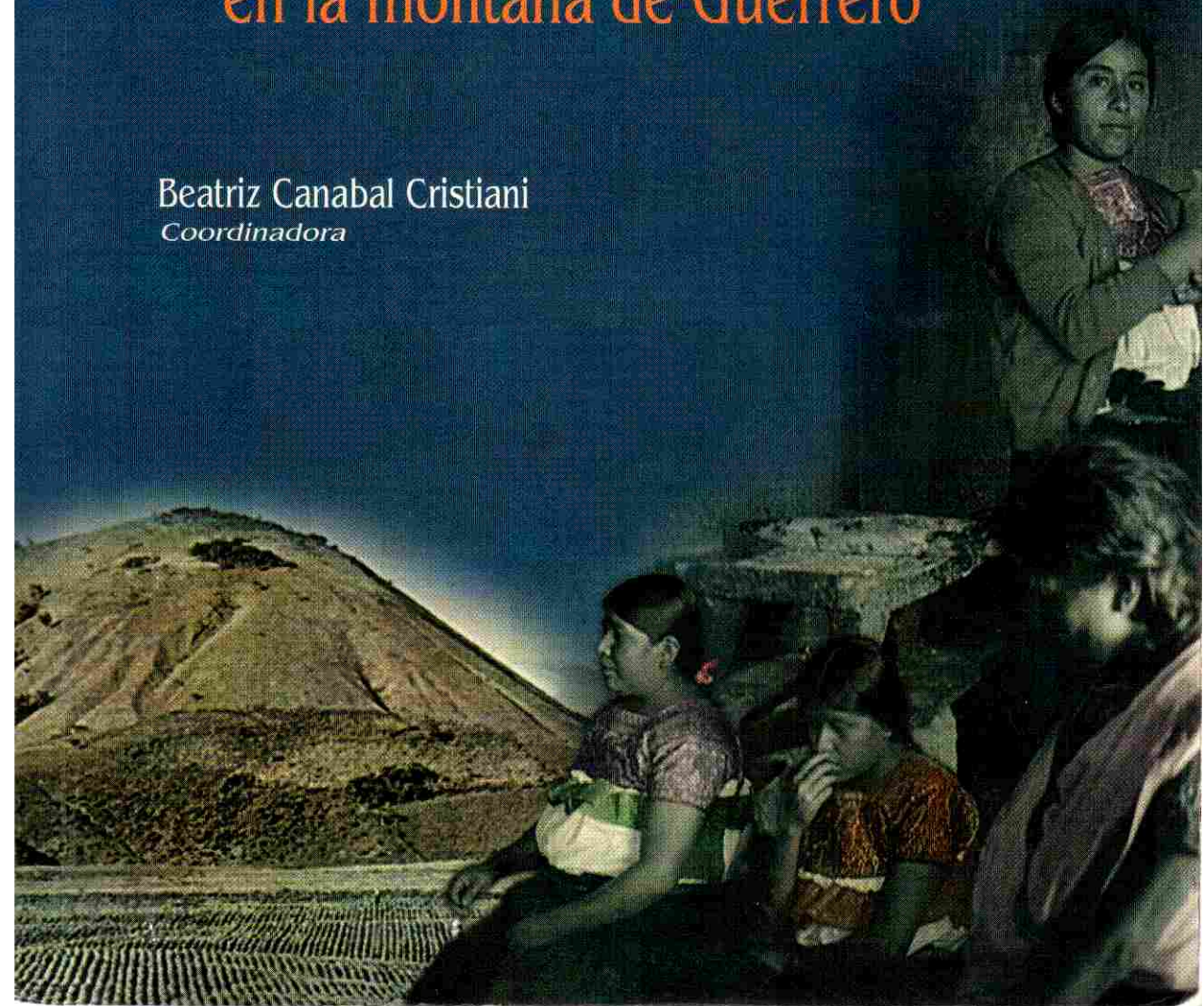


Los Caminos de la Montaña

Formas de reproducción social
en la montaña de Guerrero

Beatriz Canabal Cristiani
Coordinadora



Los caminos de la ...



9 789707 011830

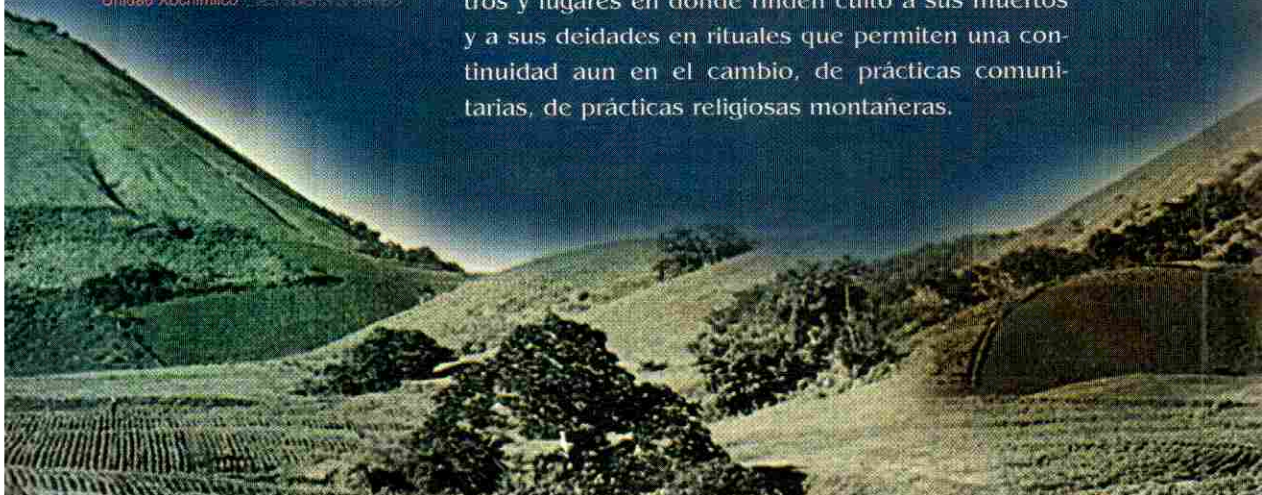


UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Unidad Xochimilco



En este libro se exponen los resultados de un proyecto de investigación que tuvo por objetivo central reconocer las formas en que hoy día se están manifestando los pueblos indios de la montaña de Guerrero en distintos aspectos de su vida social dibujada por rasgos identitarios marcados por una historia regional en la que se concretan distintos ámbitos espaciales. Región pluriétnica, en la montaña se combinan formas de organización comunitaria reelaboradas por sus pueblos hablantes de distintas lenguas a partir de estilos de organización social adaptados a su propio medio y que los vinculan con los ámbitos estatal, nacional y hasta internacional.

Hemos reconocido así, gracias a las distintas perspectivas temáticas desde las cuales se ha realizado el estudio, a una población estrechamente integrada a procesos sociales que se expresan regionalmente o bien que rebasan dicho ámbito. Una población que aprovecha su entorno para activar estrategias diferenciadas para poder seguir viviendo de un medio natural hostil al que sigue ligada porque reconoce en él el territorio en el cual tuvieron acomodo sus antecesores y que han conservado con grandes dificultades, teniendo que migrar para completar su sobrevivencia y experimentar nuevas formas de vinculación y acción social que los ligan con otros actores sociales. Territorio que defienden sus habitantes en tanto espacio de reproducción de sí mismos como pueblo vinculado a su tierra, a sus montes, a sus ríos, a sus bosques y a sus espacios sagrados que cobijaron a sus ancestros y lugares en donde rinden culto a sus muertos y a sus deidades en rituales que permiten una continuidad aun en el cambio, de prácticas comunitarias, de prácticas religiosas montañeras.



Los caminos de la montaña

Formas de reproducción social
en la montaña de Guerrero

Beatriz Canabal Cristiani

Coordinadora

Primera edición, noviembre del año 2001

© 2001

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

© 2001

Por características tipográficas y de edición
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 970-701-183-1

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

CLAUDIA E.G. RANGEL LOZANO

Los diversos rostros religiosos en la montaña de Guerrero: identidades entre la resistencia y el cambio

INTRODUCCIÓN.

EL PAPEL DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN
LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA

LA PREOCUPACIÓN por comprender el proceso de construcción de las identidades, parece convertirse en una estrategia explicativa sobre los procesos sociales que tienen lugar en un mundo cada vez más global, pero al mismo tiempo fragmentado en múltiples identidades que reivindican sus particularidades.

El problema del sustento de la(s) identidad(es) étnica(s) que dan vida y fundamento a la nación no representa, sin embargo, un rasgo unilineal sin mayores complicaciones; lo mismo sucede con el lugar que la pertenencia a una religión significó en la propia construcción de la identidad nacional.

Etnia y religión constituyeron el mito fundacional para la construcción de identidades nacionales, al mismo tiempo, etnia y religión parecen reiterar que el desencantamiento del mundo que operó en esta construcción habrá que sustituirse con un reencantamiento y con ello, la necesidad de redefinir su incómoda posición en las modernas sociedades.

El debate actual en torno a la búsqueda de autonomía por parte de los pueblos indios en nuestro país, así como el reconocimiento a nivel constitucional de sus territorios, formas de gobierno y derecho consuetudinario hablan de la revalorización de sus propias identidades aun reconstituidas en el marco de un Estado-nacional que hizo tabla rasa de la pluriétnicidad mexicana, o si se quiere, desconoció necesariamente la existencia de los diversos Méxicos.

El propio origen de la nación mexicana se debate entre diversas tensiones: el sustento del mestizaje nacido de un parto doloroso frente a la presencia

de las etnias como sujetos incómodos pero innegables fecundadores,¹ la búsqueda liberal por la separación entre el Estado y la Iglesia católica frente al mito de la sustancia católica para la construcción identitaria nacional. No importan las múltiples religiosidades practicadas por los pueblos indios y los mestizos, la católica sincrética se colocaba por encima de esas diferencias.

En la montaña de Guerrero, al igual que su complicada geografía, los rostros de las diversas religiosidades que sus pueblos experimentan nos revelan la heterogeneidad, no sólo de los individuos o pueblos, sino de las etnias, las subregiones, los paisajes y expresiones que no se guían por un patrón único, ni mucho menos por ser lineales y unívocos, sino al contrario, presentan una variedad de matices que nos invitan a un acercamiento cuidadoso de lo que aquí denominaremos como experiencia religiosa.

¿Por qué experiencia religiosa? Me parece que la experiencia como tal nos habla de la serie de vivencias colectivas o individuales² que permiten dar un sentido procesual y dinámico al propio concepto de identidad, esto significa que en su propio devenir, el individuo y la colectividad van definiendo, cuestionando, asumiendo y redefiniendo su caminar cotidiano e histórico en el mundo. Recuperando a Alberto Melucci,³ el sentido de su acción ha sido orientado por la incertidumbre y la decisión, la incertidumbre es la condición anterior donde el sentido de la acción no está preestablecido, la decisión trunca y reduce el campo de acción a la capacidad efectiva de actuación; esta elección se transforma en destino y construcción.

La construcción se nutre de la experiencia, ya sea como negación, superación o afirmación, vemos así cómo los pueblos indios se encuentran en un proceso de reconstitución permanente y en ocasiones parece que los individuos realizan una especie de recorte en el tiempo y en la batalla entre la memoria y el olvido de frente a una cultura occidental superpuesta. El olvido vence a la batalla y descarta de su memoria prácticas tradicionales y

¹Aquí será preciso comprender al concepto fecundador no sólo en el sentido sexual desde su atribución masculina, sino la posibilidad de concebirlo como un proceso complejo. Se podrá aducir que el parto que dio origen a la nación fue producto de una violación colocando a lo femenino en su ser devaluado, fecundado y no fecundador, pero también ubicando a los pueblos indios en esta situación. El problema radica entonces en centrar la atención en conceptos dicotómicos, a saber: masculino *versus* femenino, fecundador *versus* fecundado, indio *versus* español, sin desconocer la paradoja existente en cada uno de estos binomios. No podemos negar la serie de "negociaciones" que se establecen entre ambas tensiones para dar fruto.

²Desde ambas dimensiones estamos reconociendo la necesidad de incorporar el elemento psicológico-biográfico para el análisis de la religiosidad practicada por las colectividades. Especialmente para los problemas de conversión religiosa, se encuentra explícito cómo la propia historia de vida influye decididamente en dicho cambio.

³Conferencia impartida por Alberto Melucci sobre "La construcción de la identidad en sociedades complejas", el día 2 de octubre de 1997, en el IIS-UNAM.

ancestrales, que dan paso a ritualidades de nuevo corte cuya presencia en ocasiones se coloca de manera antagónica frente a estas religiosidades que los pueblos han practicado de manera habitual.

Así, para la construcción de las identidades el sustrato religioso basado en el pensamiento mítico de los pueblos indios permite su reconstitución de cara a la alteridad representada por la cultura cristiana católica y la pentecostés, aunque al mismo tiempo, se dan procesos de discontinuidad que se traducen en conflictos religiosos al interior de los pueblos.

Al mismo tiempo, el sistema de fiestas que los pueblos realizan durante el año parece seguir conservando la herencia colonial que los españoles introdujeron a partir de elementos como las fiestas patronales, el establecimiento de las mayordomías y la organización comunitaria que las caracteriza.

