templo católico.

En El Tejocote, el cuestionamiento que hacen los jóvenes a las formas de elección en su comunidad, plantea procesos de cambio sugerentes. Aquí, el Comisario es nombrado por los *principales* o

<sup>12</sup> M. Carmagnani. *op. cit.*, p. 205.

ancianos de la comunidad junto con las autoridades civiles salientes, sin embargo, no siempre nombran a la persona indicada, aquella que esté capacitada para dirigir a su pueblo:

... en muchas ocasiones ha habido equivocación, ponen a una gente que no cuenta con la capacidad de dirigir a su pueblo, entonces ha habido un poco de problema en ese sentido. A nosotros los jóvenes ni nos dicen, ni sabemos en qué día ocurre. Después te dan la respuesta, que tal persona va a ser y tu les preguntas ¿Cuándo fue la asamblea? y te dicen: Tu eres un niño, todavía no puedes preguntar. Pero si tiene uno el derecho de participar y dar la opinión, pero mucha gente no nos involucran en eso.<sup>13</sup>

Por ello, es preciso atender los procesos de discontinuidad-continuidad manifiestos en la experiencia religiosa de los pueblos indios, producto de las transformaciones que como tales experimentan en su caminar cotidiano.

El cuestionamiento que las Iglesias protestantes hacen con respecto al requerimiento de continuar con la cooperación para las fiestas y la participación de la mayordomía, así como la posibilidad de participar como integrantes de los cargos de carácter político como el caso del comisario y el comisariado de bienes comunales. Esta situación viene a redefinir el escenario de estos pueblos, ya que integran elementos seculares al señalar que los cargos cívico-políticos deben desligarse de los religiosos cuando no toda la población participa de un mismo credo o religión.

### Chiepetepec

En Chiepetepec, comunidad nahua perteneciente a Tlapa, la existencia de algunas familias de la Iglesia bautista que forman parte a su vez de la Convención Bautista de Guerrero, les ha generado problemas con el resto de la comunidad. La asamblea comunitaria decidió despojar de sus

<sup>13</sup> Entrevista a Tomás Santiago Santiago, el día 19 de julio de 1994 en la ciudad de Tlapa, Guerrero, joven de la comunidad de El Tejocote y promotor de derechos humanos.

tierras a quienes profesaban otra religión, bajo el argumento de la falta de cooperación para la fiesta católica. El visitador de la Procuraduría agraria habló con el comisariado de bienes comunales para decirle que no puede despojarles de su tierra por ese motivo.

Hacia principios de la década de los ochenta, fue cuando algunos integrantes de Chiepetepec, convencidos de la oferta religiosa de la Iglesia Bautista mexicana instalada en Tlapa, decidieron cambiar de religión.

Esta decisión fue difícil, ya que tuvieron que enfrentarse al resto de la comunidad para defender su creencia. Un pastor procedente de Acapulco fue quien conjuntamente a las familias convertidas, se enfrentó al resto de la comunidad. Así lo relata la Sra. Antonina:

Vino un pastor de Acapulco, se llama Moisés Benítez Cabrera. Vino, predicaba aquí y cuando hubo un problema grande, vino aquí, no tuvo miedo, estaba como mi hijo, así estaba. joven el pastor. Pero de veras tiene fuerza. Se juntaron todo el pueblo con machetazos, con garrotazos, que te van a matar y fueron como 10 hombres de los hermanos de aquí. Dice este predicador: No nos vamos a ir, yo no tengo miedo, estamos en las manos del Señor. Hicieron oraciones y nosotros también oramos. Dios, gente, bastante pueblo y se juntaron todos allá en el centro. Es listo el hermano, tiene cámara de aquí y les estaba sacando fotos.<sup>14</sup>

La demostración de fe por parte del pastor proveniente de Acapulco ha convencido con mayor fuerza a los bautistas de su creencia, mientras que la población católica ahora convive con ellos respetando sus convicciones. Uno de los hijos de la señora Antonina es predicador de esta Iglesia bautista en su comunidad.

Si inicialmente no querían cooperar con el pueblo para dar servicios, la presión de la comunidad y el querer despojarlos de su tierra por pertenecer a otra religión, los ha convencido de la necesidad de cooperar. Es en la fiesta católica en la que ya de plano no cooperan.

El matrimonio entre bautistas varones y mujeres católicas se ha

<sup>14</sup> Entrevista realizada a evangélicos Bautistas. Sra. Antonina Martínez y Miguel Tapia de Chiepetepec, Tlapa, el día 2 de noviembre de 1996.

celebrado en esta comunidad. Sin embargo, aún cuando la Biblia estipula que el hombre es la cabeza de la familia, son las mujeres las que se llevan al marido a la creencia católica. En la fiesta, la celebración con alcohol, característica de los pueblos indios, es cuestionada por los bautistas quienes sólo celebran con refresco y comida.

## Axoxuca

Axoxuca, pueblo cercano a Tlapa, el cambio de autoridades civiles se encuentra permeado por el simbolismo católico. En una asamblea preparada ex profeso para este acto, al comisario entrante se le entregan los bienes, las iglesias, las escuelas y las pertenencias del Patrón San Miguel como son: esclavas, cadenas y ropa que va recibiendo durante el año, al mismo tiempo los *principales* le organizan una cena.

Los procesos reconstitutivos de las identidades, han sido materia de estudio para la antropología desde el análisis de la penetración del catolicismo en las comunidades indígenas durante el periodo colonial. Actualmente, en el ritual de petición de lluvia, la comunidad va en peregrinaje con el santo patrón a cada cerro. De regreso realizan una peregrinación y misa en la Iglesia. A partir del 1º de agosto empiezan las misas, las cuales terminan hasta después de la fiesta de San Miguel, el santo patrón del lugar. El sacerdote acude y oficia dos misas diarias.

La existencia de evangélicos y testigos de Jehová en la comunidad, si bien inicialmente causó conflictos, ahora a los integrantes de estas iglesias no se les obliga a cooperar para la fiesta católica, sólo para actividades de carácter público.

No, aquí hay reglamentos federales que los amparan, no los forzamos con lo de las fiestas, pero sí en los servicios públicos, allí si cooperan. Pero se querían desafanar de todo eso y aquí es independiente, la pavimentación de la calle, el agua, se tiene que pagar y aquí es diferente hay que meter la mano de obra.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Entrevista a Nahum Aguilar Navarrete, Comisario Municipal de Axoxuca, el día 22 de julio de 1997.

Inclusive, ahora uno de los *principales* del pueblo es evangélico, ya que él fungió como comisario, por lo que todo aquel que haya cumplido con este cargo pasa a ocupar su lugar como *principal*.

La pertenencia a una Iglesia no católica en estas comunidades nos permite sustentar la idea de que el *núcleo duro* que forma parte de la herencia mesoamericana, logra construir procesos reconstitutivos de las identidades indias. Se puede formar parte de una Iglesia evangélica y, al mismo tiempo, fungir como *principal*.

Más aún, la cooperación que forma parte de los usos y costumbres de las comunidades indígenas, se extiende hacia las Iglesias evangélicas. El pastor oriundo de Axoxuca, solicita cooperación tanto económica como en trabajo para la construcción del templo, así como para el mantenimiento. La tesis que sostiene que los procesos de conversión religiosa se explican en parte por la vocación altruista de las Iglesias protestantes históricas, quienes mediante apoyo económico ayudan a sus potenciales feligresías, se ve cuestionada con estas acciones.

## Ahuatepec<sup>16</sup>

La complejidad en la construcción y percepción de los actores en torno de la identidad territorial que se vive en Ahuatepec, se expresa en los múltiples niveles de incidencia que se dirimen en el entramado comunitario, donde en el ámbito religioso existe un conflicto que se mezcla con la disputa agraria por tierras de mejor calidad.

El vínculo territorial tangible expresado dentro de las sociedades agrarias se expresa por el trabajo en la parcela, la cual se asigna de acuerdo a las reglas internas de la comunidad, sustentadas en las instancias reconocidas que pueden ser el Comisariado de Bienes Comunales, y/o de Bienes Ejidales, según corresponda la acción agraria.

En el caso de Ahuatepec, cuenta con resolución presidencial desde 1936, como tenencia comunal, en una pequeña superficie de 528 hectáreas. Como parte de un asentamiento nahua en crecimiento, Ahuatepec solicita una ampliación de sus tierras en los años cincuenta

<sup>16</sup> Comunidad nahua perteneciente al municipio de Tlapa de Comonfort.

y recibe no una ampliación, sino una dotación de 684 hectáreas. Para el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, estas nuevas tierras estaban bajo la tenencia ejidal. Esto podría ser legalmente atendido cambiando de régimen, de comunal a ejidal y ejercer el control en toda la extensión de 1,212 hectáreas.

Sin embargo, el Comisariado de Bienes Comunales trata de ejercer su autoridad sobre la entidad agraria completa y la respectiva adjudicación de las parcelas a los integrantes de la comunidad. Se trata de que prevalezca la unidad agrario territorial como uno de los factores identitarios evidentes, sustentados en la tenencia comunal, propia de los pueblos indios y la resistencia a cambiar su adscripción, como núcleo ejidal.

En este contexto, la disputa se centra en las mejores condiciones de las nuevas tierras recibidas como dotación, su ubicación cercana al río posibilitaba una mayor productividad, más de dos cosechas, a diferencia de las parcelas de temporal.