Es preciso especificar que cuando hablamos del sistema de fiestas, nos referimos no sólo a aquellas que dan cuenta del santoral católico y la adopción de un santo patrono para cada uno de los pueblos y comunidades, sino también a los rituales que se sitúan dentro del propio ciclo agrícola, desde la petición de lluvias en San Marcos, hasta el agradecimiento por la cosecha el día de San Miguel, que nos coloca propiamente en el terreno de la religiosidad tradicional, ubicando espacios sagrados como son los cerros, depósitos de agua cuyo significado recupera las cosmovisiones de los antepasados.

La comprensión sobre la construcción de la identidad para los pueblos indios desde la experiencia religiosa, implica desentrañar esta "percepción subjetiva" que el actor hace sobre sí y al mismo tiempo, la forma en que las relaciones intersubjetivas e intergrupales van conformando, cuestionando y afirmando la propia identidad.

Así es como "... la identidad emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades en el proceso de interacción social".⁴

Para los pueblos indios en la montaña de Guerrero, este vínculo con lo religioso forma parte de su vida comunal, le da un sentido importante cuando ser fiscal y mayordomo, curandero o sacristán, rezandero o pedidor de lluvia, representa un cargo de servicio a la comunidad que confiere cierto prestigio a quien lo ocupa. Pero al mismo tiempo, la emergencia de nuevas religiosidades católicas⁵ o protestantes redefinen la religiosidad inicial reconstituyéndola.

⁴G. Giménez. "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Identidad*, III *Coloquio Paul Kirchoff*, IIA-DGAPA-UNAM, México, 1996, p. 14.

⁵Nos referimos aquí a la emergencia en los años sesenta de la teología de la liberación y en el caso específico de regiones como la montaña de Guerrero, a lo que se conoce como teología india dentro del marco de la "Nueva evangelización", discurso del Papa Juan Pablo II en 1992.

Nos encontramos ante la irrupción de la identidad india, en la que el indio ya no se asume sólo en la perpetuación de su tradición y prácticas ancestrales basadas en la memoria histórica; pueblos indios que han resistido y también han asumido “lo otro” para no sentirse más los excluidos, los discriminados; pueblos que transitan entre la resistencia y el cambio, el cambio para resistir o la resistencia en el cambio.

Es necesario entonces explicarnos las formas en que los pueblos indios se han apropiado de lo diferente, no sólo desde la imposición, sino entendiéndolo a partir de las modificaciones que asumen del otro en sí mismos y la posibilidad de crecer en este vínculo vital, sin negar por ello la imposición del otro, lo cual es una veta que nos ubica en el terreno del poder frente a la posibilidad de construir una cultura de la tolerancia, del respeto mutuo inclusivo y abierto.

Así, el cuestionamiento a esta manera de apropiación del mundo desde otra religión o partido, desde otra concepción que pregunta si es bueno alcoholizarse o dar cooperación para la comunidad, que se pregunta si se debe seguir votando por el mismo partido heredero de la Revolución mexicana, que nos pregunta si debe respetarse la continuidad de la tradición sólo por sí misma.

El avance de las religiones protestantes y su inclusión también como dadoras de sentido para quienes las profesan, suele explicarse como una transformación violenta de las costumbres y tradiciones indígenas de manera similar a la penetración de la Iglesia católica en el periodo colonial.

El enfrentamiento de concepciones, la posible compenetración de significaciones y el sentido que confieren las diversas prácticas religiosas, son elementos que dan cuenta de la imbricación de tiempos, necesidades existenciales y la inclusión en el contexto específico en el que irrumpen estas religiosidades.

No es difícil entonces entender que la oferta de los protestantismos hacia sus posibles feligreses y la conversión de éstos a su religión, se explican como la búsqueda a una nueva forma de vida que deje atrás la pobreza, la inseguridad de la existencia misma, la tradición que se mira como atraso y sujeción a sistemas en donde el hambre y la falta de oportunidades son parte ya de la cotidianidad de los pueblos.

En el terreno de las identidades, la religión suele presentarse como el rasgo más preponderante para la definición identitaria, lo cual significa que al momento de la conversión, el elemento religioso es la dimensión que los diferencia, no sólo con respecto a lo que fueron, sino a lo que hoy son —evangélicos en este caso— en relación con el resto de la comunidad.

Así sucede que la acción al interior de la comunidad⁶ está dirigida principalmente hacia la búsqueda de la afirmación como cristiano, se contribuye en la evangelización de familiares o vecinos cercanos, se exhorta a los hijos para su formación como predicadores, se dirigen esfuerzos para la construcción de la Iglesia protestante, se participa en encuentros cristianos organizados a nivel nacional, todo lo cual expresa la importancia de esta dimensión religiosa en la propia identidad.

Este planteamiento parte del reconocimiento de que la identidad tiene un aspecto "selectivo", por lo cual el individuo opta para su acción por una de estas dimensiones que forman parte de sí, desde una jerarquización de sus múltiples identidades (en lo político o cultural, desde sus experiencias individuales o colectivas, su ideología y creencias, etcétera) que permiten la potenciación de una de ellas.

Señala Gilberto Giménez "... los procesos de decisión pasan a través de la identidad, es decir, que el individuo ordena sus preferencias y escoge entre diferentes alternativas de acción en función de su identidad".⁷

Es probable que esta potenciación de la religiosidad provoque en los otros una revitalización de la propia identidad, que se traduce en conflictos al interior de la población; sin embargo, las diferencias entre dos o más grupos de una comunidad, a veces encuentran salida en el campo de lo religioso como pretexto a los conflictos ancestrales de los pueblos.

Vemos así cómo la presencia de iglesias de corte protestante en la región, viene a redimensionar el escenario religioso y sus implicaciones principalmente en la organización comunitaria, en su sistema de cargos así como en la vida cotidiana de sus habitantes.

Otro actor religioso importante es la propia Iglesia católica, cuyo sustento comienza con la Conquista, la evangelización de las tierras americanas implica que la experiencia religiosa de los pueblos indios colonizados se desdibuje y quede oculta frente a la religión que portan los sacerdotes recién llegados del viejo mundo.

El catolicismo quedó como la única religión reconocida como portadora de identidad hacia la nación mexicana; en este sentido, quienes practican religiones distintas son señalados como sujetos que contradicen el espíritu nacional. Así, a pesar de que constitucionalmente la libertad de cultos es reconocida en el artículo 24 constitucional, la persecución, el señalamiento y

⁶Éste es el caso de la comunidad nahua de Chiepetepepec, donde una parte importante de la población predica la religión evangélica.

⁷G. Giménez, *op. cit.*, p. 17.

la devaluación hacia prácticas no comprendidas, sigue siendo un problema para quienes las practican.

En este proceso de recomposición y aceptación de las iglesias y denominaciones religiosas a partir de las modificaciones en 1992, el principal argumento que esgrimen los miembros pertenecientes a iglesias no católicas se centra en el registro que Gobernación extiende a sus agrupaciones. Sin embargo, en el caso de la religiosidad practicada por los pueblos indios, cabe preguntarse si efectivamente es reconocida como "cultos" o denominaciones religiosas específicas.

La Iglesia católica busca estrategias de continuidad, plantea la nueva evangelización, la inculturación del evangelio, la lectura cultural no sólo occidental sino también indígena, que se traduzca en una teología india, así como el reconocimiento de la otredad que de cualquier modo se encontraba ahí aun sin quererlo.

La presencia de sacerdotes y religiosas cuya línea de trabajo pastoral encuentra sustento en la teología indígena, constituye un elemento significativo para la defensa de las culturas practicadas en la región, ya que a partir de esta "inculturación del evangelio", se busca el sentido de la fe católica al interior de los rituales y manifestaciones que mixtecos, nahuas y tlapanecos realizan en sus espacios.

El trabajo que realizan los sacerdotes y religiosas en sus parroquias comienza desde la necesidad de comprender el sentido religioso de las manifestaciones y rituales de los pueblos. La inculturación comienza cuando la sangre del chivo sacrificado a San Marcos para la obtención de buena cosecha, se resignifica en la sangre que Cristo ofreció en aras de la salvación de la humanidad.

Cuando los pueblos tlapanecos suben a la lucerna para el ritual de petición de lluvia, el sacerdote de la parroquia de Malinaltepec es quien ofrece misa a San Marcos. Al mismo tiempo, convoca a los pueblos para que el día 31 de diciembre suban al mismo cerro sagrado y oren por el año venidero.

Sin embargo, su labor trasciende la esfera de lo propiamente espiritual, la Iglesia participa en la organización de cooperativas, como en el caso de Tlacoapa, donde hay un grupo de mujeres que tiene una tienda de consumo, un molino comunitario, así como un taller de mantelería y ropa; la organización de jamaíqueros compra su producto y han encontrado ayuda en grupos de apoyo en algunos estados de la República.⁸ También hay proyectos para la

⁸Entrevista realizada a la hermana Constanza Tobías, perteneciente a la parroquia de Tlacoapa, el día 14 de mayo de 1997, en la ciudad de Tlapa.

recuperación de la medicina tradicional de los pueblos, como es el caso de Malinaltepec, así como para la construcción de la carretera Tlapa-Marquelia, que se sustenta en las autoridades indígenas a partir del impulso que el sacerdote Mario Campos, perteneciente a la parroquia del Rincón, de San Luis Acatlán, ha realizado a partir de agosto de 1996.

La propia diócesis de Tlapa apoya y tiene como brazo laico al Centro de Derechos Humanos "Tlachinollan" A.C., donde se atienden los problemas de violación a los derechos humanos de los pueblos indios de la montaña mediante su asesoría y defensa.

Vemos así cómo las experiencias se multiplican, los espacios de lo religioso se complejizan en sus diversas vertientes. Ante este complejo mosaico que hemos identificado como experiencia religiosa, en donde vemos elementos sincréticos, superposiciones, superaciones, negación de las diferencias que se traducen en mutuas intolerancias, hasta convivencia de religiosidades aparentemente contrapuestas, nos planteamos una serie de preguntas que pretenden dar cuenta de la preocupación sobre la construcción identitaria: ¿cuáles son las religiosidades practicadas por los pueblos indios de la montaña de Guerrero?, ¿quiénes son los actores portadores de estas religiosidades?, ¿podemos hablar de sincretismo religioso desde sus diferentes variantes?, ¿representa lo que hoy conocemos como religiosidad tradicional, heredera de prácticas prehispánicas, lo que define a lo indio?, ¿se desdibuja el elemento étnico cuando los pueblos optan por una religión protestante?, ¿pasa lo mismo cuando adoptan la religión católica?

VIVENCIA RELIGIOSA EN LA MONTAÑA DE GUERRERO: DEL PENSAMIENTO MÍTICO A LA ESPIRITUALIDAD INDIVIDUAL

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 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.⁹

La tierra, el agua, el cerro y la autoridad aparecen en el pensamiento mítico recreado por los nahuas de esta región. La tierra, el sustento de la

⁹Plática con el señor Antonio Miguel Valle, pedidor de lluvia de la comunidad nahua de Aquilpa, Tlapa, 4 de febrero de 1998.

propia vida, el agua, para que toda semilla crezca y nos dé alimento, la autoridad del pueblo, que les solicita a los cerros pequeños que hablen con los principales para que ellos aprueben y a su vez le digan a la serpiente que habita en el mar y otorgue la lluvia.

La autoridad principal es legitimada por el mito a favor del poder central expresada en los 24 cerros principales, a quienes las autoridades de los pueblos piden el favor de hablar con el poder divino para lograr la buena lluvia.

El bien y el mal portadores de poder son quienes permiten la lluvia. Dios-Jesucristo y la serpiente-demonio. Dios creador de los ídolos,¹⁰ de los santos representados en figuras de madera, Dios que junto a San Marcos, la Virgen Santa Bárbara y los ángeles, representan eslabones de una larga cadena para unir la montaña con el mar, para unir al bien con el mal en una búsqueda mágico-religiosa para lograr las lluvias que son la vida.

Para los me'pa (tlapanecos) de la región, también existe un vínculo entre la costa y la montaña, que relatan desde el mito Sabenaxa y Totonaxa. Hablamos del señor del rayo en la montaña y de la señora de la costa. En la narración mítica se cuenta que ambos vivían en la montaña, pero al llegar la cosecha ella recogía las mazorcas grandes, mientras él lo hacía de manera pareja, esto provocó un enojo entre ambos, ante lo que Sabenaxa decidió irse para la costa, llevándose con ella el mejor maíz, lo que explica la pobreza de la montaña, frente a la riqueza de la costa.

El pensamiento mítico sustenta la realidad de la comunidad, le confiere sentido a su quehacer cotidiano, así es como el ritual de petición de lluvia recrea esta verdad primera que permitió al hombre ser.

El mito cuenta una historia sagrada, relata un suceso que ha tenido lugar en los tiempos fabulosos de los comienzos. (...) Siempre es el relato de la creación, se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. (...) En suma, los mitos describen las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo.¹¹

La narración del mito corre a cargo del pedidor de lluvias o chamán, enlace entre el mundo profano y el sagrado, mediador entre Dios y los hombres, cuyo poder intermedio ha sido dado por la divinidad a través de un sueño, él se encarga de platicar a la comunidad los principios que dieron origen a la

¹⁰Como sabemos, la denominación de "ídolos" a las representaciones divinas de los pueblos indios antes de la Conquista, devienen de la concepción del colonizador hacia la religiosidad del otro como mera idolatría, frente a la propia que sí era reconocida como legítima.

¹¹Mircea Eliade, *Mito y realidad*, FCE.

vida, que dieron origen al pueblo. La labor de la comunidad entonces es participar en el acto cultural que permita por un instante estrechar el vínculo con lo desconocido, con la otredad que trasciende cualquier historia humana.

La historia nahua se completa al explicar el papel que cumple la serpiente colosal, todos saben quién es, la serpiente vivió en el mundo, era un santo, hermano del propio Jesucristo, él pecó y fue castigado por Dios, quien lo confinó a la profundidad del mar, boca abajo, creando las olas en su camino. El mal representado por la serpiente es quien tiene dominio sobre este mundo lleno de pecadores, a ella se le tiene que hablar para que del mar se lleve lluvia a toda la tierra.

El mito sincrético que retoma narraciones de aquí y de allá, del libro sagrado de la mitología náhuatl, de la Biblia y escucha la atención que los “protestantismos” ponen a la lectura de ésta. ¿Herejía? ¿Narración que oculta el sentido primero del mito? Lo cierto es que esta recreación parece enriquecerse de una diversidad religiosa que nutre al propio mito.

Así, el ritual de petición de lluvia completa la narración del mito, el rito atraviesa a gran parte de pueblos y comunidades de la montaña, su efectividad y la fuerza de la mente de quienes asisten año con año, corrobora la necesidad de continuar con esta expresión anclada al pensamiento cosmogónico de los montañeros.

Para el calendario agrícola, el ciclo comienza el 24 de abril con el ritual de petición de lluvias, la comunidad sube al cerro y emprende el camino de sufrimiento para el encuentro con la divinidad; el ayuno y la abstinencia sexual del intermediario entre Dios y los hombres expresa la necesidad de alimento que el pueblo requiere, por eso piden, porque no tienen. Pero también tiene la intención de provocar estados alterados de conciencia que le permitan el acceso con lo sobrenatural, con lo divino.

Los cantos de petición se hacen en lengua náhuatl, mixteca o tlapaneca; el sacrificio de animales como guajolotes, chivos y gallinas se ofrece a la deidad que se encuentra en el centro de la tierra, así como el aguardiente que al vertirse en la tierra, es absorbida al interior del cerro. Cada uno de estos representa una divinidad donde la dualidad femenino-masculino está presente; al centro de los cerros sólo puede ir el pedidor y algunos acompañantes, ahí se canta y ora para que la lluvia, y con ella las buenas cosechas, venga a la tierra.

El “centro” es así, la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta (...) El camino que lleva al centro es un “camino difícil”. (...) El camino es arduo, está sembrado de peligros, porque, de hecho es un rito de paso de lo profano a

lo sagrado; de lo efímero y lo ilusorio a la realidad y la eternidad, de la muerte a la vida; del hombre a la divinidad. El acceso al “centro” equivale a una consagración, a una iniciación, a una existencia, ayer profana e ilusoria, le sucede ahora una nueva existencia real, duradera y eficaz.¹²

La propia existencia de la comunidad empieza con el mito que le dio origen y la vincula con la vida para trascender su propia muerte, el ritual le da la certeza de lo eterno, de su permanencia en el mundo más allá de la finitud que lo ancla a este mundo de dolor.

El ritual mismo es reconstituido por sus participantes en correspondencia con el mundo que los ancla a una historia presente, de tal suerte que pueden incluso dejar de sacrificar animales, pedir al sacerdote católico que officie una misa, no velar toda la noche en el cerro, cambiar el día de la misma petición si se presenta un compromiso con otra festividad de pueblos vecinos, no ayunar e incluso cantar música como “La del moño colorao”, esto es la profanización del mito para adquirir diversas formas de acercamiento a lo divino.

“Pero la estructura del mito y del rito no deja de permanecer inmutable, pese a que las experiencias provocadas por su actualización no tengan ya más que un carácter profano: una construcción es una organización nueva del mundo y de la vida.”¹³

El poder mental de la colectividad sugiere el análisis de la psicología y es de tal magnitud que permite corroborar el dicho aquel de que la fe mueve montañas, el ritual jamás falla a menos que los participantes no asistan de buen corazón o si quienes cuentan con mayor cantidad de maíz, realizan el ritual converso que consiste en atajar las lluvias, las figuras se voltean y cuando esto sucede la lluvia no llega.

El ritual adquiere elementos de magia, donde los símbolos y la fuerza de los participantes busca una lluvia que depende también de lo erosionado de la tierra y del cambio climático global. Todos los elementos son invocados, elementos que adquieren un cariz divino, al arcoiris se le pide también para que no ataje la lluvia.

Quienes participan en el ritual se encuentran, como lo señala Castiglioni,¹⁴ en un “estado de encantamiento”, en el espacio sagrado constituido por el cerro, el lugar donde dios Chac habita, las ofrendas, el incienso, los bailes en círculo, la música de la banda, el aguardiente que Chac invita a la comu-

¹² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza, España, 1984, pp. 25-26.

¹³ *Ibidem*, p. 76.

¹⁴ A. Castiglioni, *Encantamiento y magia*, FCE, México, 1985.

nidad, todo el ambiente propicio para participar de ese estado de embriaguez que desea y se excita en la emotividad llevada a su máxima expresión.

La razón no encuentra cabida en este ceremonial, la imaginación está de fiesta, no hay nadie que la detenga, todo el deseo colectivo puede realizarse en un solo instante de unidad con lo divino siempre inaccesible, que hoy se ha profanado gracias a la presencia de la comunidad.

La existencia de un libro que narra los orígenes del mito y el culto de los pueblos nahuas y eventualmente mixtecos de la región se titula *Idolatría... secretos de la mitología del pasado...* y explica en su preámbulo:

Chac es el dios de la naturaleza, a él le debemos la abundancia del maíz, frijol, calabaza, trigo, arroz (...) En aquellos tiempos, cuando la lluvia no caía sobre los campos para que los campesinos sembraran sus tierras, acudían a una persona que tenía ese don de comunicarse con el dios de la lluvia, y él iba al cerro más alto que había en el lugar, y colocaba allí un ídolo de piedra que representaba al dios Chac; para este fin llevaba rico presente para dios Chac, por ejemplo: si quería lluvia le ofrecía los riñones de una cabra, para la calabaza le ofrecía la cabeza de la cabra y para otras cosas le ofrecía las cuatro patas de la cabra.¹⁵

En la experiencia religiosa de la comunidad podemos observar la confluencia de concepciones animistas cuando los elementos naturales poseen un alma y se encuentran en correspondencia con la propia organización terrenal, así el ánima que habita en los cerros adquiere un nivel dentro de la propia jerarquía de la comunidad, en los cerros grandes habita el ánima que corresponde a las autoridades principales mientras que en los chiquitos habita el ánima traducida en las autoridades locales y comunales.

Al mismo tiempo existe un henoteísmo¹⁶ donde si bien es reconocido Jesucristo como el dios supremo, los santos, los ángeles y las vírgenes junto con las propias ánimas o espíritus representan la gran variedad de dioses intermedios dentro del panteón reconocido por estos pueblos.

En comunidades cercanas a Tlapa, como el caso de Ahuatepec ejido, el ritual deja de llevarse a cabo, en cambio los pueblos piden lluvia en la iglesia o en los templos evangélicos que se convierten en el centro sagrado

¹⁵M. Oettinger y P. Amanda Parsons, "Una guía para rituales de la lluvia en Petlacala, Guerrero", en Marcos Matías (comp.), *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses (siglos XVI-XX)*, CIESAS, México, 1994, p. 114.

¹⁶El henoteísmo se refiere a la creencia en un dios supremo que convive con una serie de deidades inferiores, a diferencia del politeísmo, donde el panteón está constituido por divinidades a las que se les otorga la misma jerarquía. En el caso del monoteísmo la creencia se centra en un dios único.

reconocido por ellos; la reactualización del mito y del rito pasa también por los cambios religiosos de una parte de la comunidad o de toda ella. Sin embargo, la necesidad de lluvia nos habla de comunidades donde el trabajo agrícola es un común denominador a todas ellas.

“El ritual agrario es un ingrediente vital para la conciencia étnica; no es el relato de un pasado muerto, sino una fuerza activa, no es un «invento» intelectual o algo imaginario y exótico, sino una guía práctica de fe agrícola y sabiduría milenaria....”¹⁷

Para quienes continúan con el ritual, los pueblos que han dejado de pedir lluvia no reciben los beneficios del agua porque los ángeles, al pasar por el cielo miran donde está iluminado, donde hay ofrendas, allí hacen llover.

A los jóvenes ya no les interesa aprender a ser pedidos porque representa un gran sacrificio y ayuno; en las comunidades nahuas cercanas a Tlapa afirman que el ritual no sirve para traer la lluvia, eso, señalan, era lo que creyeron los antepasados, pero las cosas han cambiado.

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE AHUATEPEC PUEBLO,¹⁸
ENTRE LA REAFIRMACIÓN Y EL CAMBIO RELIGIOSO¹⁹

El proceso de profanación de ciertos elementos rituales o el cuestionamiento de la propia ceremonia y su efectividad para el logro de las lluvias, no determina el alejamiento de las comunidades de la vivencia religiosa, podemos decir que reafirman ciertas prácticas mientras otras se ven reconstituidas.

Ahuatepec pueblo representa un caso sugerente en donde la religiosidad ha permeado a la comunidad, las autoridades elegidas, como son el comisario y el secretario municipal, pertenecen a la Iglesia de dios de la profecía y al mismo tiempo, supervisan la fiesta mayor del pueblo que es la católica.

Durante la década de los años setenta se presentó un problema de carácter agrario que les permitió tomar tierras de riego cercanas a Tlapa, las cuales no trabajaban pero les pertenecían, esto provocó eventualmente la separación de la comunidad, de tal suerte que quienes pudieran asumir la cooperación, se asentaron en ese espacio conformando lo que hoy se conoce como Ahuatepec ejido.

En medio de esta situación, se presentaron dos acontecimientos de corte religioso que acrecentaron el problema; por un lado, la llegada de pastores

¹⁷ Marcos Matías, *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁸ Ahuatepec pueblo pertenece al municipio de Tlapa y su población es de origen nahua.

¹⁹ Véase E. Sánchez, “Espacios territoriales en la montaña de Guerrero”, en este mismo libro, capítulo v.

provenientes de Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, quienes 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 señor Antonio Morales. Él había ya formado parte de todos los cargos de su comunidad y ésta, al no contar con pedidor, atribuyó a dicha conversión la falta de lluvia, ante lo cual decidieron "colgarlo", él no murió aunque sí se lastimó severamente al caer del árbol donde fue sometido.

En un segundo plano, los virtualmente ejidatarios de Ahuatepec, ante la toma de sus tierras expulsaron a quienes profesaban la religión evangélica, explicando que no podían aceptarlos; al mismo tiempo, se apropiaron de las tierras sin hacer un reparto equitativo.

Los ejidatarios que se instalaron en las tierras bajas, crearon su pueblo, con fiesta y Santo Patrón propios, ellos querían que fuera el mismo que tenían en su pueblo, pero el sacerdote los conminó a adoptar a San José.

La violencia entre unos y otros se manifestó cuando los ejidatarios subieron con machetes a expulsar a los "hermanos" del pueblo, en el cual, sin embargo, ya no vivían.

Estos acontecimientos nos sugieren por un lado cómo la religiosidad no deja de estar presente en la vida cotidiana de los pueblos y nos señalan la capacidad del pueblo para reconstituir sus propias creencias aceptando con el tiempo a quienes profesan otra religión.

Es importante destacar cómo en Ahuatepec ejido se reivindica la religión católica y hay un orgullo por no contar en el pueblo con otra religión. No obstante ello, aun cuando suben a pedir lluvia al cerro, han dejado de sacrificar animales e incluso señalan que estos rituales efectivamente no provocarán la lluvia, ya que esto se explica por la propia naturaleza de suelos y climas.

Las historias individuales y colectivas van entretejiéndose hasta formar un entramado que viaja del pensamiento mítico al secular, coloreándose de múltiples matices. 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 el futuro qué religión adoptarán. Esto nos coloca ante una eventual secularización de la primera generación nacida de matrimonios laicos que pueden optar por no continuar con la religiosidad de sus padres y abuelos o eventualmente reconstituir su religiosidad a partir de la experiencia de sus antepasados más próximos.

Además del ritual de petición de lluvias anotado al inicio, tenemos la ceremonia de agradecimiento por las cosechas en septiembre, ritual que encuentra como escenario central la iglesia del pueblo.

En el atrio, el rehilete del castillo gira ante la algarabía de los niños, sus vueltas parecen nunca terminar mientras ellos siguen gritando y gritando, así es como la fiesta en Chiepetepec el día de San Miguel, es una mezcla en donde conviven las dimensiones lúdicas, rituales, simbólicas, de fiesta y convivencia comunitaria.

El festejo del fin de un ciclo agrícola, el baile de la milpa, el jilote como ofrecimiento a San Miguel, que les permitió vencer el hambre, la apropiación de los espacios por sus actores en donde la iglesia se convierte no ya en un lugar ceremonial cuyo único protagonista es la autoridad sacerdotal que sermonea, que da la bendición y asume una relación vertical incuestionable, sino una apropiación en donde las mujeres entran y agradecen, depositan su jilote a los pies del altar del San Miguel, que aparece adornado con globos de colores y la bandera de México.

Penetrar a la dimensión de la fe en los pueblos indios es como desenredar una gran bola de estambre infinita y de múltiples colores, pues cuando parece que has terminado con uno, sus tonalidades cambian, se difuminan, se mezclan.