El peso que en determinada coyuntura los grupos en pugna perciben como elemento de conflicto, bien sea el religioso, agrario o ambos, representa la difícil ponderación o valoración de los posibles arreglos a los cuales puede llegar la comunidad para dirimir los conflictos y sancionar lo que la comunidad considera como una falta grave.

En medio de esta situación, se presentaron dos acontecimientos de corte religioso que acrecentaron el problema. Por un lado, la llegada de pastores provenientes de Ciudad Nezahualcóyotl, estado de México; ellos hicieron labor de convencimiento para que algunos se convirtieran de religión a la denominada *Iglesia de Dios de la Profecía*, entre quienes encontramos singularmente al pedidor de lluvia el Sr. Antonio Morales, personaje que representa un prestigio para la comunidad nahua de la región, dada la escasez de pedidores.

El conferir a un integrante de la comunidad el poder para cumplir el cargo de mediador y eventualmente pedir lluvia, buenas cosechas, constituye un lugar de privilegio pero al mismo tiempo de sacrificios y entrega para que la divinidad acceda a otorgar el bien por él solicitado.

El pedidor de lluvia entonces ha sido depositario de un poder espiritual, los dioses lo han elegido para representar a su comunidad, ésta a su vez le exige cumpla con los requerimientos que el cargo implica, porque también tiene el poder de atajar la lluvia si realiza la ceremonia invertida en contra del pueblo. Así, llegar a ocupar este lugar no es un

cargo en donde la asamblea del pueblo toma la decisión, el proceso viene de arriba, del poderoso.

Las atribuciones con las que cuenta el pedidor son muchas y se encuentran en el plano mítico-religioso, en ese sentido al pedidor se le atribuyen influencias negativas en contra del pueblo en donde la decisión que él asume al cambiar de religión es central. La falta de lluvia es el resultado de dicha conversión. Se enardecen los ánimos y un grupo ofendido decide *colgarlo*, él no murió aunque si se lastimó severamente al caer del árbol donde fue sometido.

En esta evaluación, los grupos en disputa no asumen su participación y su responsabilidad como causantes de los conflictos al interior de la comunidad, por ello, tratan de desviar y enfocar de manera diferente el problema. Para unos, la adscripción católica<sup>17</sup> como referente primordial y núcleo duro parecería ser uno de los elementos máximos de cohesión, que no debían ser trastocados; ocultando así la disputa por la posesión de parcelas con posibilidad de riego. Mientras que para quienes tienen otra religión, lo principal, es la disputa por las tierras de mejor calidad y no la adscripción religiosa.

El antecedente de la separación es el conflicto porque no llueve y la ceremonia que preside el rezadero no funciona, posteriormente deciden unirse y defender las tierras que les invadían algunas gentes de Tlapa, pero esto señala la separación formal pues unos ya no regresan, dejando sus casas y familia por las mejores tierras de riego.

Al siguiente año en 1978, la comunidad separada de Ahuatepec ejido, decide condenar dicha separación y castigar con la expulsión a los evangélicos, los sacan de sus casas y los intentan linchar, esto marca el clímax de violencia que se ve expresado en la pugna por las tierras y el conflicto religioso. Finalmente y con la intervención de las autoridades recapacitan y acuerdan un convenio de separación formal de las tierras y el desprendimiento legal para dar origen a Ahuatepec pueblo y Ahuatepec ejido.

La dinámica actual entre estas comunidades ha pasado a una nueva fase donde los integrantes de la religión evangélica han sido aceptados

<sup>17</sup> El asumir las ceremonias ligadas al ciclo agrícola y heredadas por los antepasados mesoamericanos como católicas, nos permite entender los procesos de apropiación de referentes religiosos distintos, aunque no es preciso reivindicarlas como parte del catolicismo. Así, la identidad defendida contra los evangélicos es la católica, dentro de la cual se encuentra inserta la tradición religiosa mesoamericana.

e incluso forman parte del sistema de cargos políticos de la comunidad y participan en la fiesta católica conviviendo entre ambas religiones. Al mismo tiempo, ahora las comunidades antes separadas se han reconciliado al convivir en la fiesta principal de Ahuatepec pueblo, a pesar de que Ahuatepec ejido cuenta ya con una fiesta patronal propia, en la que se venera a San José, a instancias de la sugerencia que les hace el sacerdote.

En este pueblo, el matrimonio celebrado entre evangélicos y católicos ha dado como resultado uniones sólo de carácter laico y civil, ante la negativa de los padres por acceder a la realización de la ceremonia religiosa.

Así, los hijos reflexionan sobre sus propias creencias y llegan a la idea de que sus hijos deberán decidir en un futuro que religión adoptar. Esto nos coloca ante una eventual secularización de la primera generación nacida de matrimonios laicos que pueden optar por no continuar con la religión de sus padres y abuelos o eventualmente reconstituir su religiosidad a partir de la experiencia de sus antepasados más próximos.