"¿Quién como Dios? Nadie como Dios", estribillo que repiten una y otra vez, acompañados con la música de banda alternada al mismo compás y oraciones en latín y español, que se encuentran por encima de un acto menos penetrable, en donde el rezandero platica, ofrece y ora en náhuatl ante San Miguel. Tiempos superpuestos, tiempos mesoamericanos, coloniales y contemporáneos de necesidad de fe para el alivio de lo más inmediato, la buena cosecha y su contraparte: la migración a los campos de Culiacán en Sinaloa o al estado de Morelos, la ciudad de Acapulco o la de México.

"Nos vamos porque ya no hay que comer", agradecimiento por la buena temporada y al mismo tiempo inseguridad por un futuro ya a la vuelta de la esquina. Festejo alcoholizado que olvida y recuerda, que permite la cercanía con los otros y el relajamiento, espacio de lo lúdico donde los niños entran y salen de la iglesia corriendo, gritando, divirtiéndose, tronando cohetes, miran-

²⁰Chiepetepec pertenece al municipio de Tlapa.

do el castillo, huyendo del torito: ¿qué más podría compensar la alegría de un instante que parece no terminar nunca?

Cada actor social parece cumplir su papel como si representara una obra de teatro: las mujeres y niñas, quienes adornan su jilote con pan y flores para ofrecerlo al interior de la iglesia, los niños juegue y juegue en el atrio, festejando, celebrando, y los hombres en la comisaría escuchando a la banda, embriagándose, platicando, organizándose para colocar el castillo, cargar al peregrino y rezarle.

Las mujeres al frente de la procesión, a continuación, el peregrino y su rezandero náhuatl, siguiéndoles los otros rezanderos y al final la banda, ubicados cada uno en un lugar que parece cumplir con un ceremonial inquebrantable aun ante el paso de los años.

La cruz alrededor de la que bailan las mujeres con sus jilotes, ya no es la misma cruz del Cristo martirizado de los católicos, es también el santo Miguel, el dios prehispánico o el ídolo; representa la comunicación entre el cielo y el inframundo mesoamericano, una cruz que, como lo explica María de los Ángeles Romero,²¹ evoca un pensamiento cosmogónico anterior para dar paso a una cruz indígena y a la irrupción de múltiples significados de un símbolo que permite encontrar los recovecos de la resistencia cultural, difundida y ya no unilineal.

LAS FIESTAS PATRONALES EN LA MONTAÑA: EL SEÑOR DEL SANTO ENTIERRO DE XALPATLÁHUAC

Las fiestas patronales en los pueblos indios de la montaña constituyen celebraciones en las que confluyen símbolos propios de la religión católica entretejidos con elementos de la cultura prehispánica. Aun cuando el concepto que habla del sincretismo en la religiosidad reconstituida por los pueblos indígenas ha sido cuestionado, pensamos que el entretejido del que hablamos responde a la confluencia de símbolos y resignificaciones que estos pueblos dan a sus ceremonias y rituales; al mismo tiempo, es posible observar una distinción entre elementos indios y católicos cuando los primeros se presentan como telón de fondo de aquellos más visibles, como el santo patrono adornado con coronas de flores que parecen representar un rasgo más de corte católico, sin perder el contexto propiamente indígena.

²¹ María de los Ángeles Romero F., "El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial", en *Historia de los pueblos indígenas de México*, CIESAS-INI, México, 1996.

“La religión no era una mezcla informe de catolicismo y creencias mesoamericanas, había, y las hay actualmente, una continuidad que transitaba de las cimas de los cerros al templo, de los manantiales y las cuevas a las ermitas, del territorio sacralizado al centro del pueblo.”²²

Negar la importancia de lo católico en la experiencia religiosa de los pueblos indios, es afirmar que 506 años de evangelización representan experiencias asumidas a la fuerza, pero que su esencia étnica radica en las creencias mesoamericanas. Diríamos con Gilberto Giménez que dentro de los procesos de cambio identitario podemos hablar de transformación o mutación; en la primera se trata sólo de cambios desde la continuidad y la mutación significa un cambio de estructura más o menos radical. Esto depende de cada cultura, pueblo y comunidad que son portadoras de personalidades y características peculiares, como las que atribuimos a los individuos como entes portadores de cultura, valores, espiritualidad, que permanecen inconscientes.

si se asume una perspectiva diacrónica, la identidad se define primariamente por la continuidad de sus límites, es decir, por sus diferencias, y no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias. Por lo tanto, pueden transformarse con el tiempo en características culturales de un grupo sin que se altere su identidad.²³

El intercambio y vínculos que existen entre las comunidades y pueblos en la montaña de Guerrero se ven expresados en las fiestas patronales, las que el pueblo festejado invita a los pueblos vecinos como un favor que pagará al asistir en correspondencia a la celebración de quienes vienen como hermandad a su fiesta.

La hermandad está integrada por los encargados de la Junta de la Iglesia católica, el comisario municipal, miembros de la comunidad y eventualmente la banda de música del pueblo.

La fiesta del Santo Entierro en el municipio de Xalpatláhuac, representa especialmente para sus habitantes la fiesta más grande de la región y ellos, orgullosos de ser los anfitriones, se preparan para recibir a los visitantes, algunos de los cuales llegan desde el “otro lado”, tras cruzar el río Bravo y vuelven a pedir favores al santo favorito, al padrecito de nuestro corazón, al padre mío, suyo, nuestro; todos buscan tocar el féretro donde se encuentra sumergido en

²² *Ibidem*, p. 226.

²³ G. Giménez. “Comunidades primordiales y modernización en México”, en *Modernización e identidades sociales*, IIS-UNAM/IFAL, México, 1994, p. 174.

un sueño a punto de resucitar, aunque parece que la devoción por éste radica en que después de 500 o 505 años sigue enterrado pero no muerto. La esperanza en la resurrección que dará la vida eterna a los mortales, que hará justicia en una región donde la desolación atraviesa cada poro de su hostil geografía.

La comunidad se prepara con muchos días de anticipación para el tercer viernes de Cuaresma; los mayordomos aguardan a los visitantes, el comité de la Iglesia asume bien sus labores ante una fiesta católica apropiada por quienes le dan vida, entonces se conjugan en un mismo tiempo los comerciantes de todo, cobijas de osos, trusas para niños, ropa interior para todas las edades, sombreros, juguetes y adornos provenientes de Chilapa, rebozos, trastos, cazuelas, molcajetes con cara de chanchitos, comida para los visitantes, pescado y carne.

A un tiempo encontramos la feria, los juegos con su imprescindible rueda de la fortuna, carros para pequeñitos, cazuelas, los caballitos con niños que disfrutan por lo que son y podrán seguir siendo pese al diario caminar por un mundo incomprensible en sus contradicciones, en su escasez dentro de la abundancia, en su riqueza pobremente disfrazada de monedas falsas que nunca tendrán el valor de la reliquia encontrada en el cerro, hasta arriba, la tarea de rascar en lo mas sagrado y profundo para hallar piedras-reliquias con cara de animales, con forma de ellos, todo asociado a la labor del campo, del pastor de la región. Entonces los pelos de chivo y las figuras animalescas cobran poder para ser colocadas en el altar propio de sus habitaciones, junto a la imagen de la Virgen, del santo preferido, San Antonio, San Miguel o San Marcos.

Arribar hasta el Santuario de Xalpa, formar parte de la procesión, subir al cerro, llegar al altar, todo debe significar sacrificio para que la petición sea escuchada, para que los chicotazos sagrados realmente libren de la enfermedad; la vida no es fácil, transitar por el sendero que los mismos dioses abrieron y que los hombres ahora necesitan dignificar y resignificar es una tarea dura, que requiere esfuerzo.

La fiesta entonces ya no es sólo una, o si se quiere, se encuentra en diversos planos: el comercio, la feria, la procesión, la subida al cerro, la misa, la llegada hasta el altar y poder llevarse una reliquia tocada por el santo entierro a dos o cinco pesos del tamaño que mide la cabeza del Cristo, o bien la compra de semillas sagradas para la buena cosecha, todo puede comerciarse si nos atenemos a la mundanidad de la que la propia Iglesia no está exenta.

Los testigos de Jehová venden artesanías propias de Chilapa, los tigres disfrazados de personas y viceversa, los toritos y castillos, trabajo que se elabora con hojas de maíz y alambre en su primera fase, para después trasladarse a Chilapa donde se les da el acabado. Para ellos, participar en la fiesta no implica negar la propia religiosidad, lo importante es vender para que los hijos se alimenten, vayan a la escuela; no participar en las mayordomías implica deshacerse de un gasto sin sentido, significa gastar en bebida para emborracharse en lugar de atender a los hijos y aliviar un poco las penurias económicas.

¿Cuáles son las diversas lógicas que nos permiten apropiarnos del mundo? ¿Cuál es el papel que asumimos por convicción o que simplemente actuamos porque ya está dado? El sentimiento religioso cobra significado en nuestro caminar cotidiano, en nuestro sentido comunitario, en la individualización, pero no sólo en su contradicción, sino en sus matices. Vivir en comunidad, formar parte de los cargos, participar en la fiesta principal, cooperar, ser mayor-domo, constituyen tradiciones que se recrean y a veces dejan de ser sin que esto nos hable de pérdida identitaria.

EL "OTRO" SAN MARCOS:
LA FIESTA PATRONAL EN SAN MARCOS XOXOCOAPA²⁴

Aquilpa decidió ir como hermandad al pueblo vecino de Xoxocoapa y trasladó el ritual de petición de lluvia para el 26 de abril contra todas las predicciones. Así, los pueblos cambian fechas no sólo a petición de comunidades vecinas, sino también de sacerdotes y estudiosos²⁵ que les solicitan realizar y repetir su ritual para que otros lo conozcan.

Dependiendo de la cercanía y los medios de transporte con los que cuenta la comunidad para trasladarse al lugar de la fiesta, el camino hacia el pueblo representa toda una odisea, además de gastos y trabajo para la comunidad. Para la fiesta de la comunidad de Xoxocoapa, la hermandad del pueblo de Aquilpa salió el 24 de abril por la tarde, yendo en autobús y a pie para llegar por la tarde a la fiesta.

²⁴Localidad del municipio de Tlapa.

²⁵Antropólogos que viven o han visitado la región han tenido una influencia en los pobladores de las comunidades que realizan los rituales o ceremonias indígenas; es el caso de Abel Barrera, coordinador del Centro de Derechos Humanos "Tlachinollan" A.C., quien coopera con los pueblos para que la tradición no se pierda; esto nos hace pensar en el papel que los propios estudiosos juegan en la revitalización de ciertas costumbres y tradiciones de los pueblos indios.

Una vez a la entrada del pueblo, la hermandad prepara su estandarte, así como las velas que van colgadas de una vara para ser recibidas de la misma forma por el pueblo festejado; los estandartes se saludan y dan la bienvenida a los recién llegados, las bandas de ambos pueblos comienzan a tocar hasta llegar a la iglesia, en donde entran rezando principalmente las mujeres acompañadas por el rezandero, el comisario e invitados.

Cuando la hermandad ha cumplido al rezarle al santo patrono festejado, son llevados a la casa de alguno de los mayordomos para darles de comer pues la noche será un “duermevela” en la iglesia por parte de las mujeres y “un tocar de banda” en la comisaría por parte de los hombres.

Aquí los espacios se diversifican, la fiesta se realiza en distintos planos, en donde los protagonistas se dividen según género, edad y cargo ocupado. La representación de cada grupo de actores parece no poder ser transgredida por nadie, los escenarios centrales están constituidos por la iglesia, la comisaría municipal, la cancha para jugar basquetbol, el ruedo para los toros y si la fiesta es mayor, como en el caso del Santo Entierro de Xalpa, se anexan la feria con los juegos mecánicos, el cerro sagrado, el espacio de la vendimia para visitantes que pueden ir y venir de uno a otro escenario.

Para mirar las luces del castillo que prenden de a poco, que se encienden con intensidad para después apagarse, es necesario traducirse en tiempos indios, pacientes, resistentes, en donde cada luz aventada al cielo significa el porvenir efímero pero al mismo tiempo interminable hasta el encendido final que abre caminos, posibilidades y también lucha.

Toda la noche las hermandades rezan al santo patrón festejado, se van turnando para no dejar espacios mudos o vacíos, las demás duermen en petates entre sueños de misterios interminables, rosarios repetitivos, tenaces; mujeres de aves marías en los labios, confundidos con *oras pronovis* latinas y cantos nahuas, pidiendo, agasajando al del festejo, suplicando que la vida sea diferente o menos dura.

Las velas y cirios toda la noche encendidos como luces en el desamparo, alumbrando el camino hacia el patrón, coronas florales de vivos colores adornándolo para que esté contento y escuche las peticiones, para que conceda milagros aunque sea pequeñitos.

Al salir la peregrinación el mero día del patrón, todos se arremolinan alrededor de él, se empujan para tocarlo con flores, para obtener bendiciones y favores, “se arrejuntan” como si la vida se diluyera en un instante, levantan a los chamacos para que alcancen su rostro y cuerpo y la bendición se extiende a toda la familia.

En la peregrinación los tiempos se superponen, rezos católicos acompañados por la banda de viento, estandartes que bailan en círculo al lado del Santo Patrón, vemos a la Virgen de Guadalupe, al señor Santiago apóstol, Martín Caballero y al mismo San Marcos –imagen danzando rítmicamente hacia uno y otro lados–, siendo cómplices de una oración en náhuatl, silenciosa en el centro mismo del refugio, cubriendo de confeti a los santos y vírgenes que entusiasmados escuchan el fervor de los rezos.