### Alcozauca<sup>18</sup>

El territorio como portador de identidad sufre procesos de cambio sugerentes. En Alcozauca, cabecera municipal gobernada por la oposición desde 1979 en la región mixteca, presenta una intensa movilidad entre sus habitantes, lo cual ha provocado cambios en la tenencia de la tierra y en los poseedores de las mismas.

Los habitantes originarios de Alcozauca han migrado de manera permanente hacia Acapulco y la Ciudad de México. Mientras tanto, habitantes de otras comunidades mixtecas e incluso municipios de la región como el caso de Metlatónoc, se han trasladado a vivir a la cabecera de Alcozauca en calidad de avecindados; por lo que, al cumplir por lo menos con cinco años de residencia fija en la localidad y haber cooperado con servicios y fiestas patronales, se les otorga una parcela para sembrar.

<sup>18</sup> Alcozauca es un municipio mixteco perteneciente a la Montaña de Guerrero.

Somos como 260, 270 comuneros, pero esos comuneros no son de aquí, vienen de diferentes comunidades. Pedimos requisitos para ser comuneros, ahorita necesitamos más requisitos, constancia de identificación, de radicación. No se trata de dar nomás el terreno por darlo. Les pedimos 5 años de radicación y servicio a la comunidad.<sup>19</sup>

El propio regidor del municipio, aunque nació en Alcozauca, sus padres son originarios de Metlatónoc, por lo que las migraciones internas en esta región reconfiguran los espacios, aunque guardando la identidad étnica como mixtecos.

Sin embargo, en la cabecera municipal, se observa una recomposición pues gran parte de la población ha dejado de hablar la lengua e incluso su fiesta central que se festeja el primer viernes de cuaresma con tres mayordomos que se encargan de su organización. Ya no realizan la petición de lluvia, ritual que es delegado a los pueblos de los alrededores.

Los viejos sabemos mucho. Los pueblos indígenas llaman a los *principales* y les toman opinión, Aquí ya no tenemos *principales*. Ya aquí no se habla, en los pueblos sí, en los alrededores sí se habla, menos aquí. Nosotros no somos mixtecos, aunque vivimos aquí. Aquí hay mucha gente que sigue con sus tradiciones, pero aquí ya no, en la cabecera no.<sup>20</sup>

La transición que se observa en la cabecera municipal, se manifiesta también en la pérdida del cultivo en las parcelas, pues la producción ya no es redituable, el deterioro de su entorno natural provoca que resulte más barato comprar el maíz, que sembrarlo por ello:

Los campesinos, que trabajan la tierra y son dueños y poseedores naturales de ella, tendieron a ser exiliados de su territorio. Si ya no tenían una función reproductiva que cumplir, su vínculo natural

<sup>19</sup> Entrevista con el regidor agrario de Alcozauca: Anselmo Vivar, el día 19 de mayo de 1997.

<sup>20</sup> Entrevista con el presidente del Comité Agrario en Alcozauca, Cabecera. Eustaquio Vargas, el día 15 de mayo de 1997.

con la tierra perdía todo sentido. Despojados de su razón de ser y de existir, los campesinos ingresaron en el telón de fondo de la escena, como sectores del pasado a los que había que contener socialmente mientras avanzaba su inevitable proceso de degradación.<sup>21</sup>

La fuerte oleada de migración reconfigura el vínculo con la tierra, pues la salida de sus integrantes, permite la asignación de las parcelas a los avecindados, quienes valoran la importancia de continuar sembrando las parcelas comunales, consideradas como rezago comunal al carecer de documentación reconocida; pero que permite mantener la continuidad agrario territorial.

Este proceso de reconfiguración interna del territorio, nos sugiere por un lado, que Alcozauca es un lugar con tendencias de expulsión migratoria y, al mismo tiempo ofrece a las poblaciones más pobres de la región, como el caso del vecino Metlatónoc, la posibilidad de acceder a la tierra. Esto es, nos encontramos frente a una localidad de expulsión-atracción, con procesos de migración interna hacia la cabecera.

Lo anterior se explica debido a que Metlatónoc y Alcozauca presentan altos grados de marginalidad. El primero ocupa el segundo sitio a nivel nacional, mientras que el Alcozauca está dentro de los primeros diez municipios a nivel estatal. Sin embargo, la cabecera municipal representa una atractiva zona comercial y de servicios, cuya situación es menos lacerante que en el resto de las comunidades pertenecientes a ella.

Además de que en términos políticos, desde 1979, la labor del entonces Partido Comunista y de los maestros rurales agrupados alrededor de su líder Othón Salazar, ganaron las elecciones municipales. A partir de entonces, ha ganado la izquierda, agrupada primero en torno del partido Comunista y luego bajo la égida del PSUM, hasta desembocar hoy en el PRD.

<sup>21</sup> Rubio, Blanca, "Los campesinos latinoamericanos frente al nuevo milenio" en *Revista Comercio Exterior*, vol. 50, núm 3, marzo de 2000, p. 270.

## Copanatoyac

La delimitación territorial compartida adquiere dimensiones complejas cuando hay una relación interétnica como es el caso del municipio de Copanatoyac, en donde los nahuas y mixtecos habitan el municipio y cuyos conflictos se ven acrecentados en la cabecera municipal.

Los problemas históricos de sujeción de un pueblo sobre otro están presentes en la memoria colectiva de los habitantes de este municipio. Estas diferencias, forman parte del difícil proceso de convivencia y disputa por los espacios territoriales que históricamente se han ido modificando.

En el municipio de Copanatoyac, existen 35 localidades, donde el porcentaje entre mixtecos y nahuas es equilibrado, con una ligera tendencia mayor para los mixtecos. Sin embargo, los nahuas han tenido el control político de la cabecera, corazón político del municipio de Copanatoyac, que concentra aproximadamente al 15% de la población.

La relación entre el control político ejercido por los nahuas frente a una mayor población mixteca, ha permitido que esto se convierta también en un factor de disputa por el control de la cabecera municipal de Copanatoyac. En las elecciones municipales de 1997, el problema dentro de Partido Revolucionario Institucional que tradicionalmente ganaba las elecciones, se vio aderezado por el factor étnico. Ahora la identidad étnica se enarboló como elemento determinante, pues los nahuas de la cabecera, no permitirían que se lanzara como presidente municipal a un mixteco, cuando tradicionalmente se postulaba un nahua.

La selección de los posibles candidatos a la presidencia municipal fue complicada pues el PRI, consideró que era importante postular a un líder regional, aunque éste se acercara más a las ideas del PRD y participara en el Consejo Guerrerense 500 años de resistencia indígena.

La postulación de un mixteco y además, ex-perredista inconformó a los nahuas, quienes decidieron de manera inusitada postular a un nahua, pero por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), puesto que el PRI local no escuchó sus demandas étnicas y postuló a un mixteco. Por ello, la respuesta fue la salida de las filas priistas y su incorporación al partido de oposición: el PRD.

La inconformidad al conocer el triunfo del PRI, se expresó de manera evidente en la cabecera que no toleraba a un mixteco gobernándolos y esto fue un conflicto permanente a lo largo de su gestión:



Nosotros no lo queríamos, votamos por el PRD porque no lo queríamos. Pero antes éramos priistas, pero ahora no votamos por el PRI, se enojaron porque no lo querían en el pueblo por ser *mixteco y medio malo*. Cuando se emborracha anda con machete en la mano, aquí en la cabecera ganó el PRD, sacó 495 votos y 280 el PRI, ganamos aquí pero de todos modos sus paisanos son cantidad y llegaron a 2300 en votación y quedamos abajo.<sup>22</sup>

Este conflicto étnico se ve expresado en los procesos étnico-territoriales del municipio, así en lo que respecta a la situación de la tenencia de la tierra, encontramos que existen siete comunidades, de las cuales cinco son nahuas y sólo dos mixtecas: Ocuapa y Potoichan, y un sólo ejido nahua, que es Cuautololo. Sin embargo, cuando analizamos la superficie,<sup>23</sup> encontramos que las cinco comunidades nahuas tienen 10,521 hectáreas frente a 13,050 hectáreas correspondientes a la comunidad mixteca de Ocuapa.

En términos no sólo de cantidad poblacional, sino también de extensión territorial, los mixtecos llevan la delantera, pues si bien son cinco las comunidades nahuas, su extensión es menor, comparada con la extensión de la comunidad de Ocuapa donde se concentran gran cantidad de mixtecos. Quienes mantienen sus tradiciones agrarias, una de ellas es la ceremonia de petición de lluvias y agradecimiento por las cosechas.

La introducción de otros credos religiosos, no ha sido fácil ya que la comunidad responde de manera violenta, existían los testigos de Jehová a principios de la década de los años noventa pero fueron presionados para abandonar el pueblo. Por ello, sólo existe una Iglesia Pentecostés que cuenta con alrededor de 10 familias que desde hace seis años mantienen su culto y han reconstituido, desde su nueva creencia, la ceremonia de petición de lluvias.

Para los integrantes de la Iglesia Pentecostés, es importante continuar con esta ceremonia desde su propio culto, así lo explican:

No salimos pero si lo hacemos en la Iglesia cada año el día 1° de

<sup>22</sup> Entrevista al comisariado de Bienes Comunales de Copanatoyac, abril de 1997.