Este ritual se realiza cinco veces al detenerse la peregrinación que sale del templo para regresar a él. A San Marcos lo cargan las mujeres, pero cuando se trata del Santo Entierro de Xalpatláhuac, el peso del féretro requiere de una docena de muchachos que con gran esfuerzo logran mantenerlo en vilo dentro del remolino de gente.

No todas las fiestas patronales realizan las mismas ceremonias y rituales, aunque las repeticiones evocan un ciclo, en las fiestas mayores como en el caso del Santo Entierro, la cantidad de gente que llega de tantos lugares le imprime un rasgo mayormente católico aun siendo de la región nahua, ya que durante la misma peregrinación no se realizan estas paradas y rezos en náhuatl como en otras fiestas menores de la propia región.

Los mayordomos son quienes se encargan de dar comida y bebida a los visitantes: frijoles, puerco, chivo y tamales; si hay posibilidades, se ofrecen a las hermandades las cuales hacen cuentas para ver si han salido ganando con toda esta travesía. En el desayuno se dan tres panes por persona y una taza de café azucarado, ellas guardan lo que no se comen para el regreso al pueblo o para sus esposos o compadres que se encuentran entretenidos con el aguardiente.

Después de la víspera, el alcohol ha hecho efecto, y en las calles del pueblo se encuentran compadres abrazados, peleoneros, tristonos y dormidos. También el inconsciente se manifiesta en la colectividad; nacen viejos rencores y amistades que perduran, se afianzan relaciones o se reta a los vecinos.

En los partidos de basquetbol, organizados por maestros y autoridades, los equipos representantes de su comunidad, logran desahogar sus deseos de competencia y retar a los contrincantes. Los jóvenes se concentran alrededor de la cancha y participan del juego entre Petlacala y Xoxocoapa, Chiepeteppec y Aquilpa; este escenario, aun dentro del contexto de la fiesta, parece ajeno a ésta, los peregrinos pasan a un lado sin parecer tocarlo siquiera.

Los protagonistas en ceremonias, rituales, procesiones y fiestas patronales están representados por los chamanes o pedidores de lluvia, por las juntas de la Iglesia católica que organizan las fiestas, por los mayordomos, quienes

reciben y dan de comer a las hermandades o a los participantes del ritual, por las mujeres encargadas de las oraciones, por los hombres que cumplen al ir en peregrinación, en banda como visitantes o anfitriones de la fiesta. Hablamos pues de los pueblos mismos, quienes se desbordan y apropian de sus procesos festivos-agrícolas. Sin embargo, en otro plano, tenemos a los sacerdotes de la Iglesia católica que acompañan a los pueblos no sólo en estas fiestas, ya que algunos de ellos son oriundos de la región y han recorrido un largo proceso de aculturación que, sin embargo, no les ha impedido incorporar a su quehacer pastoral el discurso de la teología india y la inculturación del Evangelio.

DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN A LA TEOLOGÍA INDIA:
LA ESTRATEGIA PASTORAL DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

El Vaticano frente a 1992:

¿Reconciliación histórica con los pueblos indios?

El año de 1992 ha sido clave en la historia de nuestro continente: el fantasma que ahora recorrerá al mundo es la reivindicación de las identidades étnicas que se habían desdibujado primero en aras de la construcción nacional y después gracias a la globalización. La conmemoración de los 500 años del “encontronazo” civilizatorio tuvo múltiples respuestas entre los principales actores que se reencontraban en el escenario continental. Los pueblos indios y la Iglesia católica efectivamente tenían cuentas que saldar y justamente en esa coyuntura, la Iglesia manifestó su posición de cara a los 500 años de la evangelización de América, tarea colosal que había que revitalizar con un nuevo discurso que el Vaticano habría acuñado al interior del resurgimiento de la doctrina social de la Iglesia: la nueva evangelización.

La estrategia de la institución eclesial se centraba en la necesidad de disminuir las defensas de la naciente teología de la liberación en su opción preferencial por los pobres retomando al interior de su discurso, justamente los conceptos que ésta reivindicaba en América Latina: concebirse como no capitalista, liberadora y al mismo tiempo, asumirse como justa y de cara a los pobres. Ésta fue la táctica que utilizó para insertarse en un mundo que parecía cada vez más secular y con tendencias hacia el marxismo o el conservadurismo capitalista, cuya presencia no ofrecía la mejor alternativa para la humanidad, la Iglesia entonces, daba la principal opción al mundo en un

intento de modulación integral y crítica frente a este caminar bipolar de la humanidad.²⁶

Es en este contexto cuando el Vaticano, bajo el pontificado de Juan Pablo II, emite en el año de 1983 en su visita a Haití, la convocatoria hacia la nueva evangelización como la tarea primordial de la Iglesia en el continente. Un año antes, el Papa crea el Consejo Pontificio para la Cultura, tendencia que cobrará fuerza hacia 1987 cuando la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam) adoptó como eje central de su actividad pastoral la “Evangelización para la cultura”.

Es en el propio concepto de cultura donde la Iglesia sitúa el reto de la evangelización: “La cultura es pues emplazada en el centro organizador de lo social y lo religioso es acomodado en el núcleo de la cultura. La catolicidad y la fe retornarían al corazón de la historia, en pro de una civilización cristiana.”²⁷

En los antecedentes para la preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a celebrarse en 1992, se destaca que la nueva evangelización necesita del diálogo para el encuentro.

Iglesia que dialogue con el mundo: Con la modernidad y con las nacionalidades autónomas de la modernidad. Pero que dialogue especialmente con las mayorías pobres, injusticiadas y marginadas; dialogue con las diferentes culturas surgidas de la modernidad o que viven al margen de la modernidad. Dialogue con las víctimas de la modernidad.²⁸

Aun cuando el discurso de la nueva evangelización cobra fuerza efectiva en el año de 1992, ya desde la década de los sesenta, la Iglesia creó un organismo dedicado al apoyo pastoral y social de los pueblos indios, el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (Cenami) que en 1970 constituyó un departamento llamado de Pastoral Indígena. Poco después se crea la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI) que adopta a Cenami como su brazo ejecutivo.

Al mismo tiempo, ya en 1985, el Departamento de Misiones del Celam convocó a los obispos responsables de la pastoral indígena; en esta reunión ellos señalaron como una opción pastoral la creación de *iglesias autóctonas*

²⁶Véase Ana María Ezcurra, *Doctrina social de la Iglesia. Un reformismo antisocialista*, Nuevomar, IIS UNAM, México, 1986, 255 pp.

²⁷Miguel Concha Malo, *El proyecto global de la Iglesia católica en los años 1990 (La doctrina social de la Iglesia vista desde América Latina)*, p. 36.

²⁸Documento V Centenario, *Nueva Evangelización y IV Conferencia*, p. 3 (fotocopias).

y se pronunciaron por la defensa de la tierra y las organizaciones indias que luchan por la autodeterminación de los pueblos. En nuestro país, los agentes de la pastoral indígena se han reunido anualmente para discutir sobre los problemas que enfrentan los pueblos indios, realizando encuentros desde 1990 en Zongolica, Veracruz, Temoaya, Estado de México, Terecuato, Michoacán, Xalpatláhuac, Guerrero y San Pablo Villa de Mitla, en Oaxaca.

Si inicialmente la labor de Cenami se centró en trabajos de carácter asistencial, más adelante se fue politizando en apoyo de las demandas agrarias y en defensa de los derechos humanos de los pueblos indios; esta actividad se sitúa justamente en el contexto del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Celam en Medellín.

Es importante destacar también que para finales de la década de los años setenta, la Conferencia del Episcopado Mexicano decidió la creación de regiones pastorales a nivel nacional; dichas regiones fueron organizadas a partir de su situación geográfica y social, lo que ayudó a estrechar vínculos y una mayor comprensión acerca de las situaciones sociopolíticas en las que se insertaban los propios obispos de cada diócesis.

De manera especial es preciso señalar la labor ejercida por los obispos pertenecientes a la Región Pastoral del Pacífico Sur, cuyos planteamientos cuestionaban al sistema de explotación y la falta de democracia existentes en el entorno político regional al cual se adscribían.

El trabajo de los obispos del Istmo de Tehuantepec y de San Cristóbal de las Casas se perfiló hacia la lucha social, teniendo como pastoral social central la opción preferencial por los pobres.

En esa época, Samuel Ruiz por su amplia participación en la CELAM, llegó a San Cristóbal con una idea muy clara de una pastoral indígena liberadora, en una sociedad marcada por la agresión y el despojo de las comunidades indias. En estas circunstancias, él es quien ha contribuido más a la definición pastoral de la zona.²⁹

En el caso de Oaxaca, el obispo Arturo Lona llegó a ejercer su labor a principios de los años setenta en la diócesis de Tehuantepec, cuando también se inició la organización de campesinos y comunidades indígenas de la región, algunas de las cuales fueron apoyadas por la propia Iglesia.

²⁹ V.G. Muro. "Iglesia, movimientos sociales y democracia", en Roberto Blancarte (coord.), *Religión, iglesias y democracia*, La Jornada/CIIH-UNAM, México, 1995, pp. 181-199.

El vínculo entre las diócesis de la región Pacífico sur con las comunidades rurales especialmente indígenas, atiende a la propia propuesta que el Vaticano hace en relación con la teología india, aunque este último con la intención de mediatizar la fuerza de las propuestas de los obispos más progresistas.

Podemos decir así que los discursos que encontramos a nivel regional abrevan por una parte, tanto de la línea dictada por el Vaticano, como de la propia teología de la liberación, que ha sido paradójicamente desconocida por el primero.

Es así como debemos situar la preocupación eclesial hacia el reconocimiento de la pluralidad de culturas étnicas de donde surge la propia teología india. Esta teología postula la necesidad de comprender las matrices culturales diversas de los pueblos en donde la Iglesia católica ha logrado penetrar, siendo su principal objetivo lograr la inculturación del Evangelio, haciendo un esfuerzo por leer desde la Biblia como el sustento dominante, las propias experiencias religiosas tradicionales que los pueblos étnicos expresan colectivamente.

Esto no implica sin embargo que el eje central de la propuesta eclesial irrumpa en la diversidad de opciones que las propias culturas puedan ofrecer, ya que lo cristiano viene a resignificarlas y a darles sentido para la construcción civilizatoria neocristiana. Ésta representa una de las primeras contradicciones que emergen del discurso de la teología india: el reconocimiento de las culturas no implica su autonomía frente a lo católico, que se constituye como el núcleo central del quehacer pastoral.

La experiencia de la teología india en la montaña de Guerrero

El año de 1992 tiene un significado importante para la montaña de Guerrero en el ámbito eclesial; es en este año cuando se creó la diócesis de Tlapa en virtud de la necesidad de la atención pastoral específica que requiere una región eminentemente étnica.

Nahuas, mixtecos y tlapanecos serán atendidos y cobijados por la diócesis y el requerimiento de la nueva evangelización como la línea pastoral dominante.

El 25 de marzo de 1992, fiesta de la anunciación del señor, la ciudad de Tlapa, la montaña, la cañada, los mixtecos, nahuas, tlapanecos, todos los que formamos

parte de estos lugares nos llenamos de regocijo al constituirse en este día mediante la consagración episcopal del señor obispo don Alejo Zavala Castro, este acto lo presidió el señor arzobispo don Gerónimo Prigioni, delegado apostólico en México, ejecutando la bula *eflorescentem mexici* sobre la erección de la nueva diócesis. Don Alejo Zavala tomó posesión de su nuevo servicio a la Iglesia en medio de una alegría desbordante manifestada en todos especialmente en los mixtecos, nahuas y tlapanecos, expresada además en sus ritos, música y danzas.³⁰

Anteriormente, la región de la montaña de Guerrero pertenecía a la diócesis de Chilapa, la erección de dicha diócesis fue creada por la bula papal "*grave nimis*" el 26 de Enero de 1862, cuya circunscripción se formó con parte de los territorios del arzobispado de México y el obispado de Puebla; ya desde el año de 1853 el recién creado estado de Guerrero gestiona a través del gobierno el establecimiento de un obispado.

Desde la dimensión eclesiástica, Chilapa fue la única diócesis que atendió en su totalidad a la población del estado de Guerrero, hasta que se segregó la región costera para formar la diócesis de Acapulco en 1958 por el Papa Pío XII. En la década de los ochenta se creó también una diócesis en Ciudad Altamirano.³¹

En 1990, el gobierno del estado de Guerrero decidió, bajo el mandato de Ruiz Massieu, trasladar la sede del obispado de Chilapa hacia la capital, lo que provocó problemas con sus habitantes, ya que el gobierno decidió otorgar el edificio perteneciente al jardín de niños Juan N. Álvarez como residencia del obispo en funciones.³²

Una de las razones que encontramos para el establecimiento de otras diócesis, es la proliferación de "sectas" religiosas en regiones propiamente indígenas y la necesidad de contrarrestar su fuerza.

No obstante que la línea pastoral del Vaticano apuntó hacia la atención de los pueblos indios, también al interior de la región los sacerdotes propugnarón para lograr la erección de la diócesis de Tlapa. Esta petición comenzó 15 o 20 años atrás, desde el trabajo de los propios sacerdotes y religiosas que veían la necesidad de su independencia como región:

Desde luego a veces son intereses que se conjuntan, el antiguo obispo como que no le interesaba mucho, respondía a sus intereses no tanto pastorales, él quería

³⁰ Información tomada de la diócesis en la celebración de su cuarto aniversario, elaborada por párrocos y religiosas de la región, 1996.