<sup>23</sup> Procuraduría Agraria, Documentación de núcleos agrarios, restituciones y confirmaciones, 1995.

mayo, hacemos un culto solemne pidiendo las lluvias que Dios da ya sea temprana o tardía, pero que no nos deje sin lluvia, porque es lamentable que el señor Dios nos deje sin lluvia todo el año porque el agua es la vida y por eso lo seguimos haciendo pero de diferente manera.<sup>24</sup>

Continuar solicitando lluvia como parte del ciclo agrícola de los pueblos es importante, nos habla en efecto de formas reconstitutivas de las identidades étnico-religiosas. Al mismo tiempo realizan el culto de agradecimiento por las cosechas, que en algunos lugares ya no es tan importante.

También damos gracias a Dios por las cosechas que nos ha dado, lo hacemos de otra forma. Nosotros a fondo lo que es el catolicismo no, lo hacemos por que la Biblia nos habla de los antepasados de que cuando Moisés, desde un principio a ellos Dios les dio órdenes de que después de cada cosecha le dieran gracias, desde ahí tomamos bases para hacerlo, así como lo han hecho aquí.<sup>25</sup>

La afirmación de la identidad desde las perspectivas agraria, étnica y religiosa, nos permite señalar por una parte, la necesidad de estas iglesias de continuar con ceremonias ligadas al ciclo agrícola, como son los rituales de petición de lluvia y el agradecimiento por las cosechas. Al mismo tiempo, confirmamos la recuperación del sentido mágico-religioso inherente a los actos culturales de los pueblos indígenas, que ahora son trasladados en el seno de un referente religioso distinto.

Sin embargo en Copanatoyac la situación se torna aún más delicada, si se toma en cuenta el alto grado de descomposición social originado por la penetración del cultivo de enervantes en esta parte de la Montaña, aquí la violencia está a flor de piel, el uso de las armas y los conflictos armados son el pan de cada día.

La violencia en Copanatoyac, radica en los grupos del narcotráfico que se penetran en las comunidades más alejadas e introducen de

<sup>24</sup> Entrevista al pastor Pentecostés Domingo Espinoza Pérez, enero de 1998, Copanatoyac.

<sup>25</sup> *Ibidem*.



manera violenta el cultivo de enervantes en particular de la amapola, a nivel de la comunidad completa, para evitar delaciones y asegurar su producción. Lo que ha propiciado el ingreso de una gran cantidad de armas para cuidar los sembradíos, enfrentando así a las comunidades, situación que incide en el incremento de los conflictos interétnicos.

## Reflexiones Finales

Algunas de las interrogantes que se plantean en este trabajo corresponden a las formas de reconstitución de las identidades nahuas, mixtecas y tlapanecas en razón de su pertenencia territorial y religiosa; y las articulaciones con la actividad agraria, el pensamiento mítico, los rituales de petición de lluvia y agradecimiento por las cosechas, el sistema de cargos y la pertenencia política partidista.

¿El territorio comprendido como vínculo con los antepasados y generador del sustento cotidiano, define las identidades étnicas de estos pueblos?, ¿Hasta que nivel existe contradicción entre el territorio como espacio estructurado y la valoración de los grupos humanos que la habitan?, en este mismo sentido: ¿Cuál es el vínculo entre la parcela agraria y la pertenencia a la comunidad nahua, mixteca o tlapaneca?

¿La pertenencia religiosa como continuidad con la realización de rituales y fiestas patronales católicas, explica el ser indígena en la Montaña de Guerrero?, ¿Cuáles son los procesos de conversión religiosa que inciden en la secularización del sistema de cargos?, ¿Este sistema jerárquico político-religioso continúa siendo un todo integrador de los pueblos indios?, ¿El comisario es un representante del poder divino o es cuestionado con argumentos extrarreligiosos o laicos?

La identidad étnica en la Montaña de Guerrero encuentra su correspondencia con un territorio y región habitados, simboliza el espacio sagrado elegido por los dioses para el asentamiento de los antepasados y los contemporáneos que conviven ahí. Significa también el sentido mítico fundacional del pueblo o pueblos que ahí habitan, así como su actualización por medio del acto cultural común a la mayoría de los pueblos indios de la región.

Los límites del territorio apropiado por una comunidad confieren al mismo tiempo una identidad con respecto a quienes viven fuera de estos límites. Marion Oettinger, quien estudió a los Tlapanecos de la comunidad

y cabecera municipal de Tlacoapa, señala que para dar cuenta con claridad de los límites de la comunidad, habrá que poner atención en los sentimientos de comunidad y de homogeneidad cultural internos. Así, el trabajo agrícola es una forma de vida que les confiere pertenencia al mismo grupo en su calidad de vecinos, aunque no siempre los límites geográficos coinciden con la identidad grupal.

El territorio como parte de un espacio valorizado instrumental y culturalmente,

sólo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras: como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos y de recursos económicos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, como "belleza natural", como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socio-terrenal, etcétera.<sup>26</sup>

La construcción de la jerarquía cívico-religiosa, de la que hemos hablado, encuentra sus orígenes en la creencia mesoamericana de la existencia de un Dios patrono del cual eventualmente descendían los sacerdotes-gobernantes, quienes se situaban en la parte más alta de la pirámide de organización político-religiosa. La autoridad encuentra efectivamente su sustento y legitimidad en este vínculo estrecho con los dioses, él es el intermediario entre lo sagrado y los hombres.

En las comunidades que hemos referido en este artículo, en efecto, se han dado procesos de secularización, donde existe una separación clara entre los cargos civiles de los religiosos. Además, la conversión religiosa ha propiciado que la participación de los evangélicos en los cargos políticos deba diferenciarse de su participación en aquellos vinculados a la religión católica.

En esta construcción de la identidad religiosa de los pueblos indios a través de la experiencia, es preciso reconocer las alternativas que suponen las formas diversas en que los pueblos asumen o no, la alteridad en su vida cotidiana.

<sup>26</sup> Giménez, Gilberto, *Territorio y cultura*. Universidad de Colima, Centro Universitario de Investigaciones Sociales, junio de 1996, p.3

Desde el análisis de Luis Villoro, se identifican las vías de la *singularidad* y de la *autenticidad* hacia la construcción de proyectos para el futuro. Si la singularidad se explica en la necesidad de reafirmar la identidad a partir del pasado, la vía de la autenticidad pone énfasis en su proyección hacia el futuro reconociendo su matriz cultural, pero no encerrándose en ella.

No se trata así, de negar señalando como inferiores los valores y sustratos de las otras religiones y culturas, colocando los *proprios* como superiores o mejores, sino de construir proyectos a futuro por la vía de la autenticidad en una relación vigorosa con los demás que no se reduzca a la imitación.

Tan inauténtica es una cultura que reivindica un pasado propio, como la que repite formas culturales ajenas, si el regreso al pasado no da una respuesta a las verdaderas necesidades y deseos colectivos, en la situación que en ese momento vive un pueblo. En los países antes colonizados, tan inauténtico puede ser el retorno a formas de vida premodernas, por "propias" que sean, pero que no responden a las necesidades actuales, como la reproducción irreflexiva de actitudes y usos del antiguo colonizador.<sup>27</sup>

Si bien las formas de gobierno y elección de autoridades en la Montaña se ven permeadas por la realización de actos rituales como el *cambio de varas* y la *entrega del bastón de mando* a principios del año, no existe una forma única para la elección de autoridades. Mientras en algunas comunidades son los *principales* quienes en reuniones previas se encargan de nombrar al próximo comisario o delegado municipal para después sólo *formalizar* el proceso mediante votaciones en la plaza pública; en algunas otras es mediante la realización de asambleas comunitarias como se decide quien asumirá el cargo de comisario municipal, no sin antes cabildear entre los habitantes de la comunidad y eventualmente solicitar consejo a los *principales* del pueblo.

<sup>27</sup> L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/ FFL-UNAM, México, 1998, p. 75.

En otros casos se organiza la elección mediante la conformación de planillas contendientes pertenecientes al PRI o al PRD, principales partidos políticos con presencia en la región, que representan una causa más de división al interior de las comunidades, ya que en muchos casos los integrantes pertenecientes al partido de oposición se organizan para crear su propia delegación municipal deslindándose de quienes pertenecen al PRI.

Sin embargo, las autoridades tradicionales reconocidas por los pueblos indios de esta región y que eventualmente forman parte del sistema de cargos, nos plantean cuestiones sugerentes cuando en un Taller sobre derechos políticos y democracia<sup>28</sup>, algunos de sus participantes consideraron tanto al líder seccional del PRI como al sacerdote católico como parte de sus estructuras tradicionales.

Para la comunidad nahua de Tenango Tepexi, la reproducción de las relaciones de poder se sustentan en su pasado como cabecera dominante. Así, intentan reproducir una relación vertical ante el conflicto que mantienen con su ex-anexo Zacapexco, independiente políticamente como delegación municipal. Se pretende elaborar su estatuto comunitario por escrito, donde queden plasmados usos y costumbres, permitiéndoles regular la posesión de la tierra, sin considerar a Zacapexco. Al mismo tiempo, el cumplimiento de los cargos religiosos y la cooperación para la fiesta patronal formarán parte de este estatuto comunitario, que encuentra su *talón de aquiles* con el derecho agrario nacional.

En Aquilpa la legitimación del sistema de jerarquías a partir del pensamiento mítico, se puede ver modificado no sólo por la incorporación de elementos bíblicos a la narración primordial, sino por el cuestionamiento para la realización del ritual de petición de lluvias por parte del comisario municipal. En comunidades tlapanecas, la elección del comisario por parte del consejo de ancianos es criticada como forma *antidemocrática*, perdiendo así su sentido sagrado primordial e incuestionable.