³¹ Tomado del Archivo Paucic, vol. 59, Chilpancingo, Guerrero.

³² A. Teresa Estrada C., *Guerrero. Sociedad, economía, política, cultura*, CIIH-UNAM, México, 1994, p. 89.

quedar bien, tenía otras miras, sin embargo, los que trabajaban en esta región sí veían la necesidad, era más el clero sacerdotal que el clero episcopal, esa es la petición, pero claro a nosotros eso nos convenía, que se conformara como diócesis, después se requiere que los obispos sean portavoces de los sacerdotes. Del obispo va para el Santo Padre, pero antes se somete a discusión a nivel episcopal (...), se turna a Roma para que se apruebe, pero Roma no tiene que decir nada, si ellos le dijeron que sí... *porque lo que a Roma va, de Roma viene*. Así es como se cocinan las cosas.³³

La diócesis de Tlapa se conforma de 20 parroquias pertenecientes a la montaña, a saber: Huamuxtitlán, Tlapa, Xalpatláhuac, Copanatoyac, Xochihuetlán, Pazcala del Oro, San Lucas, Atlixnac, San Francisco de Asís Tlapa, Zapotitlán Tablas, Tlalixtaquilla, Tlacoapa, El Rincón, Cualac, Malinaltepec, Alcozauca, Chiepetlán, Acatepec, Atlamajalcingo del Monte, Olinalá y de reciente creación Igualita.

Todas son atendidas por sacerdotes diocesanos, a excepción de la parroquia de Tlacoapa, en la cual se encuentra una misión de religiosos de la orden claretiana, así como las misioneras eucarísticas de María Inmaculada.

El plan diocesano de la región ubica cuatro metas centrales para el trabajo evangelizador: la evangelización integral, la cultura, la organización y los derechos humanos, aun cuando reconocen que uno de los problemas de orden religioso es la falta de una metodología para la inculturación del Evangelio que saben, que es la línea a seguir en el trabajo pastoral de sus parroquias.

Así lo explica Antolín Casarrubias, párroco de Xalpatláhuac:

se trata de que la gente revalore su propia religión y celebraciones propias, las retomen como verdaderas, que no les den el tiro de gracia. Pues no hacemos muchas cosas, estamos tratando de que se revaloren sus ritos, costumbres, porque... ha habido tiempos muy difíciles para ellos, una condenación a sus ritos, destrucción de sus dioses, robos.³⁴

Para la hermana Constanza, que trabaja en la parroquia de Tlacoapa, de lo que se trata es: "...que nosotros les demos nuestros valores cristianos y ellos nos den sus valores indígenas y que en este intercambio, ellos puedan asumir los valores cristianos y nosotros junto con ellos caminar a esa inculturación."

³³Entrevista al sacerdote Antolín Casarrubias de la parroquia de Xalpatláhuac, montaña de Guerrero, el día 12 de febrero de 1997.

³⁴*Idem*.

Algunos sacerdotes offician misa una vez que se ha realizado el ritual de petición de lluvia. En la Lucerna, cerro al que van gran parte de los pueblos tlapanecos de la región, el padre Melitón, párroco de Malinaltepec, ha buscado mecanismos para que todos los pueblos en conjunto, continúen subiendo y ahora propone el día 31 de diciembre para hacerlo con motivo de la celebración y agradecimiento por el año nuevo. Su convocatoria, a pesar de ser nueva, parece ser escuchada por las comunidades, entonces nos encontramos ante la recreación de tradiciones y la búsqueda de síntesis religiosas.

Vemos cómo la necesidad de comprender los rituales, como la petición de lluvia o el agradecimiento por las cosechas, se traduce en el acompañamiento que los sacerdotes hacen desde su propia cultura cristiana. Se esfuerzan por entender una matriz cultural diferente, subalterna e incomprendida. ¿Cómo entender la inculturación del Evangelio cuando se sacrifica al chivo para ofrecer la sangre a Dios? Se buscan las significaciones similares, la respuesta se encuentra en la sangre de Cristo simbolizada por el vino, en su cuerpo hecho hostia consagrada.

Sin embargo, existen posiciones diversas³⁵ en relación con la propia inculturación y curiosamente, los sacerdotes que son originarios de la región se cuestionan sobre los alcances de esta posición.

Pues si la Iglesia no quiere dejar de detentar la verdad absoluta, las otras son verdades pero ésta es más verdad que las otras, sin embargo, los indígenas son más abiertos cuando dicen: tenemos todos un poco de verdad, la Iglesia tiene un poco, nosotros tenemos otro poco, entonces la religión de los pueblos indígenas es mucho más católica digamos, mucho más universal.³⁶

La paradoja radica justamente en las formas como el clero se relaciona con los pueblos y comunidades indias en los que trabaja; existe por un lado una actitud paternalista, de amparo hacia los pobres indios marginados, lo cual no permite entablar un diálogo intercultural e interreligioso con el cual trascender la visión cristianocéntrica de la Iglesia.

El problema se encuentra en el requisito que la Iglesia católica impone a las culturas que practican una religiosidad distinta y es que conserven la

³⁵Al interior de la diócesis y como reflejo de las propias tendencias de la Iglesia católica a nivel global, se han ubicado tres grupos: los tradicionalistas, los moderados y los progresistas. Estos últimos son quienes se acercan mayormente a los planteamientos de la teología de la liberación, rescatándola desde el quehacer de la línea pastoral indígena, mientras que los primeros, aun cuando no niegan la importancia de recuperar la teología india, se muestran distantes del trabajo de pastoral social dictado por la propia diócesis.

³⁶Entrevista al sacerdote Antolín, p. 222, nota 33.

semilla del verbo del dios cristiano que habla del poder sustentado por la Iglesia católica como institución hegemónica que reconoce las diferencias culturales pero no fuera de ella, sólo en su interior:

La Iglesia que es *madre y maestra* precisamente para orientar, para impulsar los valores de las comunidades, no para imponerle valores, sino que los mismos valores que están ahí hay que cultivarlos, para que cada pueblo sea cada pueblo con su cultura, con sus ritos, con todos los valores, no es para mantener el poder, sino es para darle dignidad a cada cultura, a cada pueblo, a cada persona, la dignidad no es para imponer los criterios de la Iglesia, es la dignidad que le da Dios a cada pueblo, solamente así.³⁷

La revaloración de sus ceremonias religiosas desde una institución que tradicionalmente las negaba, permite que estos pueblos no sólo defiendan su derecho a continuar celebrando sus ceremonias, sino que los sacerdotes se integren a sus expresiones y entiendan sus necesidades y demandas de corte secular.

De tal suerte parecen poner énfasis en la pastoral social, preocupándose por atender los problemas no sólo religiosos, sino de orden social que padecen las comunidades en donde están insertos. "...que la gente se dedique no nada más a rezar, sino que tenga la idea del progreso de sus pueblos, que sus pueblos hagan servicios, medicinas, escuelas y todo eso, en eso apoyamos..."³⁸

Para la diócesis, los problemas más acuciantes de la región que atienden son la falta de infraestructura como caminos, instalaciones hospitalarias, escuelas y el abasto; el problema de vivir bajo una economía de subsistencia, enfrentarse a conflictos agrarios como invasión, despojo e imprecisión de límites territoriales, la migración como jornaleros, el empobrecimiento creciente de sus pobladores y el desempleo dentro del plano económico.

En lo político, señalan la corrupción de autoridades, la manipulación del poder, el control político, la discriminación hacia las autoridades comunales, el fraude electoral, la violación a sus derechos humanos, el proselitismo político que provoca división entre las comunidades, así como la poca participación de la Iglesia en la formación política de los ciudadanos. Mencionan la poca participación del clero hacia el trabajo de concientización de la problemática

³⁷Entrevista con el sacerdote Lorenzo Cuéllar, vicario de la parroquia de Alcozauca, el día 8 de junio de 1997, Alcozauca, Guerrero.

³⁸Entrevista a monseñor Alejo Zavala, obispo de la diócesis de Tlapa, el día 11 de febrero de 1997, Tlapa, Guerrero.

socioeconómica que se vive en la región y en la dimensión religiosa, destacan cómo la educación laica afecta la vida de fe de los pueblos, así como la falta de interés por las culturas indígenas.³⁹

La estrategia de la Iglesia ha sido justamente incorporar a su discurso y acciones la lucha al lado de los pueblos a los que atiende no sólo ya desde el ámbito espiritual sino que se plantea el deber de sumarse a los esfuerzos de organización social y política que éstos cotidianamente realizan aun desde los espacios más locales.

Desde luego el planteamiento global del plan diocesal⁴⁰ habla de acompañar al pueblo en sus esfuerzos de organización, en sus luchas por la justicia. En otras cosas económicas, solamente motivando a la gente, aquí tenemos una pequeña caja de ahorros, estamos empezando a que se organice desde ahí, más que juntar "lana". También iniciamos un quehacer de evangelización a través de grupos pequeños donde se va analizando la realidad y se va iluminando a la luz del Evangelio, ya de ahí según las motivaciones, son las acciones.

De la misma forma, en la parroquia de Tlacoapa trabaja un grupo de religiosos que ha impulsado proyectos económicos en las comunidades correspondientes a su región. Así, en Plan de Gatica, los misioneros claretianos han organizado alrededor de 140 campesinos que cultivan jamaica, el objetivo es sacar la producción fuera de la región mediante grupos de apoyo. También han formado una sociedad de mujeres que cuenta ya con una tienda de consumo, un molino comunitario, así como una minifábrica de mantelería y ropa que ya exportan hacia Alemania y Austria.⁴¹

Al mismo tiempo, de 29 comunidades pertenecientes a la misma parroquia, se ha capacitado a 200 promotores de salud que cuentan ya con diploma y reconocimiento, impulsando la medicina alternativa o tradicional, conjugándola con la medicina alópata.

Desafortunadamente, algunos de estos proyectos se han venido abajo, debido, según lo señala la hermana Constanza, a que las comunidades han estado acostumbradas al asistencialismo y cuando quisieron dejar en sus manos los procesos, éstos no siguieron funcionando.

³⁹Diócesis de Tlapa, *Plan Pastoral Diocesano*, Tlapa, Guerrero, 1995.

⁴⁰Habla del plan de la diócesis de Tlapa, Guerrero.

⁴¹Entrevista realizada a la hermana Constanza Tobías, perteneciente a la parroquia de Tlacoapa, el día 14 de mayo de 1997, en Tlapa, Guerrero.

Todos estos grupos los hubo en Tlacoapa, nada más que falló el acompañamiento a los grupos, incluso había talleres de carpintería, había un hospital de la Misión y se dio un paso muy brusco para quitar el asistencialismo y pasar a otro tipo de acción promocional y esto vino a traer un corte muy fuerte en Tlacoapa y sus colonias, que estaban acostumbradas a que les regalaran ropa, medicina y el servicio. Hay incluso hasta unidad dental, hay gente preparada para poner prótesis dentales en Tlacoapa.⁴²

Otra experiencia organizativa digna de mención es el trabajo realizado por el sacerdote Mario Campos de la parroquia El Rincón en el municipio de Malinaltepec. Él ha impulsado la organización de las comunidades de la montaña y la costa, región colindante, para la construcción de la carretera que unirá mediante 170 kilómetros la ciudad de Tlapa con Marquelia en la costa. Inicialmente, los trabajos de organización comenzaron en San Luis Acatlán en agosto de 1996, y poco a poco, mediante brigadeos hacia otras poblaciones, han ido convocando a las siguientes reuniones empezando por aquellos ciudadanos interesados y posteriormente invitando a las autoridades de cada comunidad.

Al inicio de la Asamblea de Autoridades Indígenas, el sacerdote reza un "padre nuestro", aunque adopta un discurso ecuménico haciendo un llamado a la organización de los pueblos para la construcción de la carretera, independientemente de la religión que profesen, el partido político en el que militen, o la organización social a la que pertenezcan.

Según el párroco, sus objetivos mediatos son el desarrollo de proyectos productivos, así como la construcción de centros de salud, escuelas, canchas deportivas y servicios públicos que permitan extender el tipo de demandas no sólo centradas en la carretera.

En algunas de estas comunidades la participación de la Iglesia a partir de sus párrocos es importante, ya que éstos impulsan la organización en torno a demandas de este tipo, además de la participación de autoridades municipales de oposición, como en el caso del presidente municipal de Malinaltepec.

De este modo, la estrategia de la Iglesia a través de sus diócesis para recuperar espacios religiosos ha sido llevar a cabo una política de regionalización pastoral para tener una mejor comprensión de los fenómenos sociales regionales e involucrarse en los mismos; esto al mismo tiempo provocó al interior del mundo eclesial, el reflejo del mundo secular.

⁴² *Idem.*

Así lo señala Blancarte cuando dice: "En este sentido, podemos decir que el episcopado mexicano ha tenido éxito en su inserción social, pues ha logrado formar parte y transmitir las demandas políticas de la sociedad que lo rodea y las ha integrado a su propio proyecto social."⁴³

Esta política de la Iglesia se ha visto expresada a través de los pronunciamientos que diversos jerarcas de la Institución, entre ellos y especialmente el ahora cardenal Norberto Rivera Carrera, han vertido en entrevistas y por medio de su órgano de difusión, la revista *Nuevo Criterio*. En ella han cuestionado la política neoliberal del gobierno traducida en el empobrecimiento creciente de la población y critican la antidemocracia del partido en el poder, aunque al mismo tiempo se pronuncian contra el uso del condón y el aborto.

A la par del trabajo pastoral que impulsa la Iglesia católica en la montaña, se observa el fenómeno de conversión religiosa, que aunque silencioso, constituye un dolor de cabeza de sacerdotes y religiosas. No obstante reconocer que probablemente la Iglesia ha fallado en sus estrategias para acercarse a su feligresía, los hoy llamados nuevos movimientos religiosos parecen atender en alguna medida las necesidades no sólo espirituales de quienes deciden cambiar de religión.

NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS EN LA MONTAÑA: DE NUEVAS Y VIEJAS IDENTIDADES⁴⁴

El estudio sobre los nuevos movimientos religiosos (NMR) es relativamente nuevo, precisamente porque representan experiencias inéditas que necesitan analizarse con atención y a la luz de su práctica en sociedades y comunidades en donde logran anclarse.

La caracterización de los NMR transita por diversas acepciones, ya que aun cuando sus orígenes se sitúan en países desarrollados o en zonas urbanas de países dependientes, la elasticidad y capacidad para insertarse en regiones rurales complejiza el análisis que podamos hacer sobre ellos.

De manera inicial, algunos estudiosos del fenómeno han señalado entre sus elementos comunes el sincretismo, la visibilidad, su sectarismo, la difusión

⁴³R. Blancarte, *Modernidad, religión y secularización en el México moderno*, p. 172.

⁴⁴Es importante señalar que el objetivo de este trabajo no consiste en la construcción histórica de cada uno de las iglesias y denominaciones de corte protestante o paraprottestante que aquí se señalan, sino encontrar los puntos de confluencia y diálogo, de desencuentros y reconstitución en relación con la religión católica y el pensamiento mítico-religioso presente en la experiencia religiosa de los pueblos indios de la región de estudio.

entre clases medias, la presencia del rasgo carismático, así como el carácter místico de quienes lo experimentan.⁴⁵

Al mismo tiempo, estos movimientos religiosos se han caracterizado por ser de corte apocalíptico y fundamentalista. Lo anterior se refiere a la creencia de que el fin del mundo se acerca, creencia fundamentada en la Biblia, cuya lectura se pretende realizar de manera literal.

El avance sistemático de los nuevos movimientos religiosos en los pueblos indios constituye una preocupación no sólo de la Iglesia católica, que ahora necesita competir con mayor fuerza contra estas denominaciones e iglesias que se han convertido en una alternativa real para su potencial feligresía, sino también para todos aquellos que redujeron a estos movimientos a nivel de sectas protestantes y afirmaban que eran una estrategia del imperialismo para influir en el destino de las naciones donde habían penetrado.

Sorpresivamente, estos nuevos movimientos religiosos han encontrado una apertura inusitada entre los pueblos indios tradicionalmente católicos y fuertes defensores de sus creencias; para muestra señalaremos que en los tres estados de la República donde existe mayor población indígena, esto es Chiapas, Oaxaca y Guerrero, el porcentaje de habitantes que practican una religión de corte protestante según el Censo de 1990, asciende al 18 por ciento, 7.3 por ciento y 4.11 por ciento, respectivamente, los dos primeros estados por encima de la media nacional, que es del 5 por ciento.

Iglesias protestantes y Nuevos Movimientos Religiosos⁴⁶ en la montaña de Guerrero

En la montaña de Guerrero, existe una serie de iglesias evangélicas históricas y de nuevo cuño: entre las primeras se encuentran la Iglesia bautista, la adventista, los testigos de Jehová⁴⁷ y los metodistas. Encontramos en los denominados nuevos movimientos religiosos a la Asamblea de dios, la Iglesia pente-

⁴⁵C. Gutiérrez Zúñiga, "Nuevos movimientos religiosos: Los rostros de la religión contemporánea", en *Secularización, modernidad y cambio religioso*, UIA, México, 1991.

⁴⁶Aunque los nuevos movimientos religiosos efectivamente se insertan dentro de un tipo de acción colectiva, es preciso aclarar que en la montaña de Guerrero su reciente aparición los coloca inicialmente como procesos individuales o familiares que aún no logran extenderse a una comunidad completa o que signifiquen movimientos de alcance político como el conocido caso de San Juan Chamula en el estado de Chiapas.

⁴⁷Los testigos de Jehová no son considerados propiamente como parte de una Iglesia protestante; el principal argumento es que al producir textos distintos a la Biblia se alejan del sustento del cual abrevan los protestantismos. Así, son catalogados como "paraprotestantes" o "protestantes marginales". Aun entre las feligresías de estas denominaciones hay una clara distinción con respecto

costés, la Iglesia de dios de la profecía y a los cristianos, cuyo trabajo pastoral tiene como centro rector la ciudad de Tlapa de Comonfort, desde la cual mantienen nexos con distintos pueblos y comunidades de la montaña y al mismo tiempo, están afiliadas a iglesias de Puebla o de la Ciudad de México.

Desde 1939 se tiene el registro de la llegada de los presbíteros el doctor Lemley y su esposa a la comunidad de Tlacoapa; sin embargo, ya desde finales del siglo pasado, en 1895, se hablaba de libertad de cultos, así como del “destierro de sectarismos”, ubicando problemas con protestantes “sólo” en el pueblo de Ahuacatlán.⁴⁸

En 1944, los Lemley decidieron vivir en el Chirimoyo, entre los municipios de Tlacoapa y Malinaltepec. A decir de los apuntes encontrados en el archivo Pauccic, en 1954 se asistió a la población de la región, mediante la contratación de un médico; al mismo tiempo “... supieron reunir un nutridísimo acervo lingüístico del muy complicado idioma tlapaneco....”⁴⁹

Sin embargo, se presentaron choques entre el presbítero y el sacerdote de Tlacoapa, así como vejaciones y amenazas, lo que provocó que se trasladaran a Malinaltepec. Precisamente hacia el año de 1960 se envió una misión de religiosos procedentes de la orden claretiana con la intención de contrarrestar la labor de los protestantes.

En el año de 1952, llegó la Iglesia de dios de la profecía a la comunidad de Coachimalco, municipio de Tlapa; sin embargo son expulsados por la comunidad, por lo que deciden trasladarse a Tlapa para el año de 1972. Han constituido iglesias en los municipios de Ahuacuotzingo, Chilapa y Xalpatláhuac, Xalatzala, perteneciente a Xalpa, Tenango Tepexi de Tlapa, Cuba Libre, e Igualita.

En esa misma década, otra filial de la misma Iglesia hizo su labor proselitista en Ahuatepec pueblo, el caso mencionado más arriba.

En 1969, se estableció un internado para niños por parte de la Iglesia bautista procedente de Texas, Estados Unidos, cuyos representantes son la familia Mac’oy, que para 1971 se fueron a Tototepec. Aparte del establecimiento de dos internados uno para niños y otro para niñas en la ciudad de Tlapa, cuentan con feligresía en los pueblos de Zilacayotitlán en Atlamajal-

a los Testigos de Jehová. Véase con Patricia Fortuny, “Mormones y testigos de Jehová: la versión mexicana”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL/IIS-UNAM, México, 1996, pp. 175- 215.

⁴⁸ Archivo Pauccic, vol. 59, Chilpancingo, Guerrero.

⁴⁹ *Ibidem*, vol. Montaña de Guerrero, Chilpancingo, Guerrero.

cingo del Monte, Huehuetepec, Plan de Guadalupe de Malinaltepec, Axoxuca, Talla y Chirimoyo y Yuxinipa, pertenecientes al municipio de Acatepec.

Su contraparte, es decir la Iglesia bautista nacional se asentó en 1977, extendiéndose a la comunidad nahua de Chiepetepec logrando la construcción de su templo en 1984. En ese mismo año, la Iglesia pentecostés comienza su labor en el municipio de Copanatoyac, mientras la Iglesia evangélica cristiana por su parte, llega al pueblo de Ahuacatlán en Olinálá hacia el año de 1982 y los testigos de Jehová cuentan ya con feligresía en los municipios de Xalpatláhuac y Alcozauca.

Pueblo tras pueblo en la montaña de Guerrero parece haber al menos una familia nuclear que ha cambiado de religión; algunos pueblos cuentan ya con un templo que se ha construido con base en faenas y cooperación de los feligreses. En otros casos, han contado con apoyo económico de algunas iglesias que tradicionalmente lo han hecho así; sin embargo, también algunas de sus construcciones han sido destruidas por el resto de la población mayoritariamente católica, como en el caso de Copanatoyac en donde inclusive, se redactaron sendos escritos asesorados por el párroco acusando a los que profesaban otra religión.

Las razones por las que algunos miembros de los pueblos indios cambian de religión deben ser analizadas con cuidado, especialmente cuando uno de los principales argumentos de las comunidades para rechazar este avance es precisamente el abandono de los protestantes de las costumbres y tradiciones del pueblo, como son las mayordomías para la fiesta del santo patrón y el sistema de cargos.

Los lazos comunitarios de las poblaciones, así como el trabajo colectivo a través del tequio y faenas son algunas características que identifican las relaciones sociales de estos pueblos; sin embargo, la reconstitución de algunas prácticas a partir de nuevos elementos son las que imprimen vitalidad a las comunidades.

La necesidad de buscar diversas alternativas en el nuevo escenario religioso puede explicarse desde el ámbito de la psicología hasta el terreno de los procesos sociopolíticos a nivel nacional. La falta de alternativas, la pérdida de valores y futuro permite a estas religiones ofrecer opciones para salir de la incertidumbre.

No pocos miembros de estas iglesias afirman que su conversión fue una señal que Dios ha dado frente a la enfermedad y la muerte, así lo dice el pastor de la Iglesia de dios de la profecía en la ciudad de Tlapa, Guerrero:

Todos los que están aquí, le digo que es por enfermedad, todos llegamos a conocer el Evangelio así... Aquí hubo a quien le dio ataque epiléptico, otro que estaba a punto de que lo operaran, pero parece que un hermano le dijo que él creyera de corazón y confiara, así lo hizo y es salvo y la muchacha que le dan ataques ya es mamá de tres niños...⁵⁰

La retórica protestante llega a conmover a sus feligreses cuando la felicidad y paz terrena son imposibles de encontrar en este mundo, la lucha contra la pobreza parece manifestarse en un terreno espiritual intangible pero no por ello menos real para quienes se siguen uniendo a estos nuevos movimientos religiosos.

De esta forma, advertimos un desdén hacia la vida presente llena de dolor y sufrimiento, el apego a Dios, al pastor y a la hermandad estrecha los lazos del grupo religioso, de tal suerte que la organización de estas denominaciones religiosas en la montaña de Guerrero ha permitido la conformación de colectividades que lejos de negar su identidad, logran reconstituirla continuando con una serie de manifestaciones que retoman de sus rituales, a partir del sustento bíblico. Es así como, al igual que las propias comunidades de las que son originarios, continúan con la petición de lluvia el día de San Marcos o el agradecimiento por las cosechas el día de San Miguel Arcángel.

Hay peticiones que en realidad son buenas, lo hacemos en la iglesia cada año el día 1o. de 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. También damos gracias a Dios por las cosechas que nos ha dado, así como lo han hecho aquí.⁵¹

No pocos pastores de estas iglesias y denominaciones religiosas han surgido de las propias comunidades, es decir, han nacido al interior de los pueblos de la montaña expandiéndose, lo que permite hablar de iglesias que adquieren características que le son transferidas por los miembros de las comunidades en donde cobran vida.

Recuperar en la celebración de los servicios el idioma o la lengua del pueblo donde se establecen, representa una señal interesante del arraigo que le confiere la identidad étnica a estos nuevos movimientos religiosos. Ofrecer

⁵⁰Entrevista a Victorino León Morales, pastor de la Iglesia de Dios de la Profecía, en Tlapa, Guerrero, el día 16 de mayo de 1997.

⁵¹Entrevista al pastor Domingo Espinosa Pérez de la Iglesia Cristiana Universal Apostólica de Jesús Pentecostés, en el municipio de Copanatoyac, el día 17 de enero de 1998.

el servicio en el idioma tlapaneco, mixteco o náhuatl significa acceder al vínculo primordial de comunicación; hablar la lengua representa la fuerza identitaria de la comunidad frente a la diferencia, así la Iglesia se ancla a uno de los sistemas más importantes del pueblo. "Siguen hablando su dialecto, y eso nos apoya para el trabajo evangelístico, en el caso de que haya una comunidad que hable el tlapaneco, igualmente los que hablan náhuatl, lo traducen en su dialecto y la gente se reúne para escuchar, es importante..."⁵²

Al mismo tiempo, quienes son portadores de estas nuevas religiosidades ocupan cargos en la comunidad como comisarios municipales o comisarios de bienes comunales, participan en las fiestas patronales y al mismo tiempo forman parte de la Iglesia de dios de la profecía o de las asambleas de dios.⁵³

La diversidad de experiencias que los pueblos logran manifestar a partir de su religiosidad, nos permite abrir el abanico de posibilidades sin caer en determinismos que hacen difícil el camino para la comprensión de las mismas.