Los Nahuas de Chiepetepec revitalizan sus ceremonias tradicionales frente a la reivindicación que hacen los evangélicos de su pertenencia religiosa, y en Axoxuca los testigos de Jehová han dejado de cooperar en asuntos de carácter religioso de cara a la legislación nacional, donde se sustenta la libertad religiosa y de cultos. Al mismo tiempo, las formas

<sup>28</sup> Este Taller fue organizado por el Centro de Derechos humanos Tlachinollan A.C. con miras al proceso electoral de julio del 2000, en junio del mismo año.

de organización tradicionales son asumidas por las Iglesias evangélicas, como el Consejo de ancianos, la cooperación comunitaria para la construcción y mantenimiento de los templos pentecosteses, y el hablar el idioma indígena en sus servicios y ceremonias.

En Ahuatepec, la complejidad de la dinámica comunal y los conflictos religiosos y agrarios entrelazados, muestran de manera evidente la reconstitución de la identidad étnica de esta comunidad nahua. Los nuevos credos religiosos se introducen causando conflictos para luego encontrar la reconciliación y convivencia de diferentes iglesias. Para los Nahuas de Ahuatepec pueblo, la pertenencia a los pentecostalismos si bien los diferencia de Ahuatepec ejido, ello no ha implicado el no participar en la fiesta patronal o asumir cargos como el de Comisariado de bienes comunales o Comisario Municipal.

La convivencia interétnica no está exenta de conflictos, la lucha por el poder municipal entre nahuas y mixtecos, adquiere características discriminatorias. Intensificando la descomposición social favorecida por el cultivo de enervantes y la violencia que esto genera en el municipio de Copanotoyac. En este municipio, los procesos de conversión religiosa se dificultan debido a los conflictos internos. La destrucción del templo evangélico por parte de la población encabezados por el sacerdote católico los ha orillado a actuar con mayor cautela.

En la cabecera de Alcozauca los migrantes mixtecos de otros municipios, asumen las reglas internas de la comunidad para poder acceder a una parcela y con ello, encontrar el afianzamiento de su identidad mixteca. La apropiación de un territorio no originario, ha implicado la movilidad interna de la población mixteca hacia lugares menos pobres, lo que permite una valoración étnico-territorial.

En la Montaña de Guerrero la pluralidad étnica se hace patente y nítida en el plano local y municipal donde conviven Nahuas, Mixtecos, Tlapanecos y Mestizos, estableciendo entre ellos relaciones de desigualdad, de valoración y negociación, de poder y control económico y político; de apropiación y pugna por el territorio, de los recursos naturales. Disputas partidistas por el control de los apoyos gubernamentales (Progresas, Procampo, Fertilizantes). Formas de apropiación diversa de los espacios simbólico-religiosos (santuarios, cerros, cuevas, manantiales), y generación de sentido (Iglesias) que inciden en las relaciones interétnicas. Todo lo cual nos indica que la identidad étnica no es única sino multifacética.

## Bibliografía

- Barth, Fredrik, compilador, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, FCE, México, 1976.
- Carmagnani, Marcelo, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, FCE, México, 1993, 244p.
- Hoffmann, Odile, citado por Emilia Velásquez. "La apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz" en *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, Odile Hoffmann y Fernando Salmerón, coordinadores, CIESAS-ORSTOM, México, 1997.
- Giménez Montiel, Gilberto, *Territorio y cultura*, Universidad de Colima, Centro Universitario de Investigaciones Sociales, Colima, Col, junio de 1996, 21 pp.
- Korsbaek, Leif, *El Sistema de cargos y el Derecho Consuetudinario*, off.set.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del Tlacuache*, IIA-UNAM, México, 1998, 514 pp.
- Oettinger, Marion, *Una comunidad Tlapaneca. Sus linderos sociales y territoriales*, INI, México, 1980, 337 pp.
- Rangel Lozano, Claudia, *La experiencia religiosa en la construcción identitaria de los pueblos indios de la Montaña de Guerrero*, tesis de maestría en Sociología, FCPyS-UNAM, 270 pp.
- Rubio, Blanca. "Los campesinos latinoamericanos frente al nuevo milenio" en *Revista Comercio Exterior*, vol. 50, núm 3, marzo de 2000, p. 270.
- Sánchez S., Evangelina, "Los espacios territoriales en la Montaña de Guerrero" en *Las sociedades rurales en la Cuenca alta del río Balsas en el Estado de Guerrero. Espacialidad social, procesos y alternativas económicas*, off set, 1998.
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/FFL-UNAM, México, 1998, 184 pp.