En un trabajo reciente de Jean Pierre Bastian titulado *La mutación religiosa de América Latina*, el autor explica cómo se está dando un proceso de descatalización en el continente; al mismo tiempo, afirma cómo en el estado de Chiapas, este acelerado crecimiento del protestantismo curiosamente se presenta en las zonas de mayor conflicto y en donde radican las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Mientras la costumbre mantiene a la comunidad bajo la doble tutela de los caciques y de las iniciativas estatales, los nuevos movimientos religiosos dejan vislumbrar una posible autonomía. Pueden incluso *llegar a reforzar* la autonomía y las reivindicaciones políticas de ciertos sectores indígenas fundando un nuevo lazo comunitario.⁵⁴

Aunque arriesgada, la tesis que el autor propone se sitúa en las formas de lucha que los pueblos indios han adoptado frente a la dominación a partir de la costumbre. Así, hablaríamos de la necesidad de asumir el cambio religioso desde la orientación cultural particular que la redefine; resiste a los abusos pero ahora apropiándose de la diferencia religiosa que los protestantismos ofrecen cuando son adoptados al interior de los referentes indios.

⁵²Entrevista a Victorino León Morales...

⁵³Éste es el caso de la comunidad de Ahuatepec, Pueblo perteneciente al municipio de Tlapa.

⁵⁴J.P. Bastian, *La mutación religiosa de América Latina*, rce, México, 1997, p. 117.

Si bien las vías para resistir y cambiar a un tiempo; para luchar y enfrentarse al enemigo son diversas, cabe preguntarse por qué una parte significativa perteneciente a las comunidades indias ha optado por convertirse a estos nuevos movimientos religiosos en los que parece encontrar alternativas, no sólo ante la incertidumbre por el futuro, sino también como respuesta frente al dominio de sus adversarios.

Una explicación podríamos encontrarla en esta búsqueda de los pueblos por integrarse a la modernidad pero sin arriesgar su identidad, lo que se presenta como un reto enorme cuando otras opciones religiosas como el catolicismo desde la teología india ofrecen revalorizar los referentes indios a partir de la lectura bíblica.

Sin embargo, el incipiente avance de estos movimientos religiosos en la montaña, así como colocar el cambio en la esfera de lo individual, dista en gran medida de la capacidad de movilización política que estos grupos puedan tener por el momento. Para ellos, el arribo a una sociedad o mundo alterno tendrá que pasar por el Apocalipsis; así, cuando el señor nos llame el día del Juicio Final nosotros, "con acciones de bondad y sacrificio y el llevar una vida sin pecados, nos hará salvos".

Una característica común a estos movimientos es que la salvación sólo podrá darse si pertenecemos al grupo o Iglesia que nos proporcionará los conocimientos bíblicos para lograrlo, así aun cuando los otros, especialmente los católicos, busquen la salvación, esto no será posible dado que son inconsecuentes con la palabra de Dios. Hacen mucho hincapié en el error de adorar a los santos e ídolos, ya que en la Biblia se afirma que sólo debe adorarse a Dios, de tal suerte, quienes no sigan esta palabra no serán salvos, lo mismo sucede con asistir a fiestas, emborracharse, bailar y tener relaciones sexuales con quien no es la esposa o el esposo.

no podemos hacer eso, ni emborracharse, ahí anda Satanás con ellos, peleando, molestando, y nosotros no sabemos cuál será la venida de Jesucristo, puede hacerlo en cualquier momento, que tal nos halla ahí y no podemos ser salvos, a los que se están peleando, emborrachando, por eso se prohíbe ir a ahí, él sabe si nos lleva o no, pero sabe que estamos luchando.⁵⁵

Un rasgo que eventualmente parece reforzar el lugar que ocupan las mujeres tradicionalmente en los pueblos indios, es que establecen una relación de

⁵⁵Entrevista con la señora Ángela de Jesús Villegas, perteneciente a la Iglesia pentecostés en la comunidad de Tototepec, Tlapa, el día 7 de abril de 1997.

subordinación frente al varón, quien a decir de la Biblia, es la “cabeza” dentro de la estructura organizativa de la Iglesia. Por lo menos en las iglesias y denominaciones religiosas arriba señaladas no hay mujeres que ocupen el lugar de pastores, aunque sí pueden dar “consejos” a sus maridos en relación al manejo de la Iglesia.

VIOLENCIA Y CONFLICTOS RELIGIOSOS EN
EL NUEVO MARCO CONSTITUCIONAL DE 1992

La pugna por el territorio, los conflictos entre partidos políticos, la violencia intra e interfamiliares, los enfrentamientos por practicar diversas religiones, los asaltos en los caminos, el abigeato, las agresiones de policías judiciales y estatales, la militarización creciente, el abuso de autoridad, la siembra de enervantes en sus comunidades y el narcotráfico son sólo algunos de los problemas a los que se enfrentan cotidianamente estos pueblos.

Un arma que ha resultado ser de doble filo para proteger su integridad ha sido el recurrir a la legislación que en materia agraria, defensa de los derechos humanos y derechos religiosos puede apoyarlos en su diario caminar.

Tenemos el caso de asociaciones civiles que trabajan en la defensa de los derechos humanos, muchas de las cuales lo hacen conjuntamente a la labor pastoral que la Iglesia católica realiza en sus diócesis y parroquias.

En este sentido, el papel que la Iglesia católica ha cumplido se inserta en la crítica que esta institución ha realizado a la política neoliberal impuesta en gran parte de los países en el ámbito mundial, política que ha marginado el apoyo social provocando un mayor deterioro y pobreza en los países en donde se ha implantado.

En un documento elaborado precisamente por los agentes de la pastoral indígena realizado en Xalpatláhuac, Guerrero en abril de 1994 se señala: “Aun sin investigación a muchas personas se les considera y se les trata como culpables: “fusílenlo, después averiguan. Se toma en cuenta el lugar que ocupa en la sociedad según sus influencias y clase social. Si las autoridades abusan tienen impunidad, nadie les exige.”⁵⁶

Vemos por un lado la reflexión que la Iglesia realiza y la forma en que los sacerdotes pueden insertarse en sus comunidades para trabajar conjuntamente con sus feligresías, sin embargo, esta labor de concientización se complica cuando la propia Iglesia se enfrenta al avance de otras denominaciones que ella califica como *sectas* protestantes.

⁵⁶ *Respeto a lo nuestro. Derechos fundamentales indígenas*, enlace de agentes de pastoral indígena, Xalpatláhuac, Guerrero, 18-22 de abril de 1994, p. 53.

Por otra parte, no podemos negar que la reticencia de los pueblos para permitir la entrada de evangelizadores protestantes de cualquier denominación es muy fuerte. En gran parte de las comunidades de la montaña, aun en aquellas cercanas a Talla, han decidido categóricamente impedir la entrada de "hermanos" que predicán la Santa Biblia. Las amenazas no son simples advertencias, ya ha habido signos de intolerancia y también de defensa de sus costumbres practicando la expulsión de los conversos.

Así lo refiere el pastor de la Iglesia evangélica de Tlapa:

Sí hay problemas con los católicos en comunidades, en el mes de septiembre encarcelaron a los hermanos, son fanáticos, los encarcelaron porque no quieren cooperar con la fiesta de San Miguel, los dejaron tres días sin comer, uno de ellos se escapó y fue a Gobernación de Chilpancingo; mandaron un pelotón motorizado para que los dejaran libres. Ellos siguen viviendo ahí, les rompieron y quemaron la Biblia, se comprometieron a reponer la Biblia pero no lo hicieron.⁵⁷

La pugna que se establece entre la Iglesia católica y las múltiples denominaciones religiosas de corte protestante ha cristalizado en agresiones de carácter no sólo verbal, sino físico y de intimidación entre ambos.

Por su parte, la Iglesia católica señala que las sectas afectan las formas en que los pueblos indios se relacionan con Dios, negando la propia cultura. Las iglesias protestantes no se quedan atrás comparando a la Iglesia católica con la bestia del Apocalipsis bíblico, una de cuyas cabezas, sostienen, está representada por el Vaticano.

Las mutuas intolerancias nos colocan ante escenarios poco prometedores de la capacidad de entendimiento entre ambas posturas. Si bien una religión es definida *per se* por su incapacidad de valorar a sus opositoras, los propios portadores de estas religiones son quienes tienen la palabra para caminar hacia formas de comprensión respetuosas de la diversidad.

Si bien la conversión religiosa representa una agresión para quienes continúan realizando fiestas patronales, mayordomías y siguen formando parte del sistema de cargos heredado de la época colonial, esta situación que parece ser el principal argumento contra los nuevos movimientos religiosos, parece ignorar las múltiples formas en que los pueblos se organizan para enfrentar este problema.

Sin negar que efectivamente las expulsiones, el encarcelamiento y la violencia contra los conversos es una realidad en los pueblos, también existe,

⁵⁷ Entrevista con el pastor Daniel Romero de la Iglesia evangélica en Tlapa, el día 18 de marzo de 1997.

como ya hemos expuesto, la capacidad de éstos por integrar a quienes practican una nueva religión sin negar su existencia respetando sus creencias.

Los evangélicos entonces han echado mano de la legislación nacional para defender su derecho de libertad de cultos expresado en el artículo 24 de la Constitución, así como el reconocimiento jurídico a las iglesias y denominaciones religiosas señaladas en el artículo 130 a partir de las reformas realizadas en 1992.

Eventualmente, quienes forman parte de estas iglesias, desde el pastor hasta las bases, conocen las leyes constitucionales que los amparan, aunque paradójicamente el argumento de la propia comunidad es que es preciso respetar los usos y costumbres que rigen al pueblo, como son la cooperación para las faenas y las fiestas; sin embargo, en algunas ocasiones los protestantes se desembarazan de sus responsabilidades para labores de orden público amparándose en la Constitución, lo cual dificulta aún más la relación entre los miembros de dicha comunidad.

En el documento que elaboraron los agentes de pastoral indígena que mencioné con anterioridad, el principal argumento contra las sectas señala que:

Las sectas nos confunden, nos traen otras ideas, otras costumbres que ya no permiten que vivamos en comunión, afectan nuestras propias organizaciones comunitarias, como son asambleas, el tequio, el servicio, nuestros ritos. Ya no respetan nuestras imágenes; nos dividen, son individualistas e *imperialistas* (el subrayado es de la autora); se burlan y no cooperan con la comunidad.⁵⁸

La preocupación de la Iglesia católica por defender lo *propio* de las culturas indígenas le ha impedido mirar su propia experiencia frente al nuevo territorio conquistado hace ya 505 años. Si bien sus temores no son infundados, sus afirmaciones se encuentran lejos de las experiencias que los pueblos indios manifiestan en este terreno.

Catalogar a las sectas desde una posición peyorativa, agregándoles el calificativo de imperialistas es un discurso que tomó fuerza por lo menos hace ya casi cuatro décadas; la posibilidad de estos grupos por integrarse a la comunidad a que pertenecen sin efectivamente ser sectarios es una de las vías que les permitirá convivir en respeto con los otros.

El andar de los pueblos indios de cara al tercer milenio representa un reto no sólo para ellos; sus organizaciones, formas de lucha y acción se pre-

⁵⁸ *Respeto a lo nuestro...*, p. 63.

sentan ante nosotros como un abanico abierto a múltiples posibilidades, la dimensión religiosa representa una arista que debe sumarse a los esfuerzos de explicación de los procesos y movimientos sociales por los que las sociedades transitarán en el futuro.

COROLARIO

Sacerdote: Lorenzo Corona

Adscripción: Parroquia de Chiepetlán.

Origen: Jalisco. Lleva tres años trabajando en la región y sólo 15 días de ser enviado al municipio de Acatepec.

Misión pastoral: Convencer al ayuntamiento de que el obispo que trabaja en el municipio independiente es falso.

Fecha: Mayo de 1998.

Entre Versiones. Historia: El ayuntamiento de Acatepec, que lleva cuatro años de haberse creado como municipio, perteneciente a Zapotitlán Tablas, pidió atención de la Iglesia católica para contar con servicio religioso; el obispo contestó que por el momento no podía enviar a nadie; por lo que ellos decidieron tener su obispo propio, independiente al igual que su municipio. De acuerdo al sacerdote Lorenzo, el falso obispo en lugar de ofrecer misas, realiza mítines en donde despotrica contra el gobierno estatal, el PRI, los maestros, el obispo y la Iglesia católica. Esta última ha realizado una demanda a la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de Gobernación, la que a su vez envió al ayuntamiento y al falso obispo una carta señalando que su labor pastoral no es legal.

El municipio de Acatepec hace caso omiso argumentando que en su territorio ellos tienen el poder de decisión ya que han sido asignados por el pueblo como autoridades legítimas, por lo que su quehacer es consecuente con las necesidades del pueblo.

El obispo de Tlapa ha visitado el lugar de donde ha salido amenazado. El nuevo sacerdote sólo llega a Acatepec cuando se ha informado del estado de la situación allá, oficia misa en los hogares de la gente que lo apoya.

El "falso" obispo dice pertenecer a la "Iglesia católica mexicana" y no a la romana, su crítica se centra en la pleitesía que ésta rinde al imperio romano a diferencia de la Iglesia mexicana.

Las paradojas de la fe: Para el sacerdote Lorenzo el problema ahora radica en las prácticas tradicionales de las comunidades indígenas, las cua-

les se responsabilizan de la organización de las fiestas religiosas, así como el cuidado de la parroquia mediante la Junta de la Iglesia, mientras que los párrocos sólo se dedican a la celebración de las misas; ahora esto ya no conviene porque ellos se han apropiado hasta de la iglesia; sin embargo, explica, nuestra Iglesia permite el incienso, las flores, las peregrinaciones y otros elementos de sus ceremonias, no estamos sumisos frente al Vaticano, como ellos nos acusan.⁵⁹

⁵⁹Plática con el sacerdote Lorenzo Corona, en la ciudad de Tlapa, el día 15 de mayo de 1998.